

LOS CAMINOS A LA BUDIDAD
LOS TRES YANAS

Drubwang Dorzong Rinpoche



Khamgar Dongyuling

PREFACIO

En julio de 1987 los Venerables Lamas Tibetanos Dorzong Rinpoche y Choegyal Rinpoche visitaron Argentina. Permanecieron dos meses, dando extensas enseñanzas en Buenos Aires, Córdoba y Bariloche, e incluyeron a Santiago de Chile en su gira.

En Buenos Aires fundaron Dongyuling, el Centro Drukpa Kagyu de Budismo Tibetano, donde se llevan a cabo regularmente prácticas de meditación y cursos de budismo.

Este libro recopila el segundo curso de Dorzong Rinpoche en Buenos Aires, en el que trató la estructura de la existencia condicionada, el samsara, y el estado de liberación, el nirvana. Dorzong Rinpoche explica la generación del samsara a partir de los doce factores interdependientes, y también se refiere a la experiencia de la budidad, el estado de buda innato en todos los seres.

Dorzong Rinpoche nació en 1944, en Kongjo, Tíbet. A los dos años fue reconocido y coronado como el octavo Dorzong Rinpoche; desde entonces preside el monasterio fundado por su antecesor hace 500 años. A los cinco años comenzó a estudiar y en dos años aprendió a leer, escribir y memorizar. De los siete a los catorce completó los estudios correspondientes a la carrera de Khenpo, o Doctor en Filosofía Budista. El entrenamiento consiste en el estudio profundo de trece textos fundamentales que abarcan una gran gama de tópicos. Tras la ocupación china

del Tíbet se trasladó a la India en 1958, donde continuó sus estudios junto a varios de los más destacados maestros de la segunda parte del siglo XX.

Desde 1969 residió en Tashi Jong (India), comunidad tibetana fundada un año antes por el Ven. Khamtrul Rinpoche. En 1980 fallece Khamtrul Rinpoche y durante varios años Dorzong Rinpoche ofició de presidente de esa comunidad y regente del Monasterio Khampagar situado allí. Luego de haber reconstruido su monasterio Dorje Dzong en Kham, Tíbet Oriental, se dedicó a completar la construcción de Jangchub Jong, su propio monasterio y centro de enseñanzas y prácticas avanzadas en la India.

Al igual que sus antecesores Drubwang Dorzong Rinpoche es uno de los representantes más destacados del linaje Drukpa Kagyu, y es también uno de los maestros más reconocidos del budismo tibetano en la actualidad.

Gerardo Abboud tradujo estas enseñanzas del idioma tibetano, redactó el glosario, compaginó el texto y lo preparó para su impresión. Lili y Horacio Espil transcribieron las grabaciones. Ambrosia Reyes y Ariel Dilon corrigieron el estilo de la versión final. Juana Abboud contribuyó continuamente con valiosas sugerencias. Horacio Araujo y Mónica Malich colaboraron en el armado final, y Juan Carlos Kreimer asesoró en la parte editorial. Otros miembros del Centro Dongyuling colaboraron en esta producción, la primera de una serie que reunirá todos los cursos y enseñanzas impartidas por los Lamas.

Que este texto contribuya a que todos los seres conozcan la condición natural de su mente y alcancen la budidad.

LOS TRES YANAS SHRAVAKA

*Buda enseñó las Cuatro Nobles Verdades:
el sufrimiento, su origen, su cesación y el sendero.*

Los tres yanas del budismo, el tema que estudiaremos a continuación, se refiere al budismo en general. Los tres yanas, o vehículos, son los siguientes: el yana del shravaka, el yana del pratyekabuda y el yana del bodhisatva.

Es posible que los que han recibido enseñanzas del Dharma tengan un conocimiento general de los tres yanas, pero quizás no los han examinado aún en relación al punto de vista, la meditación, la conducta y el fruto de cada uno. Los que recién se acercan a las enseñanzas probablemente se sientan intrigados de que el budismo, a pesar de ser una sola religión, contenga estas diferencias. Por todas estas razones voy a explicar este tema.

Aunque hablamos de tres yanas, el fruto final de todos ellos es el mismo: el nirvana o el estado de buda. Ahora bien, si el resultado final de estos senderos coincide, es decir que todos llevan al nirvana, ¿por qué entonces se habla de tres yanas? Buda enseñó

los tres yanas de acuerdo con las capacidades de las personas— inferior, intermedia y superior. Por ejemplo, hay varias maneras de trasladarse de un lugar a otro: caminando, en auto o en avión. La forma que se adopte dependerá de la situación económica de la persona que se traslada. Con los tres yanas ocurre algo parecido. Siguiendo con el ejemplo, si la única manera de llegar a destino es por avión, una persona sin recursos no podría hacerlo. Mientras que si sólo se pudiera llegar a pie, alguien que tuviera los medios para ir en avión decidiría no ir ya que le resultaría muy lento y cansador. Si hubiera avión esa persona pagaría el boleto e iría. Finalmente, aquel que no pertenece a ninguna de las dos categorías anteriores podrá ir en ómnibus o automóvil.

De esta manera comprendemos por qué Buda enseñó tres yanas dependiendo del grado de la capacidad de las personas. En última instancia hay un solo yana. Así, un practicante del hinayana perteneciente al sendero del shravaka, luego de haber logrado el fruto de ese sendero, deberá practicar las disciplinas del bodhisatva hasta alcanzar el estado de buda.

Creo que Buda ha sido muy compasivo al enseñar, a través de su omnisciencia, los tres yanas. Además de Buda, también son muy compasivos los maestros de cualquier religión en este mundo, ya que guían a los seres hacia el camino correcto. Si sólo existiera una religión, ésta sólo podría satisfacer a los que tuvieran fe en ella y los demás se quedarían sin ninguna otra posibilidad. Mientras que al haber muchas religiones cada uno puede encontrar aquella que más lo satisfaga.

Hoy hablaremos del budismo. Tanto el shravakayana, como el pratyekabudayana y el mahayana, coinciden en sostener

que la raíz de la existencia condicionada (samsara) es la fijación en la existencia real de las cosas. Esta fijación es la ignorancia. Para eliminar la ignorancia no basta sólo con amor, compasión u otras prácticas similares consideradas como métodos. Se requiere, además, el conocimiento de la inexistencia concreta del ego, de su falta de entidad. Para eliminar la ignorancia, entonces, se necesitan método y conocimiento. Los tres yanás se distinguen uno de otro según la mayor o menor realización de la inexistencia del ego, de la falta de entidad.

Para llegar a la realización del no ego Buda enseñó, en el caso del sendero del shravaka, que la forma es insustancial, como una burbuja de agua. No explicó que la naturaleza de la forma es la vacuidad, ya que este tipo de personas habrían sentido temor frente al significado de la vacuidad. Pero luego, en el mahayana enseñó gradualmente que la forma es la vacuidad y que la vacuidad es la forma.

Vamos a examinar el shravakayana considerando sólo tres factores: el significado de su nombre y los aspectos distintivos de este vehículo.

La esencia del fuego es calor. Del mismo modo, la esencia de un shravaka es el convencimiento de que la naturaleza del samsara es sufrimiento, y de la necesidad de buscar la realización de la inexistencia del ego.

La palabra sánscrita “shravaka”, en tibetano está formada por dos sílabas: “ñen” y “thö”. Ñen significa oír un sonido con los oídos. Thö también quiere decir básicamente lo mismo, pero al combinarse con la palabra anterior adquiere otra connotación:

exponer a los demás lo que se ha oído. Entonces, śīenthö o shravaka significa oír el Dharma del propio maestro espiritual y exponer a los otros lo que se ha oído.

Este es el significado etimológico de la palabra shravaka. En general todos nuestros nombres tienen significado, solo que en algunos casos, tales como en este, se requiere una explicación para comprenderlo, mientras que en otros el significado es obvio. Analizaremos ahora los aspectos distintivos de este sendero.

Consideraremos seis aspectos:

- a) Acceso**
- b) Punto de vista**
- c) Disciplina**
- d) Meditación**
- e) Conducta**
- f) Fruto**

a) Acceso

La puerta de entrada a este sendero se abrió cuando Buda Shakyamuni impartió por primera vez la enseñanza de Las Cuatro Nobles Verdades. El ingreso a esta enseñanza se caracteriza por el deseo de liberarse personalmente del samsara, careciendo de una actitud altruista significativa. En relación a los tres yanás se considera que este es el inferior. No tanto por las diferencias con el punto de vista, la meditación y la conducta del mahayana. Se lo considera inferior porque carece de la intención altruista de beneficiar a los demás seres, ya que se dedica principalmente a

lograr el beneficio propio.

Si analizamos las Cuatro Nobles Verdades, veremos que las dos primeras son el fruto y la causa con respecto al samsara, mientras que las restantes son el fruto y la causa con respecto al nirvana. Aunque generalmente se explicaría primero la causa y luego el fruto de algo, Buda los explicó en orden inverso. Esto tiene un objetivo. Si fuéramos comerciantes, antes de invertir en un negocio nos interesaría saber cuál es la ganancia que obtendríamos. Lo mismo sucede con las Cuatro Nobles Verdades.

Entonces, las dos primeras verdades son el fruto y la causa con respecto al samsara. Buda dijo que debemos empezar por comprender que la naturaleza del samsara es sufrimiento. Así, enseñó la primera verdad: el sufrimiento. Al ver que la naturaleza del samsara, el sufrimiento, no se puede eliminar, tratamos de ver sus causas. Encontramos así que el origen o la causa del sufrimiento es el karma y las emociones negativas. Esta es la segunda verdad: el origen.

No es necesario que nos extendamos mucho en este punto. Aunque existen muchos tipos de sufrimiento en general se habla de tres: el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento del cambio y el sufrimiento difundido en todo aquello que es compuesto. Para nuestro análisis es suficiente que consideremos solamente el primero, el sufrimiento propiamente dicho que percibimos actualmente. Por ejemplo, si estamos sufriendo una enfermedad haremos un tratamiento y nos recuperaremos. Pero seguramente nos volveremos a enfermar y, en consecuencia, a sufrir. Es decir que, aunque eliminemos el sufrimiento presente, surgirá otro nuevo más adelante. Es menester, entonces, que

aspiremos a liberarnos totalmente del sufrimiento.

¿Cuál es el origen del sufrimiento? Como he mencionado, la causa principal es la fijación egoica. De ésta surgen las emociones negativas. De las emociones negativas surge la acción, el karma, y del karma surge el sufrimiento. Las experiencias de sufrimiento y felicidad que tenemos en el samsara se originan en el karma.

Las otras dos verdades, correspondientes a nirvana, son: la cesación y el sendero. Al ser el sufrimiento la naturaleza del samsara, la extinción del sufrimiento es la cesación. Esta cesación es paz y felicidad. Una vez alcanzada la paz el sufrimiento no surge, y a esto se lo denomina liberación. Liberación es, entonces, la cesación del karma, de las emociones negativas, y por ende del sufrimiento. Pero la cesación no se producirá por sí sola. Para lograrla es preciso recorrer el sendero, que consiste en la puesta en práctica del punto de vista del no ego, la meditación correspondiente, y los demás aspectos que lo componen.

Si tomamos una enfermedad como analogía de las Cuatro Nobles Verdades, en primer lugar debemos conocer la enfermedad, experimentar el dolor. Luego consultaremos a un médico que nos prescribirá un tratamiento, por ejemplo no fumar o no tomar alcohol. Nos dirá que no podremos curarnos a menos que abandonemos la causa de la enfermedad. En el ejemplo la enfermedad equivale a la verdad del sufrimiento. La causa de la enfermedad equivale a la verdad del origen: el karma y las emociones negativas. La cura de la enfermedad equivale a la verdad de la cesación, y seguir el tratamiento equivale a la verdad del sendero.

El shravaka es, entonces, aquel que entra en el sendero reflexionando sobre las Cuatro Nobles Verdades: “conoce el sufrimiento, elimina el origen, logra la cesación y sigue el sendero”.

b) Punto de vista

El punto de vista del shravaka está relacionado con la eliminación de la fijación egoica. La fijación egoica tiene dos aspectos: la fijación en el ego o entidad, de la persona, y la fijación en el carácter de entidad del mundo fenoménico.

Sea cual fuere el sendero que estemos considerando – shravaka, pratyekabuda o mahayana– las enseñanzas hablan siempre de dos niveles de verdad: la verdad convencional y la verdad absoluta . El conocimiento de la no existencia real del ego se logra a partir de estos dos niveles de verdad, investigando si el ego existe o no.

Para definir la verdad convencional y la verdad absoluta debemos comenzar por definir qué es el objeto y qué es el sujeto. Objeto son las formas del mundo exterior y sujeto es lo que se aferra a ellas. Objeto son los objetos sensoriales del mundo exterior –formas, sonidos, olores, sabores y texturas– a los que se aferra el sujeto. Sujeto, lo que se aferra al objeto, está constituido por las seis conciencias sensoriales. Según se las explica en la escuela yogachara del mahayana, éstas son: la conciencia mental, que conceptualiza, y las cinco conciencias sensoriales que no conceptualizan: visual, auditiva, gustativa, olfativa y táctil. Lo que llamamos fijación egoica surge del dualismo entre sujeto y objeto.

Para un shravaka, la manifestación grosera de sujeto y objeto es el nivel convencional, y llega a la realización de que esta manifestación en realidad no existe. Pongamos un caramelo como ejemplo. Podemos machacar el caramelo hasta que se vuelva polvo, hasta que deje de existir como caramelo. Cuando se ha vuelto polvo también se destruye la fijación de pensar “es un caramelo”. Es decir que tanto el objeto (el caramelo) como el sujeto (la fijación), en sus aspectos groseros, se han destruido. ¿De qué manera se eliminan? Un caramelo está constituido por partículas pequeñas que unidas unas a otras forman un conjunto. Cuando lo disgregamos cada partícula se separa, y el caramelo, en su aspecto grosero, se destruye.

En el sendero del shravaka, entonces, se sostiene que tanto la manifestación grosera de todos los fenómenos, como la fijación mental de que los fenómenos son reales, pertenecen al nivel convencional. En el nivel absoluto estas dos se ven como no existentes. Sin embargo, el análisis del shravaka se detiene al llegar a la partícula indivisible, el elemento primario que constituye el objeto grosero. Para el shravaka no es lógico que esta partícula sea inexistente.

En cuanto a la existencia o inexistencia de la conciencia, el shravaka llega a conclusiones similares. Habitualmente tenemos una conceptualización grosera. Si pensamos “esto es una jarra”, a continuación producimos otros conceptos tales como “es linda”, “es fea”, y también pensamientos sobre su longitud, color, etc. Empezando por este nivel grosero y continuando con niveles cada vez más sutiles, este sendero llega a afirmar la existencia de un instante indivisible de conciencia.

Volviendo al ejemplo del caramelo, a la aglomeración de las partículas indivisibles se la denomina con ese nombre: “caramelo”. Entonces caramelo es sólo una formulación conceptual, ya que si las partículas se dispersan ese objeto deja de ser un caramelo. De la misma manera, el ego es una formulación conceptual hecha sobre los cinco skandas: forma, sensaciones, percepciones, impulsos y conciencia. Al separarlos uno por uno, un shravaka llega a comprender la inexistencia del ego.

Por ejemplo, este grupo está formado por muchas personas. Aunque utilizamos el término grupo, si quisiéramos ver dónde está eso que llamamos grupo encontraríamos que no hay tal cosa. Yo, individualmente, no soy un grupo, y él tampoco lo es. Por lo tanto, “grupo” es sólo una denominación conceptual, y así podemos comprender que carece de entidad.

La felicidad y el sufrimiento surgen de la fijación egoica, de experimentar el yo. Al tratar de ver el yo paso a paso, encontramos que el yo no es ninguno de los cinco skandas por separado. Es decir que el yo no es ni el cuerpo, ni las sensaciones, ni las percepciones, ni los impulsos ni la conciencia. Cuando se percibe eso, se tiene la realización de la inexistencia real del ego. ¿De qué manera nos puede beneficiar tener esta realización? La eliminación de la fijación egoica hace que si alguien nos agrede no nos enojemos, y si alguien nos trata bien no nos apegamos. Es decir que destruimos los conceptos de deseo, agresión y opacidad. Sin estos conceptos no generamos karma y como resultado obtenemos la liberación.

Sin embargo, aunque un shravaka ha llegado al conocimiento de que el ego es simplemente una denominación, y por ende carente de entidad, aún cree en la existencia de la partícula indivisible en el objeto, y en la existencia del instante de conciencia indivisible en el sujeto. De modo que no llega a ver la irrealidad de todo en el nivel absoluto, sino que continúa en la fijación de que hay algo que existe en forma real. No ha podido erradicar completamente la fijación materialista.

En suma, hemos mencionado dos tipos de ego o entidad: el de la persona y el del mundo fenoménico. Un shravaka puede tener la realización de la inexistencia del primero, pero no la del segundo. La razón por la cual no tiene la realización de la no existencia real del mundo fenoménico es que asevera la existencia concreta de la partícula indivisible en el objeto y el instante de conciencia en el sujeto.

c) Disciplina

La disciplina moral correspondiente a un shravaka se puede ver incluso en esta época en Birmania, Tailandia, India y otros países en donde existen muchos monjes que practican este sendero. La conducta que ellos observan es su disciplina moral. Aunque no conozco todo lo referente a la disciplina moral del cristianismo, he oído que esa religión se ha explayado sobre este tema. No entraremos en este punto ya que creo que la disciplina moral es parecida en ambas religiones. La razón principal por la que es necesario mantener una disciplina moral es la de disminuir los deseos y cultivar el contento, el estar satisfecho con pocas cosas.

Hay ocho formas de ordenación, cada una de las cuales exige observar ciertos votos. Sea cual fuere la ordenación, monje o laico, los votos principales son la abstención de matar, robar y mentir. En cuanto a la actividad sexual, un monje debe observar el celibato y un laico debe evitar el adulterio. Estos son los cuatro votos principales, comunes a cualquiera de los ocho tipos de ordenación.

Un tipo de ordenación consiste en tomar ocho votos sólo por un día. Otro es la ordenación de laico budista, llamado gueñenpa o gueñenma, según sea hombre o mujer. De acuerdo al número de votos que se toman hay muchos tipos de gueñen. Por ejemplo, se puede tomar de por vida el voto de no matar, también agregarle el de no mentir, y así con los demás compromisos.

El primer nivel de monje o monja observa principalmente diez votos y se denomina guetsulpa o guetsulma, respectivamente. Finalmente hay un segundo nivel de monje llamado guelong (en tibetano), o bhikshu (en sánscrito). Un bhikshu observa 253 votos, aunque la gran mayoría son normas minuciosas de conducta que tienen poca importancia. Una monja de este nivel, llamada guelongma o bhikshuni, tiene que mantener 364 votos. Sea cual fuere la ordenación, se trata esencialmente de corregir la conducta física, verbal y mental, y no tener malicia hacia los demás. Se podría pensar que sólo las personas religiosas deben observar estas normas de conducta, y que no se aplicarían a los demás. Pero eso no es así, ya que a nivel mundano tampoco es correcto matar, mentir, robar, etc. Es decir que la disciplina moral coincide con el punto de vista correcto del mundo.

He mencionado esto porque estamos analizando la disciplina de un shravaka, que consiste en observar esos votos. No estoy diciendo que es algo que ustedes necesariamente deban hacer.

d) Meditación

La práctica de un shravaka consiste en mantener su disciplina moral y estudiar las escrituras budistas correspondientes a su sendero, reflexionar sobre ellas y ponerlas en práctica a través de la meditación. Es decir que transitan el sendero practicando los tres estadios: estudio, reflexión y meditación.

Su meditación se realiza sobre las Cuatro Nobles Verdades. El shravaka medita sobre cuatro aspectos del sufrimiento, cuatro del origen, cuatro de la cesación y cuatro del sendero. En base a estas dieciséis meditaciones surgen dieciséis niveles de sabiduría. Examinar esto nos llevaría mucho tiempo y no es necesario que lo hagamos. Si quisiéramos hacerlo primero deberíamos recibir explicaciones sobre qué comprensión surge del primer aspecto, luego del segundo, y así hasta completar los dieciséis aspectos. Luego de haberlos estudiado deberíamos meditar sobre ellos para comprenderlos a través de la práctica. Esta sería la forma apropiada de analizar este tema, ya que no se acostumbra a explicarlo en forma sucinta.

Estas meditaciones realizadas en ese orden logran que el deseo, la agresión y las demás emociones negativas vayan disminuyendo paulatinamente hasta eliminarse por completo. Al principio se utilizan antídotos para contrarrestar las emociones

negativas en su forma grosera. Por ejemplo, para contrarrestar el odio se desarrolla el amor, o en el caso de la ignorancia se reflexiona en los doce eslabones de la cadena de factores interdependientes que originan nuestra existencia samsárica. La forma sutil de las emociones negativas se erradica a través de las dieciséis sabidurías que van surgiendo de la meditación sobre las Cuatro Nobles Verdades.

f) Conducta

La conducta del shravaka está centrada en el interés propio. En el mahayana se trabaja a través de las seis acciones trascendentes llamadas paramitas –generosidad, disciplina, paciencia, entusiasmo, meditación y conocimiento– para beneficiar constantemente a los demás. En esta escuela, por el contrario, el practicante está principalmente centrado en su propio beneficio y se comporta de esa manera. Eso no quiere decir que no ayuden de ningún modo a otros seres, ya que si surge una necesidad no la ignoran. Pero no se comportan como los bodhisatvas del mahayana que siempre están tratando de ayudar lo máximo posible.

g) Fruto

El resultado de este sendero es el logro de los cuatro niveles progresivos de liberación: el que ha entrado en la corriente de la liberación; el que vuelve a renacer una vez más porque no ha podido completar su purificación; el que ya no vuelve a renacer en el samsara porque ha destruido la causa que origina el samsara; y finalmente el nivel de arhat, que es la cúspide del sendero del shravaka.

Algunos shravakas notables de la época de Buda Shakyamuni fueron Sariputra, Maudgalayana, y Ananda. Fueron discípulos de Buda que lograron el estado de arhat.

Entonces, un shravaka es alguien que se preocupa principalmente por beneficiarse a sí mismo más que por beneficiar a los demás. Hay personas que no son capaces de ayudar a los demás pero que ciertamente se pueden ayudar a sí mismas. No obstante en el mahayana no se dice que el sendero del shravaka es algo que no se debe practicar en absoluto, o que se deba descartar. Por el contrario, se afirma que es positivo, ya que en base a este sendero surgen gradualmente las cualidades de los senderos superiores.

Hoy hablé un poco sobre el sendero del shravaka, porque si no explicara esta escuela, al mencionar los vehículos de shravaka, pratyekabuda y bodhisatva se podría llegar a pensar que estos no dependen uno del otro, que los senderos son distintos, y que el fruto también es diferente.

Quizás se pregunten cómo una persona que completa el sendero del shravaka, y alcanza el estado de arhat, entra en el mahayana. Los arhats son seres liberados que han obtenido el cese del sufrimiento y permanecen absortos ecuánimemente en este estado. De acuerdo con su karma pasado reciben eventualmente la influencia compasiva de los budas que les recuerdan que este fruto no es el final y que deben transitar el sendero del mahayana. En el preciso momento en que surge esta influencia compasiva de los budas los arhats entran en el mahayana. Pero no deben comenzar desde el principio porque ya han descubierto el punto

de vista del no ego. Por lo tanto, continúan recorriendo el sendero del mahayana a partir de ese nivel. Se parece al sistema tradicional de educación en Occidente, en el cual cuando uno se recibe de bachiller entra a la universidad sin necesidad de empezar nuevamente todo el bachillerato.

Pregunta: *ha dicho que forma es vacuidad y vacuidad es forma. ¿Puede explicarlo un poco más?*

Rinpoche: en lo referente al sendero del shravaka no se habla de que forma es vacuidad. En realidad, no se habla de la vacuidad. Mañana podremos explicarlo. Decir que forma es vacuidad se puede entender a través de la analogía del fuego: fuego es calor y calor es fuego, no se pueden separar.

P: *¿Cómo está incluido el sendero del shravaka en el mahayana?*

R: el mahayana incluye al shravakayana pero lo inverso no es así. Por ejemplo, la Argentina incluye a las provincias pero cada una de ellas no incluye a la Argentina. El shravakayana logra la realización de la inexistencia del ego o entidad de la persona, pero no la de la carencia de entidad del mundo fenoménico. El mahayana tiene la realización de los dos tipos de no entidad. Si uno tiene cinco realizaciones y el otro solamente dos, el de cinco lo supera por tres y por ende es más fuerte.

Para poner otro ejemplo, la mano incluye sólo la mano, pero el brazo incluye la mano y el brazo. El cuerpo incluye a todo lo demás. Las prácticas del hinayana, vehículo al cual pertenece

el shravaka, están conectadas con el punto de vista, meditación y conducta del mahayana, ya que las primeras son los cimientos de las segundas. En el mahayana se debe practicar el hinayana ya que primero se debe tener la realización de la inexistencia del ego de la persona –el punto de vista del shravaka– para poder descubrir después la insustancialidad de las cosas.

Ambos vehículos comparten muchos aspectos, tales como renunciar a lo mundano, saber que el sufrimiento existe, que éste surge del karma y de las emociones negativas, que la cesación implica liberarse del karma y del sufrimiento. Con respecto al sendero hay diferencias, ya que el mahayana realiza el punto de vista a través de las seis paramitas. Fuera de estas diferencias en general son lo mismo. Sin descubrir el no ego en la persona no hay forma de descubrirlo en las cosas. Y esta fase no se puede realizar prescindiendo del punto de vista del shravaka.

P: *¿La elección por parte de una persona de alguno de los tres vehículos se debe a la evolución que logró en otras vidas?*

R: generalmente depende del pasado. Según sus condiciones las personas pertenecen a uno u otro vehículo. Por ejemplo, cuando mencioné que en el camino del shravaka la disciplina consiste en observar 250 votos, es posible que acá no haya ninguna persona a la que le interese ese camino. Cuando explico que por el contrario al sendero del mahayana se puede ingresar sin cambiar nuestra propia condición actual, quizás la gran mayoría se sentiría más atraída por este camino.

P: *¿Es frecuente que un occidental pueda llegar al final de alguno de estos caminos?*

R: si realmente se practica el sendero no hay ninguna diferencia entre un tibetano y un occidental. Un tibetano no es mejor ni un occidental peor para llevarlo a cabo, ya que Buda no enseñó el Dharma solamente para los orientales. Si un occidental no está en el sendero no le será posible descubrir la naturaleza absoluta de un día para el otro. Tampoco un tibetano podrá prescindir del sendero para lograrlo. Si están transitando el sendero, occidental y tibetano son verdaderamente iguales.

Yo he observado que los occidentales son muy inteligentes. Prueba de eso es que pueden producir aviones y cohetes y todo el progreso que se ve en esta época. No quiero decir con eso que solamente los occidentales son muy inteligentes, ya que también entre los orientales se encuentran personas con esas cualidades. Sin embargo, en general a los occidentales se los considera de esa manera. Hace días que estoy acá y he recibido muchas preguntas. Aunque algunas son normales, encuentro que otras demuestran mucha inteligencia en las personas que las hacen. Por eso pienso que si practican el Dharma ustedes nos podrán superar. Estoy anotando las preguntas que me hacen porque me interesará revisarlas más adelante.

P: *¿Cuando se elimina el ego, se eliminan el sufrimiento y el placer?*

R: la eliminación del sufrimiento se define como felicidad. Si tenemos una herida que nos causa dolor, cuando ésta se ha curado no hay más dolor y tenemos bienestar. Cuando tenemos hambre sufrimos, pero al saciarlo nos sentimos bien.

P: *¿Qué implica para los occidentales hacer determinados votos, hasta los más simples como no matar? ¿Cómo los podemos asociar, por ejemplo, con irnos a vivir a un lugar en donde hay una guerra y se envía a un chico a pelear? ¿Hay que transgredir las leyes del país?*

R: verdaderamente su pregunta es muy práctica. En Tíbet, y en muchos otros países orientales budistas, a un monje no se lo obliga a pelear en la guerra. En Occidente es como usted dice; es posible que una persona esté obligada a ir. En ese caso, lo mejor es tratar de encontrar una forma para evitarlo. Pero si se agotan todas las posibilidades y uno debe ir a la guerra, pienso que la acción negativa es de menor intensidad, ya que uno está peleando obligado por alguien que está en una posición de poder y no porque desea matar.

P: *o sea que las leyes de la comunidad donde uno vive deben ser respetadas.*

R: no hay otra opción. Eso depende también de cada país. Por ejemplo en Tailandia, que es un país budista, cuando uno es un monje entra en un nivel tradicionalmente respetado.

P: *nosotros, que todavía tenemos la fijación del yo, experimentamos cosas que son desagradables y otras placenteras como, por ejemplo, ver una buena película u oler un perfume. En cuanto a la persona que logró realizar la inexistencia del yo, se entiende que no tenga negatividades. ¿Pero qué sucede con el estímulo de algo exterior? ¿En el caso del perfume, no siente su olor, no le llama la atención, es lo mismo que esté allí o no?*

R: para alguien que ha llegado a la verdadera realización del no ego, los fenómenos del mundo exterior no cesan sino que

continúan siendo percibidos. Pero aunque son percibidos no perjudican, porque la persona conoce la esencia de lo que percibe. Su percepción es similar a la de un mago que conjura una visión de elefantes y caballos frente al público. El público toma esa visión como real, siente miedo, placer, etc. Pero el mago no reacciona emocionalmente ante esa visión porque sabe que es ilusoria.

P: *¿El concepto de la no existencia del yo es algo similar a separar totalmente el cuerpo del pensamiento? Si todas las sensaciones se toman como algo inexistente, ¿el cuerpo también vendría a ser algo que no existe? ¿El yo está totalmente separado del cuerpo?*

R: cuando uno tiene la realización del no ego, eso no significa que el cuerpo se destruye. Sólo quiere decir que entonces ve que no existe un yo separado del cuerpo, de las sensaciones, y de los demás skandas. Por ejemplo, aunque Buda Shakyamuni llegó a la budidad y había eliminado la fijación en el yo, tenía cuerpo.

P: *¿Es más fácil lograr superar la idea del yo para alguien que vive sencillamente, alejado de las cosas o de lugares donde puede haber más conocimientos? En el caso de ser más fácil, ¿es más meritorio superar el yo para esa persona que para otra que lo logra viviendo en un lugar como éste?*

R: irse a un lugar aislado no significa que se logrará la realización. Pájaros y animales silvestres viven en lugares aislados pero no conocen la verdad del no ego. Asimismo, permanecer solo en una ciudad tampoco es condición suficiente para la realización. Para meditar en la verdad del no ego se aconseja retirarse a un lugar

aislado, tener pocos deseos y estar satisfecho con lo que se tiene. Pero estas son condiciones secundarias y no la causa principal de la realización. Cualquier persona que llega a esta realización se libera, independientemente del lugar o condiciones en que lo logra. La liberación es la misma para el que la logra a través de su vida sencilla o para el que lo hace viviendo dentro del bullicio. En una familia puede haber un miembro que se libera mientras que su hermano continúa en el samsara, y sin embargo ambos provienen de la misma familia.

P: *¿El altruismo se practica desde el comienzo del sendero o luego de haber logrado la liberación?*

R: se debe practicar el altruismo desde el comienzo del sendero. Para llegar a la budidad es necesario completar lo que se conoce como las dos acumulaciones: mérito y sabiduría. La primera acumulación consiste en acciones positivas que están dirigidas al bien de los demás. Como hemos visto, el shravaka no logra llegar a la realización total de la budidad debido a que no ha cultivado principalmente el altruismo. Luego de practicar el altruismo el shravaka llega a la budidad.

P: *si uno busca solamente su liberación, está todavía muy aferrado a su yo.*

R: mientras está en el sendero está preocupado por el yo, tiene la fijación del yo. Cuando llega al fruto de ese sendero ve que ese yo no existe.

PRATYEKABUDA

*Sólo teoría no sirve; la práctica es también necesaria.
Es como una vela, que aunque tenga cera y mecha,
si no se la enciende no arderá.*

Hoy en día en Occidente se cree que los tres yanas del budismo son caminos independientes que no tienen relación entre sí. También sucede que algunos practicantes del mahayana estiman que no tienen ninguna necesidad del hinayana. Por su parte, los practicantes del hinayana piensan que no están facultados para practicar las enseñanzas del mahayana. Por todo eso pienso que es importante explicar el tema de los tres yanas. Por otra parte, a veces se cree que el budismo tibetano no es realmente budismo, sino lamaísmo. Muchas personas me han preguntado sobre este punto. No es absurdo pensar de ese modo. Aunque el budismo se propagó inicialmente en la India, cuando su influencia en ese país comenzó a disminuir se trasladó al Tíbet. Como allí tuvo una enorme difusión es normal que se piense que el budismo del Tíbet sea lamaísmo.

El budismo tibetano comenzó con la traducción al idioma tibetano de las enseñanzas budistas de la India, que

estaban escritas en sánscrito. Esa labor la llevaron a cabo muchos traductores tibetanos, llamados Lotsawas. Lo que uno traducía, lo verificaban todos varias veces hasta lograr una traducción perfecta. Eso no lo podría corroborar una persona que conozca sólo uno de los dos idiomas. Pero hoy en día en la India, eruditos del sánscrito que saben tibetano, y tibetanos que saben sánscrito, coinciden en afirmar que las traducciones son excelentes.

Aunque las enseñanzas ya estaban traducidas al tibetano, muchas personas siguieron viajando a la India para estudiar durante años con los eruditos llamados “panditas” en ese país. Esos estudiosos, luego de retornar a Tíbet, escribían tratados (sastras) sobre las enseñanzas. En Tíbet había mucha gente que desde temprana edad dedicaba su vida al estudio exhaustivo del Dharma. Para que una persona se convirtiera en erudito no bastaba con que estudiara por su propia cuenta, en su casa, sino que además debía enfrentarse a las preguntas de varios miles de eruditos y responderlas correctamente. De ese modo corregía su comprensión. Hubo eruditos que escribieron más de doscientos libros en el transcurso de su vida. Algunos no escribían los libros con su propia mano, sino que dictaban simultáneamente distintos libros a cinco secretarios. Los libros llegaban a todos los pueblos del Tíbet, y eran refutados por otros eruditos que a su vez componían libros a tal efecto. De esa manera se lograban tratados de gran precisión.

Otras personas, por el contrario, se dedicaban a la práctica. Desde corta edad permanecían cerca de su guru,

recibían instrucciones, las integraban a su mente y consagraban toda su vida a practicar. Al practicar de ese modo, no sólo uno, sino un inmenso número de practicantes llegó a obtener grados elevados de realización, alcanzando el nivel de siddha. Estos siddhas podían hacer milagros, y sus percepciones sobrenaturales se manifestaban sin obstáculo.

En síntesis, el budismo tibetano comenzó con la traducción del budismo de la India realizada por los Lotsawas. Los eruditos lograron su conocimiento en base al estudio de esos textos. Los meditadores los pusieron en práctica, y de entre ellos surgieron verdaderos siddhas.

Es decir que los textos de budismo tibetano fueron el fruto de minuciosas verificaciones, y no una doctrina propia de los lamas, llamada lamaísmo, que los tibetanos elaboraron por su cuenta. Asimismo, los grandes panditas de la India siempre basaron sus trabajos en lo enseñado por Buda, y el budismo de la India tampoco fue creación propia. Entonces, se trate del budismo difundido en la India o del budismo difundido en el Tíbet, ambos tienen un mismo origen: Buda Shakyamuni. Y lo que Buda enseñó no fueron normas que pensó que sería bueno instituir, sino que señaló lo que él experimentó directamente a través de su práctica.

La enseñanza de Buda se practicó en el Tíbet bajo la comprensión de que es una sola enseñanza, sin incompatibilidades entre shravakayana, pratyekabudayana y mahayana. A la luz de esta comprensión, se considera a lo expresado en los textos

correspondientes a estas tres escuelas como instrucciones de práctica. Como las enseñanzas de los diversos textos están incluidas dentro de las instrucciones de práctica, uno tiene un fácil acceso a la realización de la sabiduría de Buda. Debido a eso, cuando uno practica las negatividades van disminuyendo naturalmente. Estos son cuatro puntos muy importantes:

1) La comprensión de que las enseñanzas del Buda no son incompatibles entre sí.

2) Luego de comprender que las enseñanzas no se contradicen, todos los textos fundamentales se convierten en instrucciones. Es decir que no pensamos que las enseñanzas están constituidas por algunas partes que adoptamos porque son buenas y por otras que desechamos porque son malas, sino que las consideramos a todas como instrucciones. Todo lo que se encuentra en los sutras y los tantras surge como instrucciones que benefician a nuestra mente.

3) Así obtenemos fácilmente la sabiduría de Buda. Cuando lo anterior sucede, comprendemos el verdadero sentido de las palabras de Buda y conocemos su sabiduría.

4) Finalmente, al completar los tres puntos anteriores, nuestras negatividades disminuyen por sí mismas sin necesidad de bloquearlas deliberadamente.

Todos los innumerables lamas del pasado sostenían que si uno practica el Dharma, la forma de hacerlo es la indicada en estos cuatro puntos.

Estudiemos ahora con más detalle estos cuatro puntos.

1) Veamos por qué las enseñanzas no son contradictorias entre sí. ¿Qué queremos decir con contradictorio o incompatible? Por ejemplo, agua y fuego son incompatibles: el fuego es caliente, y el agua es fría. Si dijéramos entonces que las enseñanzas del shravaka son como agua y fuego con respecto a las del mahayana, entonces serían contradictorias. Si en el sendero del shravaka se admitiera la existencia del yo y en el del mahayana se afirmara que el yo no existe, ambas enseñanzas serían contradictorias.

Pero cuando se habla de los yananas no se está diciendo eso. Sólo se dice que las diferencias entre ellos dependen de que la persona pueda tener la realización de su mente o no. Por ejemplo, un shravaka puede conocer la falta de entidad de su persona pero no la del mundo fenoménico. Un pratyekabuda no solo conoce la falta de entidad de su persona, sino que también puede llegar a comprender a medias la falta de entidad del mundo fenoménico. La persona del mahayana tiene la realización de la falta de entidad, o ego, en la persona y en el mundo fenoménico. Pero en realidad, los tres coinciden en la realización de que la verdadera naturaleza carece de entidad. Entonces no hay contradicción; solo hay una distinta capacidad de realización. Desde el momento en que una persona es budista acepta que la naturaleza de las cosas es vacua y carente de entidad. Todos lo afirman. Las diferencias residen solamente en la capacidad personal de poder tener esa realización. Por lo tanto, considerando el punto de vista filosófico, no hay incompatibilidad.

Tampoco hay contradicciones en cuanto a la meditación. Por ejemplo, tal como vimos antes, un shravaka medita en los dieciséis aspectos de las Cuatro Nobles Verdades. Un pratyekabuda, además de meditar sobre lo anterior, lo hace sobre los Doce Factores Interdependientes. En el mahayana, además de las dos meditaciones anteriores se practican los Treinta y Siete Tópicos del Bodhisatva. No se dice que el mahayana no necesita meditar en las Cuatro Nobles Verdades o en los Doce Factores Interdependientes, y que sólo practica los treinta y siete tópicos. No podemos analizar todas estas prácticas ya que son muy extensas. Sin embargo, podemos recalcar que como las prácticas pertenecientes a un yana incluyen las del anterior, no son incompatibles. O sea que tampoco encontramos contradicciones en cuanto a la meditación.

Lo mismo sucede con la conducta, el comportamiento. Ya vimos que un monje shravaka debe cumplir muchos votos. Un pratyekabuda también debe observar los compromisos correspondientes a su ordenación. En el mahayana se observan tres disciplinas: cumplir con los votos de ordenación, practicar acciones positivas y beneficiar a los seres. La primera disciplina coincide con la de los dos yanas anteriores, es decir que es necesaria. A esta disciplina se le añaden las dos restantes correspondientes al mahayana. Esto es análogo a tomar té al cual se le añade leche y azúcar. No es que uno toma sólo té, otro sólo leche y otro sólo azúcar.

Entonces, la manera de comprender que todas las enseñanzas son compatibles es basarse en la no contradicción del punto de vista, meditación y conducta correspondientes a los tres yanas.

2) ¿Qué significa que las enseñanzas fundamentales de todos los textos se convierten en instrucciones? Los textos del shravaka explican solamente la inexistencia del ego en la persona. Por lo tanto, estos textos sirven para lograr esa realización. Un pratyekabuda no solo reflexiona en estos textos sino que además llega a comprender a medias la falta de entidad en los fenómenos. Los textos del mahayana conducen a la realización total de la falta de entidad en la persona y en los fenómenos. Además enseñan sobre el amor, la compasión y el altruismo en la búsqueda de la iluminación.

Es similar al progreso de un alumno en el colegio. Luego de saber lo que el maestro le enseñó en el primer grado pasa al segundo y sigue con el tercero. Sólo se trata entonces de ir aumentando el nivel de conocimiento. Asimismo, todo lo que se enseña en los tres yantras se debe aprender; no es que se deban aprender algunas enseñanzas e ignorar las otras.

3) En cuanto a que así se accede sin dificultades a la mente búdica, eso se comprende al considerar que Buda enseñó los tres yantras, adecuados a tres tipos de personas, para guiar gradualmente a todos a la budidad. Cuando Buda giró por primera vez la rueda del Dharma, enseñó sólo sobre las Cuatro Nobles Verdades. En esa instancia habló poco sobre la vacuidad. En el segundo giro, relacionado con la falta de características propias en toda la existencia, enseñó que todos los fenómenos –tanto las formas exteriores como la conciencia– son vacuos. En el tercer giro, enseñó sobre la esencia búdica en todos los seres, sugatagarbha, y la unión indivisible de claridad y vacuidad.

Si no se supiera cómo fueron las cosas, tal como lo he explicado, podrían surgir dudas con respecto a la forma de enseñar de Buda: primero no enseñó sobre la vacuidad, luego sí lo hizo, y finalmente incluyó el aspecto de claridad. Como enseñó los tres caminos de acuerdo a los tres tipos de personas, cuando se practican se llega a la realización de la budidad. Por eso, que Buda haya dado sus enseñanzas en forma de tres yanás tiene una finalidad muy importante. Cuando un paciente necesita una operación, primero el médico debe fortalecer su cuerpo; no podría operar en un cuerpo demasiado débil porque el paciente correría el riesgo de morir. Buda debía enseñar la vacuidad, ya que de otra manera no se podría cortar la raíz del samsara. Pero si primero no fortalecía al individuo, este podría atemorizarse ante esa verdad y alejarse del sendero.

Durante mis clases y entrevistas personales, he podido recoger cierta experiencia a este respecto. Algunas personas me piden que enseñe tonglen, la meditación de intercambio de felicidad por sufrimiento, porque les resulta muy beneficioso. Otros dicen que prefieren recibir enseñanzas para meditar sobre la vacuidad. Otros me dicen que no se sienten cómodos con la práctica de observar la naturaleza de la mente o meditar sobre la vacuidad. Entonces se comprende que Buda haya enseñado de acuerdo a la capacidad de las personas.

La particularidad de las enseñanzas del Buda es la de adecuar las enseñanzas a cada individuo para que ingrese en el sendero y las ponga en práctica. El budismo no se dirige a todos por igual indicando una sola práctica.

4) ¿Qué significa que las negatividades desaparecen por sí mismas? Por ejemplo, un shravaka que ha practicado las enseñanzas de su sendero llega a la realización de la inexistencia de ego en su persona. Esta realización automáticamente elimina sus emociones negativas. Cuando una persona del mahayana descubre la inexistencia de los dos tipos de entidad, sus emociones negativas también desaparecen por la fuerza de esa realización.

Para practicar el budismo es necesario comprender estos cuatro puntos.

Continuemos ahora con el análisis del vehículo del pratyekabuda, el pratyekabudayana. Primero consideremos, como en el caso del shravaka, la esencia de un pratyekabuda, la de su nombre y los del sendero.

Pratyekabuda en tibetano se dice rang-sangye. “Sangye” es buda, un iluminado, del cual hay dos niveles. Uno es que ha eliminado los dos velos –el de las emociones negativas y el de las concepciones primitivas sobre la realidad– y ha llegado a la total liberación, y el otro es que sólo los ha eliminado parcialmente. “Rang” significa uno mismo, yo. Al decir rang-sangye, algunas personas creen que significa iluminado por sí mismo, sin haber necesitado en absoluto la guía de un maestro. Pero no es así.

Un pratyekabuda es alguien que ha llegado a su última vida. En la vida anterior estudió y practicó con un maestro los textos de este sendero. Como esa preparación no fue suficiente para iluminarse en esa misma vida, renace. Si está destinado

a alcanzar el estado de pratyekabuda, debido a las fuertes tendencias generadas por su estudio anterior, medita sin necesidad de un maestro y se ilumina. Por eso se lo llama iluminado por sí mismo, o aquel que ha llegado a su última vida. Si bien en esa vida no siguió a un maestro, su sendero comenzó en una vida anterior bajo la guía de un maestro.

Un pratyekabuda tiene la realización de la falta de entidad en la persona. También, con respecto a los fenómenos, logra conocer la falta de entidad en el objeto, pero todavía queda aferrado a la existencia real de la conciencia instantánea, el sujeto. Es decir que un pratyekabuda llega a conocer a medias la falta de entidad de los fenómenos. A partir de esas realizaciones alcanza el fruto de su sendero, la iluminación de un pratyekabuda. Así es la esencia de un pratyekabuda.

En cuanto a la definición de su nombre, el pratyekabuda es alguien que piensa solamente en su propio (pratyeka) beneficio y no en el de los demás. Por sí mismo (pratyeka) medita en los doce factores interdependientes y alcanza el estado de iluminación (buda). Por eso se le da el nombre de pratyekabuda.

Veamos los aspectos distintivos de este sendero.

- a) Acceso
- b) Punto de vista
- c) Disciplina
- d) Meditación
- e) Conducta
- f) Fruto

a) Acceso

¿Cómo es que esta persona que está en su última vida percibe la verdad absoluta? Lo logra por medio de la meditación en los doce factores interdependientes. De esa manera llega a la realización de la verdad absoluta.

Veamos cómo llega a liberarse por medio de la meditación en los doce factores. Si clasificamos a las personas de acuerdo a sus capacidades en inferior, intermedia y superior, un pratyekabuda corresponde al nivel intermedio. Por lo tanto su inteligencia es bastante aguda. Por ejemplo, si va a un cementerio y encuentra huesos remanentes de una cremación, por la fuerza de sus tendencias hacia el Dharma y por su inteligencia comienza a indagar.

Reflexiona, entonces, que esos restos provienen de la muerte; la muerte a su vez se origina en el nacimiento, ya que sin haber nacido no habría muerte; el nacimiento se origina en la existencia samsárica; la existencia se origina en el deseo; y así va comprendiendo la cadena de los doce eslabones de generación interdependiente en forma invertida, hasta llegar a la ignorancia, que es el primer factor. Entonces comprende que la ignorancia, constituida por la fijación egoica, es la raíz del samsara. Al eliminar la fijación egoica se elimina el impulso, el segundo factor. Al eliminar el impulso se elimina la conciencia, el tercero, y siguiendo ese procedimiento se llega hasta el último factor, envejecimiento y muerte.

Entonces, ¿cómo se ingresa al sendero del pratyekabuda? El acceso a este sendero es la ley de los doce factores interdependientes.

b) Punto de vista

Como vimos, un shravaka alcanza la realización completa del no ego en la persona. En cuanto a los fenómenos, en el nivel absoluto asevera la existencia de la partícula indivisible en el objeto y la de la conciencia instantánea en el sujeto. No ha podido ver que no hay nada, tanto en el objeto como en el sujeto, que tenga existencia concreta.

Un pratyekabuda tiene la misma realización que un shravaka en cuanto al carácter de entidad en la persona. En lo fenoménico, llega a comprender que la partícula indivisible en el objeto no tiene existencia concreta. Sin embargo, continúa fijado a la existencia concreta del instante de conciencia que constituye al sujeto, la mente que se aferra al objeto. Es decir que aunque lo que se requiere es ver la inexistencia de ambos tipos de entidad –de la persona y de los fenómenos– el pratyekabuda alcanza a completar sólo una y media.

Este es, sucintamente, el punto de vista de un pratyekabuda.

c) Disciplina

La disciplina es la misma que la del shravaka: los siete u ocho tipos de ordenaciones correspondientes a la liberación individual (pratimoksha). La principal es la ordenación de bhikshu que, al igual que la del shravaka, incluye 253 votos.

d) Meditación

Al igual que el shravaka, el pratyekabuda también medita en los dieciséis aspectos de las Cuatro Nobles Verdades. Además medita en la ley de los doce factores interdependientes, recorriéndola en sentido inverso y directo. Ya nos hemos referido a este proceso pero sólo en un nivel teórico que, por sí mismo, no alcanza para beneficiar totalmente. Se requiere, asimismo, meditar en él para tener la experiencia directa en la propia mente. Si yo dijera que adentro de una casa con ventanas cerradas hay una jarra, eso es fácil de entender. Pero aunque sepamos que la jarra está allí no la estamos viendo directamente. Sólo la teoría no alcanza; la práctica también es necesaria. Para ver la jarra bastaría con abrir un poco una ventana para que entre luz. Si abriéramos un poco más, entraría más luz. Lo mismo sucede con la meditación; cuanto más progrese, más convicción tendremos. Por ejemplo, yo he estudiado la ley de los doce factores interdependientes y, aunque no sé mucho acerca de su significado, puedo decir que algo sé. Sin embargo, la comprensión teórica no es suficiente ya que aún sigo deambulando en el samsara.

e) Conducta

La conducta de un pratyekabuda no es tan extensa como la de un bodhisatva que debe practicar, entre otras, las seis paramitas. Principalmente, enseña el Dharma a otros seres. Sin embargo, no lo enseña mayormente en forma oral, sino que lo hace por medios físicos, a través de milagros.

Hay dos tipos de pratyekabudas, personas que han alcanzado el fruto del sendero. Uno se denomina “pratyekabuda

tipo rinoceronte” y el otro “pratyekabuda comunitario”. El primero, iluminado por sí mismo, permanece siempre solo sin relacionarse con ninguna otra persona. El segundo permanece siempre con otros pratyekabudas, pero no se relaciona mucho con otras personas.

f) Fruto

Luego de que una persona obtuvo el fruto de este sendero, el nivel de pratyekabuda, Buda envía un rayo de luz compasiva, manifestándose frente a él y diciéndole que aún no ha podido ver la inexistencia de los dos tipos de entidad. Asimismo, le recuerda que haberse dedicado solamente al beneficio propio, sin practicar ampliamente el altruismo, no fue suficiente. Entonces el pratyekabuda ingresa en el sendero del mahayana y continúa evolucionando hacia la budidad.

Es decir que en última instancia hay solamente un yana. No es posible que una persona que ha llegado a pratyekabuda no continúe el sendero hasta llegar a la total budidad. Una semilla bien plantada, con adecuado riego y demás condiciones, florece naturalmente cuando sale el sol. De la misma manera una persona que obtuvo el fruto de pratyekabuda, a través de la compasiva influencia espiritual de Buda entra en el sendero del mahayana, y se convertirá inevitablemente en un buda. Es imposible que se quede para siempre en el estado de pratyekabuda.

Hemos completado un análisis sucinto del sendero del pratyekabuda, en el contexto del estudio de los tres yanás, hasta llegar a la budidad. Gracias.

Pregunta: *se habló de tres yanas pero sin mencionar el vajrayana.*

Rinpoche: el mahayana está constituido por dos yanas: el bodhisatvayana y el vajrayana. El vajrayana posee muchos métodos especiales, con pocas dificultades, que sirven para acelerar el sendero para la persona de facultades superiores.

P: *¿Por qué es el altruismo el camino que completa la realización de la inexistencia del mundo fenoménico?*

R: es la búsqueda de la liberación para beneficio de todos los seres. Hay dos tipos de bodhicitta: el relativo y el absoluto. El bodhicitta absoluto es la realización de la inexistencia del yo. El bodhicitta relativo es el trabajo altruista para beneficiar a todos los demás. Según la tradición del camino medio, madhyamika, para ver la inexistencia de entidad en el mundo fenoménico se requiere lógica para esclarecer y meditación para ver directamente. El altruismo se necesita para lograr la total realización de la vacuidad porque compasión y vacuidad están indivisiblemente unidas. En la esencia de la mente compasión y vacuidad son una unidad.

P: *¿Solamente por medio de la meditación progresiva se puede llegar a la comprensión de la vacuidad y a la obtención de siddhis de tipo superior, o estos últimos resultan del grado de avance de vidas anteriores?*

R: el budismo dice que solamente se logra a través de la meditación. Por ejemplo, como hemos visto en el caso del pratyekabuda, aunque éste tiene fuertes propensiones de la vida anterior para el conocimiento de los doce factores interdependientes y los dieciséis aspectos de las Cuatro Nobles Verdades, si en esta vida

no medita no logrará iluminarse. Por ejemplo, una vela tiene cera y mecha y con estas condiciones está lista para arder. Pero si no se la enciende no arderá.

P: *¿Los siddhis son un fin en sí mismos o son el resultado de la iluminación?*

Traductor: *¿A qué siddhis se refiere?*

P: *a los poderes maravillosos: videncia, etcétera.*

R: si pensamos que practicamos el Dharma para lograr clarividencia y la capacidad de hacer milagros, estamos equivocados. Sin embargo, al practicar el estadio meditativo de shine (calma mental) y laktong (visión superior) integrados, estas cualidades surgen como subproductos de la práctica. Nosotros consideramos que estos logros son pequeños y no les damos mucha importancia. Por ejemplo, Gampopa era un discípulo de Milarepa que podía permanecer absorto en meditación trece o catorce días sin tener absolutamente ninguna interrupción por causa de pensamientos. A veces podía ver a través de montañas y otras sentía su cuerpo tan liviano que podía moverse sin obstáculos; podía manifestar estos y otros milagros. Cuando le contó estas experiencias a Milarepa, éste le dijo: “No te confundas con estos poderes porque son algo pequeño. En el budismo no se trata de lograr clarividencia o hacer milagros. El objetivo es despejar los velos que cubren la naturaleza de tu mente y alcanzar la budidad”.

P: *¿Todos los que llegan a la liberación tienen siddhis?*

R: sí. Desde el arhat, el shravaka iluminado, en adelante, todos los iluminados los poseen. Es más, los tres niveles de realización

inmediatamente precedentes al de arhat –ingresado en la corriente, retornado una vez y sin retorno– también pueden manifestar milagros extraordinarios.

P: *nosotros, no teniendo la posibilidad de un maestro permanente, ¿cómo vamos a llegar a estos estados?*

R: el maestro exterior en este momento soy yo, pero está también el maestro interior. Del maestro interior uno nunca se separa. Nuestro maestro es Buda Shakyamuni, pero hace 2546 años que murió, y sin embargo muchos continúan alcanzando el nivel de siddha. Aunque tengamos un maestro con nosotros, si no hacemos las prácticas que él nos da no hay nada que ese maestro pueda hacer.

El maestro interno está constituido por la presencia mental y la cognición. La presencia mental hace que no olvidemos lo que debemos evitar y adoptar. Aunque sea el maestro el que indica lo que hay que evitar y adoptar, no es algo que él haya creado sino que proviene de Buda. La cognición consiste en examinar constantemente nuestro cuerpo, voz y mente. Por ejemplo, cuando se medita la cognición es aquello que observa si surgió un pensamiento o no. En el estado de quietud la cognición es lo que ve qué movimiento de pensamiento surge, o cómo se vuelve a la quietud desde el movimiento. Si no tenemos presencia y cognición, no lograremos ni la base, ni el sendero, ni el fruto. Es por eso que pienso que primero tenemos que conocer las enseñanzas, porque es bueno hacerlo. Después de conocerlas bien

hay que ponerlas en práctica. Entonces, que haya un maestro físico con nosotros o no, es otra cuestión.

P: *¿Con respecto a la toma de refugio, quiénes están en condiciones de hacerlo?*

R: estoy muy contento de que me haga esta pregunta relativa a la toma de refugio. Mucha gente me ha preguntado sobre el refugio y muchos otros me han dicho que desean tomarlo. Se debe empezar por tener confianza en la enseñanza de Buda. Cuando eso sucede, y se piensa que este es un buen sendero al que se quiere ingresar, se toma el compromiso de hacerlo. Si hay personas que están pensando en tomar refugio, pienso que no es imprescindible hacerlo ahora. Cuando tomamos refugio nos comprometemos a practicar el Dharma hasta la muerte. Si después de un tiempo pensamos que nos hemos equivocado y lo abandonamos, estaremos rompiendo el compromiso. Por ejemplo, si yo, que soy tibetano, deseara venir a vivir a la Argentina, tendría que cumplir con las costumbres y leyes de este país. Pero ahora, antes de instalarme aquí, es el momento para evaluar si hacerlo sería una buena decisión. Si uno está convencido de que no hay nada engañoso en el Dharma y desea entrar, no hay ningún problema en hacerlo.

Buda dijo que las personas son libres de practicar cualquier religión. No obstante, si después de hacernos budistas despreciamos a cualquier otra religión, cometeremos una grave trasgresión. Al tomar el compromiso del refugio e ingresar al sendero budista debemos poner en práctica lo que allí se enseña.

No está permitido despreciar a las otras religiones. Por eso la gente que quiere tomar refugio tiene que comprobar bien si es eso lo que quiere hacer.

P: *¿Qué peso tiene la toma de refugio como para formalizar delante de otros lo que uno hace, si en definitiva lo que pesa es lo que yo haga cuando no me vean?*

R: sin tomar refugio uno accede a ciertas enseñanzas generales, como lo que estamos viendo ahora y lo que vimos en los retiros. Pero si uno no siente realmente una confianza definitiva en el sendero, no podrá acceder a las prácticas del vajrayana. De todos modos las prácticas que hemos visto hasta ahora sin duda van a beneficiar.

P: *¿Sería análogo a que a uno le den un arma pero antes jure que le dará buen uso?*

R: sí, es bastante parecido a ese ejemplo. Las prácticas especiales del budismo no se dan al que no ha tomado refugio. En realidad si no tomamos refugio lo que sucede es que todavía no tenemos una confianza completa. En ese caso, si no estamos convencidos, aunque nos enseñen el Dharma no nos será útil. Es como cuando un médico le receta cierta medicación a un enfermo. Si el paciente no le tiene confianza puede ser que tome los remedios una vez y después los deje, en cuyo caso los remedios se habrían desperdiciado y no habrían servido de nada.

P: *usted dijo que todos los seres son esencialmente budas. ¿Eso significa que todos los seres, inevitablemente, van a llegar a ser budas?*

R: si practican llegarán a ser budas. De lo contrario no lo lograrán.

P: *¿Qué oportunidad tiene una hormiga?*

R: no tiene oportunidad. Al compararnos con ella comprendemos la oportunidad que tenemos como seres humanos con todas las condiciones favorables, tan difíciles de alcanzar. Cuando reflexionamos así, estamos practicando una de las reflexiones indicadas en el budismo: la dificultad de lograr un cuerpo humano dotado de todas las condiciones favorables para la iluminación. Por ejemplo, si en el verano sacamos todas las cosas de esta habitación y miramos debajo del piso, en la tierra, encontraremos más hormigas que toda la población de la Argentina.

P: *¿Por qué tengo yo esa oportunidad y hay otro ser que no la tiene?*

R: en el budismo siempre le echamos la culpa al karma . Para nosotros es muy fácil enseñar: todo es karma.

P: *¿Es la vida el único estadio en que el ser puede crecer, evolucionar?*

R: es muy conveniente, porque cuando uno está vivo puede recibir indicaciones de un maestro, puede hablar con otros, puede recibir la transmisión de enseñanzas. Cuando uno está muerto no puede recibir indicaciones de los demás. Creo que por medio del ejemplo siguiente se comprenderá fácilmente. Si yo me acerco cuando usted está durmiendo y le leo un texto entero de budismo, no escuchará nada de lo que leo.

P: *¿El compromiso del refugio incide en algo en la alimentación, las drogas, las bebidas alcohólicas, etcétera?*

R: eso es algo que no corresponde al compromiso del refugio.

Principalmente nos comprometemos: con respecto a Buda, a tomarlo como nuestro refugio durante esta vida; con respecto al Dharma, a abstenernos de dañar física, verbal o mentalmente a otros seres; y con respecto al Sangha, la comunidad, a actuar de acuerdo a cómo lo hace la comunidad budista. En este compromiso no se especifica ninguna restricción respecto del alcohol o el tabaco.

El 95% de la población del Tíbet era budista, es decir que habían tomado los votos de refugio. Había muchos que tomaban más alcohol que ustedes, pero de hecho eran budistas. La restricción con respecto al alcohol, drogas, etcétera, es un compromiso que se toma aparte, voluntariamente, como una disciplina moral, tal cual hemos mencionado.

A mí me da la impresión de que el budismo es bastante fácil de seguir, no es algo que nos aprisione. Por ejemplo, yo soy un monje porque he tomado los votos correspondientes. Pero si quisiera dejar de ser monje porque sintiera que no puedo mantener los votos, los podría devolver sin que ello signifique una falta. Si quebrantara los votos mientras mantengo la ordenación, eso sí constituiría una falta. Sin embargo el refugio no se puede abandonar de esa manera. La única restricción incluida en el compromiso del refugio es la de abstenerse de dañar deliberadamente a los demás seres: herir física o verbalmente, o tener pensamientos de maldad. Estas son las únicas restricciones que implica tomar refugio. El compromiso no obliga a vestir de determinada manera u observar ciertas reglas alimentarias.

BODHISATVA

*Buda dijo que no hay diferencia entre los fenómenos
que percibimos despiertos y los que percibimos
durante el sueño.*

Yana significa vehículo, como si fuera un caballo. Es algo que nos transporta de un lugar a otro: el sendero, o la montura, que nos traslada del samsara al nirvana. Por ejemplo, basado en el yana del shravaka se llega a obtener el fruto de ese sendero. Lo mismo sucede con el pratyekabudayana y con el mahayana.

El mahayana difiere del hinayana en que tanto su visión, como su práctica y fruto, son inmensamente más vastos. No sólo eso, sino que el mahayana, que es el yana del bodhisatva, es un sendero agradable para transitar. Eso se debe a que las prácticas del mahayana no son posibles a menos que estén gobernadas por el amor y la compasión, y la esencia de éstos es intensa paz y alegría. También en el fruto hay bienestar, porque el fruto del mahayana implica no sólo liberarse del estado samsárico condicionado por causa y efecto, sino además no instalarse en el nirvana pasivo del hinayana. Este fruto trasciende ambos niveles.

Por lo tanto, como el sendero es placentero y el fruto es bueno, los deberíamos experimentar. Sea quien fuere, a todos nos gusta tener lo mejor. Creo, entonces, que lo mejor sería que todos practicáramos el sendero del bodhisatva. Pero eso no significa que por hacer las prácticas del mahayana debamos ignorar las del shravaka o las del pratyekabuda. El vehículo menor se transforma en un compañero del vehículo mayor. He explicado esto varias veces en nuestras reuniones. Lo que se requiere es que la persona pueda poner en práctica las enseñanzas de ambos senderos, las del hinayana y las del mahayana. Si no se comprende así se puede llegar a pensar que el mahayana y el hinayana son senderos distintos que llevan a lugares también distintos. Y no es así. El objetivo final del budismo es eliminar el sufrimiento, la estructura samsárica de causa y efecto, y alcanzar la liberación del nirvana. Una misma persona debe ser capaz de practicar todas las enseñanzas que impartió Buda sin que por eso haya incompatibilidades.

Hay una historia que ilustra este punto. En el siglo XI d.C., el budismo sufrió grandes adversidades en el Tíbet. El rey de la provincia occidental del Tíbet se llamaba Yeshe Oed. Este rey quiso remediar la destrucción del budismo en Tíbet, y para ello decidió invitar de la India a un auténtico maestro. Después de muchas tratativas, finalmente invitó a Jowoje Palden , un pandita de inmenso renombre en la India. Debido a las circunstancias, Yeshe Oed decidió sacrificar su vida para que Atisha pudiera ir al Tíbet. En realidad, esta es una historia muy larga pero no es necesario contarla ahora en detalle.

Finalmente, Atisha pudo llegar al Tíbet. Allí encontró a Lotsawa Rinchen Zangpo, un traductor de gran erudición y capacidad que traducía textos budistas del sánscrito al tibetano. Atisha le hizo muchas preguntas a Rinchen Zangpo sobre los sutras y tantras. No hubo ninguna pregunta que Rinchen Zangpo no pudiera responder. Entonces Atisha dijo: “¿Para qué me han traído a mí desde la India si en Tíbet está usted, que es una persona tan erudita?” Al final, le formuló una última pregunta: “Usted tiene un gran conocimiento teórico. Ahora bien, ¿cómo debe hacer una persona para poner en práctica todas esas enseñanzas?” El traductor respondió: “El que está en el hinayana debe hacer las prácticas del hinayana. El que está en el mahayana pondrá en práctica las del mahayana y el tántrico deberá practicar las enseñanzas del tantra. Cada uno debe practicar lo que corresponde a su escuela.” Entonces, Atisha dijo: “Ahora sé que era necesario que yo viniera. Usted posee un gran conocimiento de las enseñanzas, pero no sabe de qué modo se deben practicar. Aunque Buda haya enseñado tres yantras, todos ellos son para que los ponga en práctica una misma persona; no son incompatibles como fuego y agua. Pero eso, usted lo desconoce.”

Sus palabras son totalmente ciertas. Creo, como he dicho antes, que una misma persona puede practicar los tres yantras y tiene autorización para hacerlo. No hay nada que lo desautorice a ese respecto.

Veamos ahora el mahayana, el sendero del bodhisatva. Enfocaremos nuestro análisis igual que en el caso de los yanas anteriores: esencia, definición y aspectos distintivos.

La esencia del sendero del bodhisatva es la unión inseparable de conocimiento –la realización de que la esencia de todos los fenómenos es la vacuidad– y método –la gran compasión por la que se trabaja para beneficiar a los seres–. Si adherimos exclusivamente a los métodos no podremos liberarnos del samsara. Por otra parte, si sólo nos abocamos al conocimiento, no llegaremos a la total plenitud de nuestra evolución porque nos faltaría lo correspondiente al mérito, la acción positiva. Por eso, en el sendero del bodhisatva conocimiento y método son inseparables y están en armonía.

La definición de bodhisatva está dada por la etimología de la palabra. Satva significa valeroso y bodhi quiere decir iluminación, el estado de buda. Bodhisatva, entonces, denota a aquel cuya naturaleza es tal que tiene el valor de buscar la iluminación sin desalentarse por nada. Es valiente porque no importa de cuántos seres se trate, él está dispuesto a ayudarlos, aunque en realidad no pueda ayudarlos a todos debido a sus limitaciones. Asimismo, su valor hace que su ayuda no sea una cuestión de tiempo, por la cual decidiría ayudar, por ejemplo, sólo por un año. El trabaja para los demás sin importar el tiempo. En tercer lugar, el bodhisatva es valiente porque no teme realizar grandes actos de generosidad, llegando incluso a dar su propio cuerpo.

En realidad, si tuviéramos que mencionar todas las virtudes de un bodhisatva comprenderíamos que es muy difícil para nosotros llegar a poseerlas. Pero aunque ahora no las tengamos, si nos entrenamos en este sendero, las podremos lograr en el futuro. Es muy importante para todos nosotros aprender este sendero.

Por ejemplo, en mi caso particular, yo no tengo el bodhichita, el profundo altruismo. Sin embargo, trato todo el tiempo de poner en práctica –física, verbal y mentalmente– las acciones altruistas del bodhisatva. En lo que va de mi permanencia en la India, unos dieciocho o diecinueve años, he tenido siempre muchas personas a mi cuidado. Sinceramente yo preferiría estar por mi cuenta, intensificando mi estudio de las enseñanzas y haciendo mis propias prácticas espirituales. No obstante, no abandono la situación en la que me encuentro porque creo que, aunque pequeño, hay un cierto beneficio. Así, me dedico día y noche a ayudar, y espero poder aprender de esta manera la forma de vida de un bodhisatva. En realidad soy una persona sencilla, y por ende no tengo un gran poder para beneficiar a los seres. Lo que hago por los demás está motivado solamente por mi deseo de hacer el bien. No me guía en absoluto un interés personal de que me consideren bueno, de que me quieran o de volverme rico. En toda ocasión lo que hago por los demás lo hago únicamente con el fin de beneficiarlos, sin interés personal de ninguna especie.

Por eso pienso que, de este modo, tengo cierto bodhichita, aunque más no sea del tamaño de un átomo. Asimismo, aspiro a que al practicar las acciones del bodhisatva ahora, también las

pueda seguir practicando en mi próxima vida. Aunque no pueda beneficiar mucho a través de mi comportamiento, sé que esto me ayudará para eliminar la fijación egoica en mi mente, cuyas consecuencias ya sabemos que son perjudiciales.

Si hago aspiraciones para continuar el trabajo altruista en otra vida es porque me parece ver ciertos resultados ahora. En mi modo de actuar siempre trato de no beneficiarme, sino de estar constantemente preocupado por el bienestar de los demás, aunque comprendo que el bienestar que yo pueda dar, al ser una sola persona, no es muy importante.

No les cuento esto para hablar de mi historia personal. Lo puse como ejemplo para enfatizar la importancia que tiene el hecho de actuar con altruismo, ayudando a los demás desde el momento en que uno comienza a transitar el sendero del bodhisatva.

Veamos ahora los aspectos distintivos del mahayana. Como antes, los clasificaremos en:

- a) Acceso
- b) Punto de vista
- c) Disciplina
- d) Meditación
- e) Conducta
- f) Fruto

a) Acceso

La puerta de entrada al sendero del bodhisatva consiste en entender correctamente qué son la verdad absoluta y la verdad convencional. Si comprendemos correctamente el sistema de las dos verdades, comprenderemos también el significado de las enseñanzas impartidas por Buda.

Las dos verdades se refieren a la forma de ser y a la forma de aparecer de las cosas. El primer caso es el de la verdad absoluta y el segundo el de la verdad convencional. Basándonos en la verdad convencional llegamos a la realización de la verdad absoluta. Cuando se percibe la verdad absoluta a partir de la verdad convencional, se ve que la primera es la esencia de la segunda; no es que se encuentra algo nuevo, una verdad absoluta que no tiene nada que ver con la verdad convencional.

Por ejemplo, si miramos esta lapicera, la apariencia (la forma de la lapicera), lo que la percibe (la conciencia visual) y la conciencia mental que conceptualiza “es esto” o “es aquello”, estos tres son la verdad convencional.

Veamos qué significa la verdad absoluta. La esencia de la lapicera es la vacuidad. Cuando los seres sublimes permanecen ecuánimemente en meditación, su sabiduría de la presencia pura –sabiduría no conceptual– percibe la condición natural, la vacuidad, de esta lapicera. La realización simultánea de la sabiduría (que percibe) y la vacuidad (lo percibido) es lo que se denomina verdad absoluta.

En síntesis, la verdad convencional es la mente conceptual confundida, incluidos los objetos de su cognición. La verdad

absoluta es inexpressable, impensable e indescriptible –trasciende los conceptos–. El objeto de cognición es, en este último caso, el dharmadhatu, la vacuidad, y éste sólo puede ser percibido por la sabiduría de los seres sublimes. Nosotros no lo podemos percibir con nuestra mente dualista, la mente que divide en sujeto y objeto.

¿Por qué se las denomina “verdad” a ambas? Si la verdad convencional está constituida por la mente confundida incluyendo sus objetos de cognición, ¿por qué a la confusión se la llama verdad? La verdad absoluta es, por cierto, verdad. ¿Pero por qué también lo es la convencional? Todo lo que aparezca como verdadero frente a la mente conceptual –las conciencias sensoriales y la conciencia mental– es verdad para ella. Por eso es que se habla de “verdad”.

Nuestra fijación actual hacia lo que percibimos es verdad convencional. Podemos hablar mucho acerca de que esta mesa es como un sueño o una ilusión. Sin embargo, tanto para el que lo dice como para el que lo escucha, esta mesa es real. Esta es la verdad convencional.

Sin embargo el nivel convencional también puede tener falsedad. Un enfermo de ictericia percibirá el color blanco de un caracol como amarillo, o alguien podría confundir una soga con una serpiente. Es decir que aun dentro de nuestra percepción actual, hay un nivel de confusión, falsedad. En síntesis, la verdad convencional es verdad en tanto no investiguemos. Cuando examinamos con lógica, esa verdad se destruye.

Las cosas que se perciben en el mundo fenoménico son falsas por naturaleza; no tienen realidad concreta. Para ilustrar que son ilusorias Buda enseñó ocho ejemplos. Mencionaré sólo uno. Buda dijo que no hay diferencia entre los fenómenos que percibimos despiertos y los que percibimos durante un sueño. Las formas que ven los ojos, los sonidos que escuchan los oídos, los olores que siente la nariz, y todas las otras percepciones que ocurren cuando estamos despiertos, también existen durante el sueño. La única diferencia es que las percepciones en el primer caso son más prolongadas que en el segundo. Pero durante el sueño las apariencias percibidas se toman como reales. Si no reconocemos al sueño como tal, tomaremos lo que percibimos como algo concreto. Cuando investigamos con lógica, llegamos a que no hay diferencia entre el sueño y el estado de vigilia. Pero aunque se nos diga que nuestra experiencia despierta es igual al sueño seguiremos sintiendo que no es así, porque estamos habituados a nuestra fijación en que las cosas son reales. Milarepa dijo: “Desde mi punto de vista los seres están confundidos. Desde el punto de vista de los seres, yo estoy confundido”.

Hay una historia antigua de la India que se relaciona con este punto. No sé si es verdadera o inventada, pero de cualquier modo es interesante. Un rey fue informado por sus astrólogos de que en su reino en una cierta fecha caería una lluvia que enloquecería a quienes la bebieran. El rey pensó que no sería conveniente que él se enloqueciera por la lluvia ya que debía permanecer lúcido para gobernar, y separó agua para su consumo personal. Como los demás no hicieron estas provisiones todos

bebieron del agua de la lluvia y enloquecieron. No así el rey, ya que él no bebió del agua contaminada. Para el rey, todos los otros estaban locos. Pero para los demás, era el rey el que había enloquecido. No coincidían. Viendo que no tenía otra alternativa, el rey también bebió el agua y se volvió como los demás. Y con eso se terminaron las discusiones.

En realidad no estoy seguro de que eso haya sucedido realmente, pero de todos modos tiene un significado interesante. Buda dice que las apariencias no son concretas, no son reales, sino que son producto de la confusión, que surgen de la mente confundida. Nosotros, por el contrario, pensamos que son reales. Estas dos posturas son diferentes.

Los budistas sostenemos que todos los fenómenos exteriores –formas, sonidos, olores, sabores y texturas– surgen de la mente confundida. Al oír que surgen de la confusión, hay quienes piensan que los fenómenos mismos son mente. Pero Buda no dijo que fuera así, habló en un sutra de cuatro ilusiones. La primera es la ilusión de la naturaleza. Al sugatagarbha, a la sabiduría de la presencia pura, se la denomina ilusión de la naturaleza.

La segunda es la ilusión impura. En la energía cognitiva, sujeto y objeto aparecen como dos entes. Basados en el dualismo entre sujeto y objeto surgen todos los fenómenos. Eso es lo que se denomina la ilusión impura.

La tercera es la ilusión de los métodos. Es el entrenamiento en el sendero para eliminar los fenómenos ilusorios de la confusión. El shine, el laktong y las otras prácticas del sendero se

denominan la ilusión de los métodos.

Finalmente, luego de practicar el sendero, llegar a la culminación es la ilusión de la sabiduría. Esta es la realización de la sabiduría del Buda, del dharmakaya.

Por ejemplo, imaginemos que un mago recita cierto mantra sobre unas piedras y produce una ilusión de elefantes y caballos. En primer lugar, para poder producir la ilusión, el mago necesita de algo –en este caso las piedras– sobre el cual recitar el mantra. No estoy relatando una magia de la Argentina, sino de la India.

Aquello sobre lo que surgirá la ilusión de elefantes y caballos –las piedras del ejemplo– antes de que la ilusión se manifieste, es la sabiduría de la presencia pura. Como recordarán, uno de los dos tipos de ignorancia es el desconocimiento de nuestra condición natural. La condición natural es la sabiduría de la presencia pura, que nunca cambia. Sin embargo la ignorancia surge simultáneamente con esta sabiduría, y por eso se denomina ignorancia . Volviendo al ejemplo, las piedras son equivalentes a la sabiduría de la presencia pura en tanto exista la ignorancia co-emergente. Cuando la ignorancia se haya eliminado, sólo quedará la sabiduría.

Recordemos las ocho conciencias. Cuando la conciencia emotiva emerge del alayavijñana y del estado de sabiduría pura, se produce la fijación de asignar un carácter de entidad, de ego, donde no lo hay. Esta es la fijación egoica. El ingreso a la fijación egoica es similar a la recitación de mantra sobre las piedras efectuada por el mago.

Después de la recitación del mantra, las otras personas percibirán elefantes y caballos. De la misma manera, primero la mente ingresa en la fijación egoica. A partir de eso aparecen los objetos exteriores. Así se manifiestan sujeto y objeto como dos entes. Cuando se percibe el dualismo entre sujeto y objeto, esto es verdaderamente la ilusión impura. En vez de piedras se perciben elefantes y caballos. Asimismo, en vez de percibir lo exterior como una proyección de la energía cognitiva interna, se lo percibe como fenómenos pertenecientes al dualismo sujeto-objeto.

En realidad, los elefantes y caballos percibidos no son verdaderamente elefantes y caballos; sólo son el producto de haber recitado el mantra sobre las piedras. De hecho, al saber que esos elefantes y caballos que surgieron mágicamente de las piedras no existen, se sabe también que su naturaleza es ilusoria. Pero, aunque sepamos que es una ilusión, eso no hace que la ilusión desaparezca; tanto el mago como los espectadores continúan percibiéndola. Para que las percepciones confundidas se eliminen, se debe eliminar la fijación en que las cosas son reales. Para ello se debe practicar la ilusión de los métodos: el shine, el lhaktong, y las otras prácticas del sendero.

En cuanto a la ilusión de la sabiduría, cuando se ha destruido la percepción ilusoria se ven las piedras sobre las cuales se produjo la manifestación mágica. Del mismo modo, cuando verdaderamente se ve la sabiduría de la presencia pura, se comprende que los fenómenos del dualismo sujeto-objeto surgen de la misma presencia pura. Luego de practicar shine y lhaktong

se llega finalmente a la realización de la sabiduría de la presencia pura. Eso es lo que se denomina la ilusión de la sabiduría. Es el nivel de un buda.

En el sendero budista se afirma que en nosotros está el sugatagarbha, que es la esencia de nuestra mente. Ver la condición natural del sugatagarbha tal cual es, es lo que se llama buda; no es que conseguimos algo elevado que no poseíamos de antemano.

Hemos hablado de las dos verdades. En síntesis, los fenómenos exteriores surgen de la mente confundida y constituyen lo que se denomina la verdad convencional. Al eliminar las percepciones confundidas se ve la sabiduría de la presencia pura, que es la condición natural del absoluto. Eso es la verdad absoluta. La naturaleza de las dos verdades se encuentra desarrollada en el sistema de los sutras.

Convencionalmente se afirma que las dos verdades tienen una misma esencia con dos características distintas. Por ejemplo, el fuego tiene una misma naturaleza con atributos distintos: rojo, luminoso, caliente, etcétera. Se dice que en el nivel absoluto ambas verdades están más allá de ser iguales o distintas.

Es necesario saber las diferencias entre las dos verdades. Lo que vimos es una explicación muy sucinta de este tema. Pero a partir de este conocimiento podrán emprender más adelante un estudio más profundo. Quizás a los que escuchan este tema por primera vez les resulte un poco extraño, pero si se lo investiga con lógica se lo podrá entender.

b) Punto de vista

Habíamos hablado de los dos tipos de no existencia de entidad: en la persona y en los fenómenos. Asimismo, con respecto a los fenómenos, hemos mencionado la no existencia concreta del sujeto que hace fijación, y del objeto al cual se aferra el sujeto. El punto de vista del bodhisatva consiste en la realización de la no entidad, o ego, en todos estos elementos.

Recordemos que el shravaka llega a la realización de la no entidad en la persona, la inexistencia del yo. El pratyekabuda conoce, además, la no existencia concreta del objeto, pero permanece aferrado a la existencia real del sujeto –la mente que percibe–. Al estar los fenómenos desglosados en sujeto y objeto, el pratyekabuda entonces llega a conocer la mitad de la falta de entidad en los fenómenos. Así se dice que tiene la realización de una y media no entidad. El bodhisatva tiene la realización total de la no entidad: ve que tanto la persona como los fenómenos, incluyendo sujeto y objeto, carecen de existencia concreta.

Por ahora es suficiente saber esto en relación al punto de vista. Más adelante podrán consultar las dudas con otros lamas que visiten Argentina. Lo que expliqué es como una semilla que les permitirá saber qué preguntas hacer cuando se encuentren con otro lama. Sin esta semilla sería difícil saber qué preguntar.

c) Disciplina

El bodhisatva también adhiere a la disciplina del shravaka y el pratyekabuda: los votos de monje, monja y las demás ordenaciones. La diferencia reside en que además toma

los votos del bodhisatva característicos de este sendero. Existen dos tradiciones del voto del bodhisatva: las correspondientes al yogachara y al madhyamika, consistentes respectivamente en diecinueve o cuatro votos principales.

En general, podemos resumir la disciplina de un bodhisatva en tres grupos: abandonar acciones negativas, practicar acciones positivas, y beneficiar a los seres. El primer grupo es equivalente a la disciplina del shravaka y el pratyekabuda. El segundo, que no corresponde al hinayana, consiste en la práctica de las seis paramitas o acciones trascendentes. A veces se habla también de diez paramitas. No las explicaré a todas, sino que tomaré como ejemplo la paramita de la generosidad.

Cuando practicamos generosidad, no es correcto hacerlo con una intención impura. Tampoco debemos dar un objeto impuro. Asimismo hay diferencias en el ser que recibirá el objeto, pudiendo haber receptores impuros. Finalmente, debemos evitar dar el objeto por medios impuros. Es necesario conocer estos cuatro puntos. La mayoría de los budistas saben, en forma general, cuáles son las seis paramitas. No obstante, es preciso saber practicarlas observando estos cuatro puntos.

Con respecto a la intención, se debe eliminar la intención impura y generar la inatención pura. Puede ser impura porque es baja o porque es pervertida. La primera es, por ejemplo, dar con la intención de ser rico en la próxima vida, o de renacer como un deva. La intención pervertida es, por ejemplo, dar a otra persona con el fin de conquistarlo como aliado para derrotar un enemigo. En ese caso esa acción no se considera generosidad.

En base a esta explicación podrán comprender en qué consiste la impureza en la intención en relación a las demás paramitas. En nuestro caso es muy posible que no practiquemos generosidad con intención pervertida. Pero es muy difícil no tener ninguna expectativa de interés personal al dar algo. Nosotros no somos bodhisatvas. Un bodhisatva es generoso sin intención impura.

Objeto impuro sería, por ejemplo, si tenemos dos lapiceras de distinta calidad darle la peor a otra persona. O si uno tiene diez pesos, darle sólo uno a alguien que lo pide y guardarse nueve. Es decir que objeto impuro significa dar lo peor en cuanto a calidad, guardándose lo mejor, y en cuanto a cantidad dar menos de lo que se retiene para sí mismo. Con esta explicación se puede entender lo que significa objeto impuro para las demás paramitas.

También hay especificaciones con respecto a quien recibirá lo que damos, ya que se habla de receptor impuro. Si la otra persona necesita verdaderamente el objeto se lo debemos dar. En caso contrario, si no lo necesita sino que lo quiere poseer sin razón alguna, no es preciso que se lo demos. Si la persona ya tiene lapiceras y, no contento con las que tiene, aún pide que le demos la nuestra, no es necesario que se la demos. Este último caso es el de un receptor impuro. Otro ejemplo es dar un objeto a otra persona sabiendo que lo puede usar para perjudicar a alguien. Si supiéramos que la otra persona tiene esa intención sería incorrecto darle el objeto.

En cuanto a la manera de dar, también ésta puede ser impura. Por ejemplo, dar una limosna a un mendigo sin respetarlo, despreciándolo o insultándolo, sería una forma impura de practicar generosidad. Hay personas que cuando alguien les pide alguna cosa se enojan mucho y la dan en medio de su cólera. Así es mejor no dar. En la India no es como aquí; uno se encuentra con muchos mendigos. Yo siempre trato de tener cambio chico para darles a todos los que se acercan a pedirme, y nunca lo doy de mala manera. Algunos me preguntan por qué les demuestro tanto respeto si son simplemente mendigos. Yo les contesto que lo hago para entrenarme porque no tengo mucha fortaleza mental.

Cada una de las paramitas se practica observando estos cuatro puntos. Pero aunque no nos alcanza el tiempo para examinarlas una por una, son parecidas a este ejemplo de la generosidad.

Si tomamos una sola paramita, las cinco restantes están contenidas en ella. Voy a dar un ejemplo de cómo se dan las seis paramitas cuando manejamos un coche. Antes de manejar estamos decididos a hacerlo; pensamos: “voy a manejar el auto”. Estar decidido es la paramita de la generosidad. Disciplina es manejar respetando las reglas de tránsito. Paciencia es manejar por tanto tiempo como se requiera y no pensar: “manejaré sólo durante una hora porque más tiempo no puedo”. Perseverancia es manejar continuamente y no interrumpir el manejo varias veces para tomarse descansos. Concentración es manejar sin distraerse, ya que cuando uno se distrae hay peligro de chocar. Finalmente, conocimiento es darse cuenta de si el auto anda mal, si necesita

nafta, cómo hay que manejarlo, etcétera. Se necesita algo que vaya sabiendo lo que sucede. El conocimiento (prajña) es lo que investiga y constata todos los fenómenos.

Este es sólo un ejemplo de cómo en cada uno de las paramitas están incluidos todos los demás.

Con esto hemos completado la explicación del segundo tipo de disciplina del bodhisatva: practicar acciones positivas.

La tercera disciplina es beneficiar a los seres. Consiste en actuar constantemente a través de cuerpo, palabra y mente, motivado por una especial compasión y altruismo sin interés personal, pensando sólo en el bienestar de los demás.

El cumplimiento correcto de la disciplina moral, la primera disciplina del bodhisatva, es la causa para eliminar el velo de las emociones negativas y el velo de la ignorancia. Es decir que es la causa que da como resultado la purificación suprema para llegar a la budidad: la eliminación de los dos velos. A través de la disciplina de practicar acciones positivas se alcanza la realización suprema: la omnisciencia de un buda, constituida por el conocimiento de las cosas tal cual son y de todas las cosas de la existencia. De la disciplina de beneficiar a los seres proviene la actividad iluminada de un buda, que beneficia a los seres espontáneamente sin esfuerzo.

Esta es, entonces, la disciplina del bodhisatva.

d) Meditación

En cuanto a la meditación hay treinta y siete factores que orientan hacia la iluminación. Primero está el sendero

de acumulación. Luego viene el sendero de conexión que lleva a la unión con el sendero de la visión, el tercer sendero donde se encuentra la sabiduría. Se sigue con el sendero de la meditación, y finalmente se arriba al quinto: el sendero de no más aprendizaje. En estos cinco senderos se practican los treinta y siete factores que orientan a la iluminación. Para explicar estos factores necesitaríamos muchos días. No obstante los mencionaré brevemente. En el sendero de acumulación se practican los cuatro estados de permanencia de la presencia mental. Luego siguen los cuatro desprendimientos perfectos, las bases de milagros, las cinco capacidades, las cinco fuerzas, las siete ramas de la iluminación y el noble óctuple sendero. Por lo tanto, hay varios estadios de meditación en el sendero del bodhisatva.

e) Conducta

La conducta del bodhisatva consiste principalmente en practicar las seis paramitas y los cuatro factores de atracción. En síntesis, apreciando a los demás más que a sí mismo, el bodhisatva actúa con altruismo para beneficiar a los seres. Aunque decimos que se practican las seis paramitas, en realidad cualquier acción que se haga física, verbal o mentalmente para beneficiar a los demás forma parte del comportamiento del bodhisatva.

Para practicar esta conducta, si primero tenemos el conocimiento de la inexistencia del ego, el trabajo altruista para los demás surgirá espontáneamente sin esfuerzo. Si no podemos tener la realización del no ego nos resultará difícil practicar las seis paramitas. Ese es nuestro caso.

Gampopa le preguntó a Milarepa, su maestro, si había llegado el momento para que comenzara a trabajar para el bien de los demás seres. Milarepa le contestó: “Podrás comenzar a trabajar para los demás seres cuando tengas en tu ser la realización correcta, no fabricada, de la inexistencia del yo. En ese momento, por la fuerza de la experiencia de la inexistencia del ego, verás naturalmente que yo soy un buda sin necesidad de pensar deliberadamente que lo soy, o que soy similar a un buda. Entonces podrás trabajar incesantemente para el beneficio de los demás, sin esfuerzo ni premeditación, a través de tu cuerpo, palabra y mente”. De esa manera enfatizó Milarepa la importancia del conocimiento de la inexistencia del ego.

Eso no es todo, ya que Milarepa también dijo que cuando se experimenta el no ego, las seis paramitas están contenidas en esa experiencia. Al eliminar el egocentrismo, la fijación egoica, no hay generosidad superior a eso. Con la realización del no ego desaparece el engaño hacia los demás, y no hay otra disciplina aparte de eso. Esta realización implica que no se le teme a la vacuidad. No temerle a la vacuidad es paciencia, y no queda otra paciencia que cultivar. En ningún momento nos separamos de la práctica. Esto no es más que perseverancia, y no queda otra perseverancia por lograr. Cuando comemos, dormimos, vamos y venimos, podemos permanecer constantemente inmersos en la experiencia de la vacuidad; no hay paramita de meditación aparte de esto. Finalmente, no hay mayor conocimiento que la realización de la condición natural de todos los fenómenos. De este modo, Milarepa explicó de qué manera las seis paramitas están contenidas en la experiencia de la inexistencia del ego.

f) Fruto

Como hemos visto, aquellos que han alcanzado el fruto de los senderos de shravaka y pratyekabuda, después de recibir la influencia compasiva de los budas, aún deben continuar por el sendero del bodhisatva. En cambio, el que se ha entrenado en el sendero del bodhisatva logra la totalidad de purificaciones y realizaciones y así alcanza el estado de buda, después de lo cual no hay un fruto superior.

Un buda posee el perfecto conocimiento de las cosas tal cual son y de todas las cosas que existen. Es decir que conoce todos los fenómenos y la esencia de ellos. Su amor y compasión por todos los seres es imparcial, y tiene la misma intensidad que el amor que siente una madre por su hijo único. Asimismo posee la perfecta actividad, ya que beneficia a los seres a través de su cuerpo, voz, mente, cualidades y actividad, espontáneamente sin esfuerzo. De este modo, un buda posee omnisciencia, compasión y poder. Este es el fruto del bodhisatva.

GLOSARIO

Abhidharma: tib. *chos-mngon-pa*, colección de enseñanzas de Buda relacionadas con el conocimiento de la naturaleza de la existencia.

acumulaciones, dos: (tib. *tshogs-gñis*). Mérito y sabiduría. El conjunto de méritos es el conjunto de acciones positivas conceptuales. El de sabiduría corresponde a lo no conceptual: la vacuidad.

alaya: tib. *kun-gzhi*, base de todo. Cuando se utiliza este término en el contexto de las ocho conciencias es equivalente a alayavijñana. Fuera de este contexto puede significar la condición natural de la mente de la cual surgen el samsara y el nirvana.

alayajñana: tib. *kun-gzhi-ye-shes*, sabiduría fundamental. Es el aspecto de claridad de la esencia del alayavijñana.

alayavijñana: tib. *kun-gzhi-rnam-shes*. Conciencia fundamental.

arhat: tib. *dgra-bcom-pa*, vencedor del enemigo. El fruto del sendero del hinayana. Liberado del samsara, el arhat permanece en el estado de quietud del nirvana hasta que renace nuevamente, y luego de practicar el mahayana alcanza finalmente la total budidad.

asura: tib. *lha-ma-yin*, no dios. Uno de los seis tipos de seres samsáricos. Son semidioses, atormentados por los celos y la envidia.

bodhisattva: tib. *byang-chub-sems-dpa*. La persona que motivada por amor y compasión hacia todos los seres está comprometida en la práctica de las seis paramitas del mahayana. Su intención es llevar a todos los seres al estado de buda.

buda: tib. *sangs-rgyas*. Alguien que ha despertado del sueño de la ignorancia (*sangs*) y cuya cognición alcanza todo lo cognoscible (*rgyas*). También se refiere al estado de budidad.

Buda Shakyamuni: (tib. *sangs-rgyas-shakya-thub-pa*. El Buda histórico que enseñó el Dharma en la India hace más de 2560 años. También se lo conoce como Buda Gautama.

cinco sabidurías: tib. *ye-shes lnga*. Son los cinco aspectos de sabiduría que manifiesta un buda: sabiduría del dharmadhatu (tib. *chos-kyi-dbyings-kyi-ye-shes*), sabiduría especular (tib. *me-long-lta-bu'i-ye-shes*), sabiduría de la ecuanimidad (tib. *mñam-ñid-kyi-ye-shes*), sabiduría discernidora (tib. *so-sor-rtog-pa'i-ye-shes*), y sabiduría de la actividad que todo lo logra (tib. *bya-ba-drub-pa'i-ye-shes*).

conceptualización: (tib. *rnam-par-tog-pa*). La actividad de la mente conceptual, o intelecto, que juzga y categoriza toda

la percepción. Mediante la conceptualización los fenómenos aparecen como reales y concretos.

condición natural: (tib. *gnas-lugs*). Se aplica tanto a la mente como al mundo fenoménico. Es la mente tal cual es o los fenómenos tal cual son.

cuatro extremos: (tib. *mtha-'bzhi*). Extremos de existencia, no existencia, existencia y no existencia, ni existencia ni no existencia.

Cuatro Nobles Verdades: (tib. *'phag-spa'i-bden-pa-bzhi*). El primer giro de la rueda del Dharma. Buda Shakyamuni impartió estas enseñanzas en Sarnath a sus cinco antiguos compañeros de prácticas ascéticas. Estas verdades son las del sufrimiento, del origen del sufrimiento, de la cesación del sufrimiento y del sendero que lleva a la cesación.

devas: (tib. *lha*), dioses. Uno de los seis tipos de seres samsáricos. Ocupan las esferas más altas del samsara y son básicamente de tres clases: dioses de la esfera del deseo (*'dodkhams-kyi-lha*), dioses de la esfera de la forma (*gzugs-kham-skyi-lha*) y dioses de la esfera de la no forma (*gzugssedkhamskyilha*).

dharma: (tib. *chos*). Generalmente se refiere al sendero o a la enseñanza budista. También significa verdad, lo cognoscible, y otras seis acepciones.

dharmadhatu: (tib. *chos-kyi-dbying*), espacio, dimensión del dharma. El espacio que todo lo penetra, sin cambio ni origen, en el cual todos los fenómenos surgen, permanecen y cesan.

dharmakaya: ver trikaya.

dharmata: (tib. *chos-ñid, dharmaidad*). La realidad absoluta; la esencia pura de toda la realidad.

dos omnisciencias: (tib. *jilta-bum-khyen-pa'i-ye-shes*, la sabiduría que conoce las cosas tal cual son y *ji-sñad-pa'i-mkhyen-pa'i-ye-shes*, la sabiduría que conoce todo lo que hay). Los dos aspectos de omnisciencia de un buda. Por la primera conoce las cosas tal cual son, por su esencia. Por la segunda, conoce todos los fenómenos. En relación con las cinco sabidurías de buda, la primera omnisciencia corresponde a la sabiduría del dharmadhatu, y la segunda incluye a las cuatro restantes.

dos velos: (tib. *sgrib-pa-gnis*). Los velos que cubren la mente natural y nos mantienen en el samsara. Son: el velo de las emociones negativas (*ñon-mongs-pa'i-sgrib-pa*) y el de lo cognoscible (*shes-bya'i-sgrib-pa*) también traducido como las creencias primitivas sobre la realidad. El primero corresponde al ego del individuo y el segundo al ego del mundo fenoménico.

dzogchen: (sánscr. *mahasandhi, maha ati*; tib. *rdzogs-pachen-po*), la gran perfección. La enseñanza principal del linaje Ningmapa, también practicada por las otras tradiciones tibetanas.

elementos: (tib. *byung-ba, khams*). Tierra (*sa*), agua (*chu*), fuego (*me*), aire (*rlung*) y espacio (*nam-mkha*).

esfera de la forma: ver deva. Constituido por dioses absortos en alguno de los cuatro grados de concentración (*dhyana*).

esfera de la no-forma: ver deva. Constituido por dioses absortos en alguno de los cuatro estados meditativos sin forma, considerados la cúspide del samsara.

esfera del deseo: a esta esfera del samsara pertenecen cierto tipo de dioses y los otros cinco tipos de seres: asuras, humanos, animales, pretas y seres infernales.

esferas sensoriales, seis: (tib. *skye-mched-drug*). Están integradas por los órganos sensoriales.

fijación egoica: (tib. *bdag-'dzin*). Es de dos tipos: la fijación de tomar a la continuidad de la propia conciencia y al mundo fenoménico, en esencia vacíos de existencia intrínseca, como entidades que existen en forma real e independiente.

base, sendero y resultado: (tib. *gzhi, lam, 'drasbu*). Una manera tradicional de presentar la evolución espiritual del practicante partiendo de la base, su condición fundamental; el sendero que debe recorrer para descubrir la base; y el fruto o resultado de ese sendero que no es más que “hacer real o evidente” la base.

Gampopa: (tib. *sgam-po-pa*). 1079-1153. También conocido como Dakpo Lhaje (*dwagspolharje*, Doctor Dakpo), Gampopa fue el heredero espiritual de la transmisión del linaje del gran lama Milarepa.

hinayana: (tib. *thegpadmanpa*), vehículo menor, Está integrado por dos tipos de practicantes: shravakas y pratyekabudas.

Kagyü: (tib. *bka-'brgyud*). Una de las cuatro tradiciones de budismo en el Tíbet correspondiente a las enseñanzas que introdujo Marpa desde la India. Se consolidó como linaje a partir de Gampopa.

karma: (tib. *las*), acción. La ley del karma de acción y resultado existe en el ámbito de la fijación egoica, o la creencia en la existencia real y concreta de un yo o ego. Karma también se refiere al resultado de la acción. El karma es responsable por el tipo de renacimiento que un ser obtiene después de la muerte, y también por sus condiciones de vida. Básicamente el karma es de tres tipos: a) positivo: resulta en renacimiento en las esferas de seres humanos y dioses, y en la experiencia de felicidad; b) negativo: resulta en renacimiento en los reinos de animales, pretas y seres infernales, y en la experiencia de sufrimiento; y c) inmóvil: generado durante las absorciones meditativas que resultan en renacimiento como un deva del reino de la forma.

klesha: (tib. *nyon-mongs*), aflicciones. Las formas mentales que surgen de la fijación egoica. También se las denomina venenos ya que son causantes de nuestra permanencia en el samsara. Buda dice que hay 84.000 kleshas. Todas ellas se pueden agrupar en los tresvenenos (*dug-gsum*): pasión (*'dod-chags*), agresión (*zbes-dang*) e ignorancia u opacidad mental (*gti-mug*). A menudo, se incluyen orgullo (*nga-rgyal*) y celos (*phrag-dog*) en cuyo caso se habla de los cinco venenos (*dug-lnga*). El karma motivado por estos venenos da como resultado renacimiento en uno de los seis reinos de existencia samsárica.

lama: (tib. *bla-ma*). Maestro espiritual, equivalente a la palabra sánscrita guru.

lhaktong: (tib. *lhag-mthong*; sánscr. vipasyana), visión superior. Estadio de práctica en el que una vez calmada la mente mediante shine, se comienza a tener conocimiento de la naturaleza verdadera de la mente y del mundo fenoménico.

Los Cuatro Dharmas de Gampopa: (tib. *dwags-po'i-chos-bzhi*). Estos cuatro tópicos compuestos por Gampopa sintetizan toda la enseñanza de Buda. Son: la mente se vuelve hacia el Dharma, el Dharma se convierte en el sendero, el sendero despeja la confusión, y la confusión surge como sabiduría.

luz clara: (tib. *'od-gsal*). La claridad fundamental de la mente. Claridad no se debe entender como “luz”, sino más bien como cognición.

madhyamika: (tib. *dbu-ma*), el del medio. La escuela del mahayana del camino medio fundada por Nagarjuna que enfatiza la doctrina del sunyata.

mahamudra: (tib. *phyag-rgya-chenpo*, pron. chaguiachenpo), el gran sello, símbolo. La enseñanza principal del linaje Kagyupa, transmitida por Buda Vajradhara a Tilopa y sucesivamente a los gurus del linaje. De acuerdo al Cakrasamvara Tantra: “Esto es chaguiachenpo: chag es la sabiduría de la vacuidad, guia es la liberación del samsara, y chenpo es la unión indivisible de estos dos”.

mahasandhi, maha ati: (tib. *rdzogs-pa-chenpo*), la gran perfección. Ver dzogchen.

mahayana: (tib. *theg-pa-chenpo*), vehículo mayor. El sendero correspondiente al bodhisattva. Enfatiza el amor y la compasión hacia todos los seres y presenta una visión completa de la vacuidad.

mantra: (tib. *sngags*). Literalmente mantra es aquello que protege (*traya*) la mente (*mana*). Mantras son siempre palabras o sílabas sánscritas que constituyen un método para transformar energías a través del sonido. Los mantras pueden tener significado comprensible conceptualmente, o no.

mente ordinaria: (tib. *tha-mal-kyi-shes-pa*). En enseñanzas tántricas se utiliza frecuentemente este término para referirse a la mente natural, libre de toda modificación.

Milarepa: (tib. *mi-la-ras-pa*), 1040-1123. Fue un gran maestro, discípulo de Marpa, que alcanzó el estado de buda en una sola vida a través de las enseñanzas tántricas, y enseñó por medio de cantos espontáneos.

modificación: (tib. *bcos-pa*). Significa hacer alteraciones o correcciones en la mente en vez de dejar que descansa en su condición natural. También se entiende como fabricación, fabricar la mente en vez de que la mente sea natural.

mundo condicionado: (tib. *chos-can*). Es el mundo fenoménico, el aspecto de manifestación del dharmata.

nadi: (sánscr.; tib. *rtsa*), nervio, canal. En el sendero del método (*thab-lam*) las prácticas se basan en sincronizar cuerpo, energía y mente. El prana se asemeja al caballo, la mente al jinete, y los nadi al camino. En la mente dualista el prana circula por los nadi de la derecha (*ro-ma*) y de la izquierda (*rkyang-ma*), formándose así las concepciones de sujeto y objeto y la actividad kármica. Al lograr las condiciones apropiadas de sincronización el prana entra en el nadi central (*dbu-ma*), y se convierte en el prana de sabiduría, con lo cual la mente reconoce su propia esencia.

nidana: cada factor de la cadena de interdependencia.

nirmanakaya: ver trikaya.

nirvana: (tib. *mya-ngan-las-'das-pa*), trascendencia del sufrimiento. Es el estado de paz, la ausencia de conflicto, la liberación. El nirvana de un arhat, llamado también paz (*zhiba*), es considerado por el mahayana como un descanso, no la total liberación. El nirvana de un buda se denomina “nirvana sin afincamiento” (*mig-nas-pa'i-mya-ngan-las-'das-pa*), que significa que un buda no se instala ni en el samsara ni en el nirvana de quietud del arhat.

ocho limitaciones: (tib. *spros-pa'i-mtha'brgyad*). Son limitaciones adicionales a los cuatro extremos en los que cae la mente conceptual. Son: nacimiento, cesación, nulidad, eternidad, ida, venida, singularidad, pluralidad.

paramita: (tib. *pha-rol-tu-phyin-pa*), haber llegado al otro lado. Las seis perfecciones o acciones trascendentes que forman la base del sendero del bodhisattva. Son: generosidad (*sbyin-pa*), disciplina (*tsul-'khrims*), paciencia (*bzod-pa*), perseverancia (*btson'drus*), concentración (*bsam-brtan*) y conocimiento (*shes-rab*). Luego de haber perfeccionado estas seis, se completa el sendero con las otras cuatro: método (*thabs*), fuerza (*stobs*), aspiración (*smonlam*) y sabiduría (*yeshes*).

prajña: (tib. *shes-rab*) conocimiento. Es conocimiento discernidor, tanto mundano como espiritual. El mundano es el conocimiento científico, artístico, comercial, etc. El espiritual tiene dos niveles: el inferior es el conocimiento de que todo lo conocible es

impermanente, sufrimiento, y carente de ego. El superior es el que ve el sunyata, la naturaleza vacua de la realidad.

prajñāparamita: (tib. *shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa*), perfección del conocimiento. La sexta paramita. Prajñāparamita es el conocimiento de que la esencia de la realidad es vacua, sin originación y sin base. Sin el prajñāparamita las otras cinco paramitas son como ciegos que no pueden llegar a destino –la liberación–.

prana: (tib. *rlung*), aire, energía. Ver nadi.

pratyekabuda: (tib. *rang-sangs-rgyas*), buda solitario. Uno de los dos tipos de practicantes del hinayana. Son personas que permanecen en soledad, y alcanzan el estado de arhat mediante una comprensión directa e inversa de los doce nidanas.

preta: (tib. *yi-dwags*), espíritu hambriento. Uno de los seis tipos de seres samsáricos. Debido a su karma está constantemente atormentado por hambre y sed. La causa para renacer en este reino es la avaricia.

realización: (tib. *rtogs-pa*). Este término indica la comprensión directa e inmediata a diferencia de la mera comprensión intelectual (*go-ba*) o la experiencia temporaria (*ñams*). Este término se usa en el sentido de hacer real o evidente algo que estaba velado. La realización, entonces, significa ver, comprender, vivenciar,

la condición fundamental de nuestro ser en forma directa y no conceptual.

reconocer: (tib. *ngo-shes-pa*), conocer la cara o la esencia. Según el nivel de realización del practicante, puede significar simplemente reconocer algo o reconocer la esencia de algo. En otras palabras, se puede reconocer un pensamiento por lo que es, en vez de perderse en él como si fuera algo más que un simple pensamiento; o se puede reconocer la esencia vacua del pensamiento. Reconocer la condición natural de la mente es conocer la mente tal cual es, esencialmente.

refugio: (tib. *skyabs-'gro*). La aceptación de las llamadas Tres Joyas: Buda, Dharma y Sangha. Se acepta que Buda es el maestro, el Dharma el sendero y el Sangha la comunidad de practicantes que nos ayudan a transitar ese sendero. La toma de refugio es la ceremonia mediante la cual una persona se convierte en budista.

rigpa: el término rigpa tiene muchos significados ya que incluye en sí mismo distintos niveles de función. Puede ser dualista, manifestándose como la presencia mental en el nivel de shine. En su nivel más elevado rigpa es buda, la conciencia que conoce las cosas tal cual son.

rinpoche: (tib. *rin-po-che*), valioso, precioso. Un nombre honorífico con el que se menciona a un lama reencarnado voluntariamente para continuar su obra altruista de guiar a los

seres a la liberación. También es un término respetuoso para un lama reconocido por su realización de práctica o gran erudición, aunque el lama haya logrado esas cualidades en esta misma vida.

sabiduría de la conciencia pura: (tib. *rig-pa'i-ye-shes*). Conciencia pura y sabiduría son idénticas. Quizás sería más apropiado decir sabiduría conciencia pura.

sambhogakaya: Ver trikaya.

samsara: (tib. *'khor-ba*), dar vueltas. La experiencia condicionada que surge de la fijación egoica. Se manifiesta en seis formas de existencia: devas, asuras, humanos, animales, pretas y seres infernales.

sangha: (tib. *dge-'dun*), abocado a la virtud. La comunidad de practicantes del budismo. Puede ser de dos tipos: el sangha de seres comunes (*so-so-skye-bo'i-dge-'dun*) y el de los seres sublimes (*'phags-pa'i-dge-'dun*) integrado por personas que tienen realización.

sem: (tib. *sems*). La traducción general de este término es “mente”. Sem es otro término para el alayavijñana, y es dualista. Semñi (*sems-ñid*) es equivalente a la esencia de la mente, su condición natural libre de dualismo.

shine: (tib. *zhi-gnas*) permanencia en calma; sánscr. shamatha). Estadio de práctica en el que se busca lograr la calma mental. Puede llevarse a cabo utilizando apoyos donde la mente se fija, o sin apoyo. El shine es dualista y por sí mismo no lleva a la liberación.

shravaka: (tib. *nyan-thos*), oyente. Inicialmente un discípulo que escuchó a Buda Shakyamuni directamente. Practicante del hinayana que basa su sendero en la meditación y la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades.

skandhas: (tib. *phung-po*), conjunto. Los cinco skandas son los conjuntos físicos y mentales que constituyen al individuo y su experiencia. Son los componentes del ego. Son: forma (*gzugs*), sensaciones (*tshor-ba*), ideas o percepción (*du-shes*), impulsos (*du-byed*), y conciencia (*rnam-par-shes-pa*).

sugata: (tib. *bde-bar-gshegs-pa*), bien ido. Una denominación para referirse a un buda.

sugatagarbha: (tib. *bde-bar-gshegs-pa'i-snying-po*), quintaesencia del sugata. Es la esencia búdica difundida en todos los seres.

sunyata: (tib. *stong-pa-ñid*), vacuidad. La esencia de todos los fenómenos. Vacuidad significa que esencialmente no existe ninguna entidad real, independiente o concreta ni en el individuo ni en el mundo fenoménico. Es una doctrina perteneciente al mahayana.

sutra: (tib. *mdo*). Las escrituras budistas están constituidas principalmente por sutra, shastra y tantra. Sutras son las enseñanzas convencionales de Buda. Shastras son los comentarios compuestos por grandes eruditos sobre los sutras. Tantras son las enseñanzas especiales.

tantra: (tib. *rgyud*), continuidad. En el contexto de las enseñanzas budistas, tantra se refiere a las enseñanzas del vajrayana. Hay cuatro órdenes de tantra: kriya, charya, yoga y anuttara. Tantra quiere decir continuidad, es similar a un hilo que une las cuentas de un collar. El hilo es el sendero, las cuentas son los elementos sobre los cuales se trabaja durante la práctica tántrica: los cinco skandhas y la budeidad innata.

Tashi Jong: (tib. *bkra shis ljongs*). Una comunidad tibetana ubicada en el norte de la India de la cual Ven. Dorzong Rinpoche y Ven. Choegyal Rinpoche son directores.

tathagatagarbha: (tib. *de-bzhin-gshogs-pa'i-sñing-po*). Un término análogo a sugatagarbha.

tathata: (tib. *de-kho-na-ñid*). Otro término que significa “lo que es” o “las cosas tal cual son”.

tendrel: (tib. *rten'brél*). Interdependencia o coincidencia auspiciosa. Un término que indica la interrelación entre dos cosas. Su forma completa es *rten-ching-'brél-bar-byung*, que significa que algo surgió en conexión a una base.

thangka: (tib. *thang-ga*). Pintura religiosa hecha sobre tela y encuadrada generalmente en brocado.

trikaya: (tib. *sku-gsum*), tres cuerpos. Los tres cuerpos o dimensiones de la budidad.

El dharmakaya o cuerpo del Dharma (*chos-kyi-sku*) es el cuerpo esencial de la budidad, la esencia vacua de la mente de todos los seres de donde surgen el samsara y el nirvana.

El rupakaya o cuerpo de forma (*gzugs-kyi-sku*) está integrado por los otros dos kayas: el sambhogakaya o cuerpo de la riqueza (*longs-spyodrdzogs-pa'i-sku*) y el nirmanakaya o cuerpo de emanación (*sprul-pa'i-sku*). El rupakaya se manifiesta en formas que comunican a los seres, a través de la gran compasión, las cualidades sublimes de la budidad.

El sambhogakaya es la dimensión de buda percibida por bodhisattvas de realización elevada. Es una dimensión que no puede ser conocida por la mente conceptual.

El nirmanakaya es la dimensión de la iluminación que puede ser percibida por seres comunes. Es el cuerpo físico de un buda que perciben los seres; el cuerpo que come, duerme y se relaciona con ellos.

vajra: (tib. *rdor-je*), indestructible, inmutable, adamantino. Se refiere a la indestructibilidad de aquello que está más allá del nacimiento y la cesación. El vajra es también un implemento ritual utilizado en prácticas del vajrayana.

vajrayana: (tib. *rdor-je-theg-pa*), vehículo indestructible, adamantino. Las enseñanzas tántricas del budismo mediante las cuales se puede alcanzar la budidad en una sola vida. Aunque comparte con el mahayana la motivación altruista y el punto de vista de la vacuidad, el vajrayana es superior en cuanto a la variedad y eficacia de los métodos.

