

II
DZOGCHEN

Orígenes del dzogchén

Según la tradición budista tibetana «antigua» o ñingmapa, antes de que se introdujesen en el mundo humano las actuales enseñanzas budistas —las del *atiyana*-dzogchén que constituyen la vía de autoliberación, las de aquellos *tantra* internos que constituyen la vía de transformación, las de los *tantra* externos que constituyen la vía de purificación y las de los *sutra* del *mahayana* y del *hinayana* que en su conjunto constituyen la vía de renuncia—, sistemas completos de enseñanzas de cada una de las vías en cuestión habían sido introducidos repetidamente a nuestro mundo. Dichas enseñanzas fueron dictadas en períodos sucesivos por una serie de doce maestros primordiales o tönpa,¹ cuyos nombres se encuentran en una lista que aparece en el *Tesoro del supremo vehículo* o *Teg-chog dzö*² de Longchén Rabllampa,³ entre otros textos:⁴ cada vez que, con el pasar del tiempo, una forma de enseñanza desaparecía o dejaba de encontrarse completa, un nuevo maestro primordial volvía a introducirla en el mundo.

Ahora bien, a pesar de que, como hemos visto repetidamente, la enseñanza dzogchén en su forma actual fue introducida a nuestro mundo por el supremo maestro Garab Dorlle, señor de todos los rigdzin, el nombre de éste no aparece entre los de los doce tönpa a los que se hizo referencia arriba. La razón para ello es que a Garab Dorlle se lo considera como una emanación del Buda Shakyamuni, quien, según la lista de Longchenpa, es el décimo segundo y último de los tönpa en cuestión.⁵

¹*sTon-pa.*

²*Theg-mchog mdzod.*

³*kLong-chen Rab-'byams pa.*

⁴«La referencia más antigua (que conocemos) a la tradición de los doce maestros (*ston-pa bcu-gnyis*) se encuentra en el *tantra Rig-pa rang-shar* [cfr. el *rNying-ma'i rgyud bcu-bdun*, vol. I, pp. 389-855, Delhi 1989 (pp. 162 *et seq.*)], pero la primera fuente que enumera los nombres de los doce maestros parece ser el *Lo-rgyus rin-po-che'i mdo byang*, un capítulo del *Bi-ma snying-thig* contenido en la sección del *gYu-yig can* [en el *sNying-thig ya-bzhi* compilado por *kLong-chen Rab-'byams pa*, vol. 8, Delhi 1971 (p. 162 *et seq.*)]. Otras fuentes importantes son el *Theg-mchod mdzod* de *kLong-chen-pa* [pub. en el *mDzod bdun*, Gangtok (pp. 12,5 *et seq.*)], el *mKhas-pa'i dga'-ston de dPa'-bo gsTug-lag Phreng-ba* [Pequín 1986 (pp. 562,14 *et seq.*)] y el *Ma-rig mun-sel* perteneciente al ciclo de *gter-ma* revelado por *sTag-sham Nus-ldan rDo-rje* [en el *rTsa-gsum yi-dam dgongs-'dus*, vol. 3, pp. 2-127, Delhi 1972 (pp. 8,4 *et seq.*)]. Las fuentes que nos dan un mayor número de particularidades descriptivas... son el *Lo-rgyus rin-po-che'i mdo byang* y el *Ma-rig mun-sel*. Cfr. también Dudjom Rinpoché, *The Nyingma School*, pp. 135 *et seq.*»

La cita anterior es de: Chögyal Namkhai Norbu y Adriano Clemente (intérprete y traductor, respectivamente), 1997, *La suprema sorgente. Kunjed Gyalpo, il tantra fondamentale dello dzogchen*, p. 23, nota 13. Roma, Ubaldini Editore. El autor de la nota parece ser Adriano Clemente. (Existe una traducción inglesa de la obra citada: 1999, *The Supreme Source. The Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde*. Ithaca, N.Y., Snow Lion.)

⁵Puesto que el supremo maestro Garab Dorlle, señor de todos los rigdzin, fue quien introdujo a nuestro mundo las actuales enseñanzas del dzogchén budista, aunque se lo considere como una emanación del Buda Shakyamuni, se lo designa como tönpa Garab Dorlle.

Cabe señalar que la enseñanza sobre la sucesión de los doce tönpa o maestros primordiales está enmarcada en la teoría degenerativa de la evolución y la historia humanas, según la cual el error o la delusión esencial llamada *avidya* se va desarrollando a medida que se desenvuelve el ciclo temporal o evo (en sánscrito, *kalpa*; en tibetano, *bskal-pa*), lo cual implica una aceleración progresiva de las tasas vibratorias de los seres humanos que hace que la duración *vivencial* de su vida se vaya acortando. A manera de ejemplo: para la época en que vivió el primer tönpa, la duración de la vida humana era ilimitada; en cambio, cuando vivió el segundo tönpa la vida humana duraba un promedio de diez millones de años. (Las cifras en cuestión expresan la *vivencia subjetiva* que un individuo tiene de la duración de su vida; de hecho, si los años a los que se está haciendo referencia correspondiesen a revoluciones de la tierra alrededor del sol, los individuos de la época primordial, teniendo una duración de vida ilimitada, todavía habrían estado vivos en cada una de las épocas en las cuales surgieron nuevos tönpa y, en consecuencia, estos últimos no habrían sido necesarios: el primero de los tönpa podría

Cabe señalar también que, poco después del año 2.000 a. C. y más de mil quinientos años antes de que Garab Dorlle introdujese la actual tradición de enseñanzas budistas del *atiyana*-dzogchén, en la región del monte Kailash y el lago de Manasarowar —corazón de lo que para la época era el reino de *Zhang-zhung*, actualmente parte del Tíbet occidental, y durante milenios punto axial de convergencia mística para una serie de tradiciones de sabiduría íntimamente conectadas entre sí— el gran maestro del bön Shenrab Miwoche (*gShenrab Mi-bo-che*, cuyo año de nacimiento es, según los textos más antiguos, el 1856 a.J.C.) introdujo la «transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung» o dzogpa chenpo zhang zhung ñenguü (*rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud*). Sin embargo, el nombre de Shenrab Miwoche tampoco aparece entre los de los doce tönpa, ya que, entre otras cosas, el dzogchén que él introdujo en nuestro mundo no constituyó un sistema completo de enseñanzas y práctica como el establecido más adelante por Garab Dorlle.⁶ De hecho, los versos originales de la tradición dzogchén de Shenrab Miwoche, designados como los *Doce tantra menores*, son extremadamente esquemáticos y breves:⁷

- «Con respecto a la condición de la Base o zhi (*gzhi*) está escrito:
 «Nuestra propia gnosis o cognitividad no-dual es la Base de todo.»
 «Con respecto a la naturaleza del sendero o lam (*lam*) está escrito:
 «El sendero autop perfecto se encuentra más allá del esfuerzo y del progreso.»
 «Con respecto al significado del Fruto o drabu (*'bras-bu*) está escrito:
 «El Fruto es la (manifestación de la) autop perfección de nuestra propia condición.»
 «Con respecto al principio de la Visión o tawa (*lta-ba*) está escrito:
 «A la luz del sentido verdadero no hay nada sobre qué pensar.»
 «Con respecto al principio de la Contemplación o gompa (*sgom-pa*) está escrito:
 «A la luz del sentido verdadero no hay nada sobre qué meditar.»
 «Con respecto al principio del Comportamiento o chöpa (*spyod-pa*) está escrito:
 «A la luz del sentido verdadero no hay conducta que adoptar.»
 «Con respecto al ejemplo está escrito:

haber seguido dando las enseñanzas en un cuerpo físico hasta nuestra época y nosotros podríamos ahora mismo recibir enseñanzas directamente de su boca.)

Del mismo modo, se considera que el último tönpa antes de Shakyamuni (el decimoprimer) transmitió la enseñanza del *atiyana*-dzogchén «cuando la duración media de la vida humana era de trescientos años», mientras que en la época en que Shakyamuni transmitió las tres *pitaka* o canastas (*sutra*, *vinaya* y *abhidharma*) a los *shravaka*, *bodhisattva*, *deva*, *naga*, etc., así como a aquélla en la que Garab Dorlle transmitió las enseñanzas del dzogchén budista a las *dakini*, a Mañjushrimitra y otros discípulos, la vida duraba un promedio de cien años. [Cfr. Longchén Rabllampa (*kLongchen Rab-'byams pa*), *Tesoro del supremo vehículo* (*Tegchog dzö: Theg-mchog mdzod*), pp. 12,5 et seq.] en *Los siete tesoros* (*de Longchenpa*) (*mDzod-bdun*), Gangtok.

⁶Es la tradición budista la que no considera al gran maestro del bön Shenrab Miwoche como un tönpa; como es de suponer, la tradición bön sí lo considera como tal.

Cabe señalar que no sólo Shakyamuni y Garab Dorlle vivieron en la época en la que la duración media de la vida humana se había reducido a cien años; a pesar de que entre Shenrab Miwó y Shakyamuni hay una distancia temporal de unos 1.200 años, también Shenrab Miwoche vivió en la época en que la duración media de la vida humana era de cien años. [Cfr. el *rGyud bu chung bCu-gnyis* (*Zhang zhung snyan brgyud kyi rgyud bu chung bcu gnyis*), (*snyan brgyud*), atribuido a *sNang bzher los po* (siglo VII d. C.), publicado por Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, Delhi 1968. Citado en Norbu, Namkhai (traducción italiana por Adriano Clemente 1993, traducción española por Elías Capriles 1994), *La jarra que colma los deseos*. Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos.] Puesto que las reintroducciones globales de la enseñanza sólo tienen lugar en periodos diferentes, el hecho de que los tres grandes maestros hayan vivido cuando la vida humana duraba un promedio de cien años demuestra que la enseñanza introducida por Shenrab Miwoche no constituyó una reintroducción total de la enseñanza como la que realizan los tönpa, sino una reintroducción parcial de la misma.

⁷*rGyud Bu-chung bCu-gnyis*. Estos doce *tantra* menores fueron originalmente transcritos y explicados por el gran maestro Cherchen Nangsher Löpo (*Gyer-chen sNang-bzher Lod-po*). Citado en Norbu, Namkhai (traducción italiana por Adriano Clemente 1993, traducción española por Elías Capriles 1994), *La jarra que colma los deseos*. Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos. La versión española que doy aquí se aparta de la que di en la obra mencionada.

«El ejemplo de la mente es el espacio.»
 «Con respecto al signo característico está escrito:
 «El signo de la mente es la verdadera condición de la mente.»
 «Con respecto al significado está escrito:
 «El significado de la mente es la verdadera condición de la existencia o bön (*bon*).»
 «Los próximos tres versos expresan las tres características del estado natural, que es: (1) no originado, (2) sin interrupción y (3) libre de la dualidad originación/interrupción:
 «En la dimensión no originada de la verdadera condición de la existencia o bön (*bon*), se encuentra (patente) la sabiduría o gnosis primordial sin interrupción —esfera única libre del dualismo originación-interrupción—.»

El dzogchén bönpo contenido en la «transmisión oral del Zhang-zhung» era sumamente rudimentario en comparación con el dzogchén budista introducido más adelante por Garab Dorlle, cuyas enseñanzas se hicieron con el pasar del tiempo todavía más sofisticadas y poderosas gracias a la incorporación de las instrucciones extraídas de su propia práctica por sucesivas generaciones de grandes adeptos (lo cual resultó en la multiplicación de las enseñanzas de la serie del manngagdé o *upadesha* y al mismo tiempo hizo que éstas se hicieran cada vez más precisas), y fueron renovadas por las revelaciones de múltiples tertön o «reveladores de tesoros espirituales (terma)». Aunque Giuseppe Tucci ha afirmado que el dzogchén bönpo tomó sus enseñanzas del shivaísmo de Cachemira,⁸ como bien ha señalado el maestro Namkhai Norbu Rinpoché, lo cierto es todo lo contrario, pues es la historia del shivaísmo la que afirma que su doctrina se originó en el Kailash, morada del dios Shiva, el cual se encuentra en el interior del Tíbet y adonde cada año centenares de shivaítas efectúan peregrinajes. En cambio, la «transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung» no afirma que la morada de sus maestros o deidades se haya encontrado fuera del territorio tibetano, sino en la región del Monte Kailash en la que transmitió sus enseñanzas Shenrab Miwoche.⁹ Como ya se ha señalado y como lo reconoció el mismo Tucci,¹⁰ esta

⁸Tucci, Giuseppe y Walter Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlin/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer GmbH. Hay traducción al inglés de la sección escrita por Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India.

⁹El monte Kailash es sagrado y constituye un punto axial de peregrinaje no sólo para el bön y el budismo tibetanos, sino para otras de las tradiciones íntimamente interconectadas entre sí que, como se sugirió en la nota 1 a la primera parte de este libro, antes de la invasión indoeuropea habrían imperado en la totalidad de esa amplia región culturalmente unificada que se habría extendido desde las costas occidentales de Europa, por lo menos hasta el río Ganges en India y muy probablemente hasta los confines orientales de la actual Indonesia.

De hecho, para el shivaísmo, religión ancestral de la India que prevaleció entre los dravidianos del valle del Indo, la morada del dios Shiva no es otra que el monte Kailash: precisamente el lugar donde el famoso restaurador de la inmemorial tradición tibetana bön (*bon*), el tönpa Shenrab Miwoche, alrededor del año 2.000 antes de Cristo enseñó la forma rudimentaria de dzogchén (*rdzogs chen*) conservada por los bönpo (*bon-po*) que se conoce como dzogpachenpo Zhang-zhung Ñenguüü (*rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud*), y quizás también algunas formas rudimentarias de tantrismo (el tantrismo es el *mantrayana* o vehículo de los *mantra*; bien, durante una persecución de la que fueron objeto tanto los bönpo como los budistas ñingmapa, se hacía a la gente sacar la lengua para demostrar que no pertenecía a ninguna de las dos tradiciones, ya que se suponía que tanto los bönpo como los ñingmapa tenían la lengua negra de tanto recitar mantras). Todo lo anterior, junto a una serie de otros indicios, nos hace especular que, al lado de los elementos tántricos que abundaban en el shivaísmo preindoeuropeo, éste pueda quizás haber contenido algunos elementos asimilados del dzogchén rudimentario de la tradición bön (*bon*).

Ahora bien, el monte Kailash es un lugar axial, no sólo para el bön y el shivaísmo, sino también para el zurvanismo persa, cuyo culto está centrado en Zurván, personificación del tiempo infinito y del espacio infinito. Es de suponer, pues, que el zurvanismo esté de alguna manera emparentado con el shivaísmo y el bön. Y el hecho de que en sánscrito «tiempo infinito» o «tiempo total» se diga Mahakala, que es el nombre de un aspecto o forma del dios Shiva, parece sugerir una identidad, al menos parcial, entre Shiva y Zurván. [El filósofo griego Damacio (453 d.C.-circa 533) nos dice que, según un texto de Eudemo de Rodas, en el zurvanismo de la época de éste el dios supremo era Zurván, dios del tiempo y del destino, también llamado «espacio» (en pahlavi, *swash*, o *spihr*, y *zaman*): él era la personificación divinizada del tiempo infinito y el espacio indiviso. Este tiempo infinito se disgrega cuando aparecen las dos potencias

correspondientes al bien y el mal que en el zoroastrismo —una doctrina *sumamente* posterior al zurvanismo, determinada por la mentalidad propia de los indoeuropeos— se transformarían en dioses en pugna: la vivencia del Todo indiviso —el espaciotiempo indiviso— se disgrega cuando, ilusoriamente, se separan el espacio y el tiempo, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino y así sucesivamente, y con ello el tiempo se divide en una sucesión de momentos y el espacio en una pluralidad de lugares —lo cual a su vez permite que aparezca la pluralidad de entes e individuos—.]

Tal como el Shiva-Mahakala de la India prearia y el Zurván de la Persia del mismo período representan el espaciotiempo total cuya disgregación resulta en el tiempo secuencial y el espacio dividido, en el bön del Tíbet existía una deidad conocida como el Ándag Guálp (Yang dag rgyal po) o *deus otiosus* que (como señala Giuseppe Tucci en *op. cit.*) «...existía... **antes de la existencia del tiempo (finito y lineal)** y... era pura potencialidad.»* Si se tiene también en cuenta que Zurván es un *deus otiosus* y que en el shivaísmo indio se representa la aparición del universo y de la experiencia de los seres humanos signada por el error que el budismo designa como *avidya*, como un juego o *lila* de escondite de Shiva en tanto que *deus otiosus* consigo mismo, la posibilidad de que haya habido una relación entre el bön, el shivaísmo y el zurvanismo será todavía más plausible.

En todo caso, no cabe duda de que Shiva-Mahakala y Zurván —y según sugiere la evidencia también el Ándag Guálp— eran personificaciones de aquello que, en términos de los conceptos de una tradición asociada al *tantra Kalachakra* delineados por el lama tibetano Tarthang Tulku (1977, *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Emmerlyville, California, Dharma Publishing) podría designarse como Total Espacio-Tiempo-Cognitividad: la condición panorámica e indivisa que, de manera no-dual, aprehende la Totalidad más allá de cualquier fragmentación o separación.

Cabe señalar también que tanto Zurván como Shiva eran dioses bisexuales; en el caso del Shiva, este hecho es bien conocido (y Alain Daniélou lo ha resaltado de manera particular en su obra *Shiva y Dionisos*); en el caso de Zurván, aunque el hecho en cuestión no es tan conocido, el mismo se desprende claramente de los testimonios que todavía se conservan sobre la antigua religión persa. [Aunque en el *Bundahishn* I es Ormuz quien aparece como un dios bisexual, los estudiosos nos dicen que en las nuevas formas de la religión de los magos, a las que corresponde el texto mencionado, Ormuz tomó el puesto del Zurván del antiguo zurvanismo, y que originalmente había sido este último el dios bisexual, quien llevaba en el útero de su lado femenino a los mellizos Ormuz y Ahrimán; el nacimiento de éstos habría representado la aparición de los contrarios —el bien y el mal, lo femenino y lo masculino, el espacio y el tiempo, etc.— y habría constituido la disgregación del espaciotiempo indiviso e infinito que engendra el mundo de la pluralidad. Sin embargo, otros estudiosos piensan que originalmente el mito podría haber afirmado sólo que el dios primordial, siendo bisexual, produjo de su útero el universo entero, compuesto de los elementos, que en el zoroastrismo —influenciado por las creencias indoeuropeas que estaban ausentes en el zurvanismo original— se convertirán en los *amesha spentha* o «santos inmortales». Hago referencia a esta última interpretación porque ella corresponde en gran medida a las explicaciones bönpo y dzogchén de los orígenes del universo, tal como las expresa el maestro Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz* (1986, Londres, Routledge & Kegan Paul; español 1996, Barcelona, Kairós).]

En todo caso, es un hecho que la morada del dios Shiva está en el monte Kailash, en el Tíbet occidental; que dicha montaña constituyó un destino privilegiado de peregrinaje para el zurvanismo, y que ya alrededor del año 2.000 a. C. el gran maestro del bön Shenrab Miwoche estaba enseñando el dzogchén (y probablemente también el tantrismo) en los alrededores de la montaña en cuestión. Aunque lo anterior es ya suficientemente sugestivo, hay muchísimos otros indicios de que las doctrinas del shivaísmo de la India y del zurvanismo persa —y no sólo aquéllas, sino también las del taoísmo chino y las de otras tradiciones asociadas a las mencionadas— hayan podido derivarse del dzogchén y el tantrismo de los bönpo (*bon-po*) del Tíbet. A este respecto el investigador tibetano del Istituto Universitario Orientale (Nápoles) y maestro espiritual Namkhai Norbu Rinpoché, en su obra aún inédita *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección* ha señalado:

«(El ñingthik (*snying-thig*) contiene las enseñanzas más esenciales del dzogchén manngagdé o *upadesha*, y) ...la esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término «ñangthik» (*yang-thig*). En tibetano, «ñang» quiere decir "todavía más". Por ejemplo, algo profundo es «zabmó» (*zab-mo*), y algo aún más profundo es «ñangzab» (*yang-zab*). «Esencial» se dice "ñingpo" (*snying-po*), y «aún más esencial» se dice «ñangñing» (*yang-sñing*). Es importante señalar esto porque el profesor Tucci ha escrito que el hecho de que en la enseñanza dzogchén se utilicen palabras que incluyen los términos *ati*, «chiti» (*spyi-ti*, que es el nombre que se da a los métodos más generales del *ati* y en particular a ciertas enseñanzas tema que transmiten métodos considerados como más importantes que los más comunes en la enseñanza en cuestión) y «ñangthik», cada uno de los cuales se considera más esencial que el anterior, demuestra que la enseñanza dzogchén proviene del shivaísmo de Cachemira, en el cual hay palabras similares a éstas. Esto constituye un grave error. En la lengua de Öddiyana, *ati* corresponde al término sánscrito *adi*. A su vez, «chiti» es una combinación de «chi» (*spyi*), que en tibetano quiere decir «más general», con *ti*, constituido por las dos últimas letras de *ati*, e indica la enseñanza más general del *atiyoga*. Y, por último, «ñangthik» es un término totalmente tibetano, que indica las enseñanzas más específicas del *atiyoga*. Algunos estudiosos budistas tibetanos han insistido en que ciertos conceptos de la tradición bönpo (*bon-po*) fueron recibidos del shivaísmo, y es posible que el profesor Tucci haya tomado sus ideas de estas interpretaciones de los budistas tibetanos.

«Si fuera cierto que todos estos términos aparecen en el shivaísmo de Cachemira, ello no sería en absoluto sorprendente, pues el centro sagrado del shivaísmo es el monte Kailash en el Tíbet occidental, que se encuentra en la tierra de Zhang-Zhung, donde imperó y se transmitió la tradición bön hasta su propagación por el Tíbet oriental y el Bhután. Cuando se habla de la cultura, la religión y la filosofía de la India y de China, se piensa que éstas son algo muy antiguo y

original. En cambio, se piensa que todos los elementos de la cultura, la religión y la filosofía del Tíbet deben haber venido de otros países, como India, China, o incluso Persia. Esta forma de pensar es propia de quienes no ven más allá de las apariencias más superficiales y de quienes están totalmente condicionados por las tradiciones establecidas por los budistas indianizados en el Tíbet. Si muchos conceptos del dzogchén y del bön vienen del shivaísmo, ¿de dónde viene el shivaísmo? El shivaísmo tiene que ser algo original porque es hindú, mientras que el bön y el dzogchén tienen que ser algo absorbido o importado de otras regiones y tradiciones porque son algo tibetano.

«¿Qué forma de pensar tan ingenua! Los shivaítas conservan toda la historia de su enseñanza, según la cual su doctrina se originó en el Kailash. En consecuencia, cada año centenares de shivaítas van desde la India a visitar el monte Kailash y a caminar a su alrededor. Ahora bien, ¿dónde está el Kailash? ¿En la India o en el Tíbet? Y si el Kailash está en el Tíbet y es allí donde se originó el shivaísmo, ¿cómo puede decirse que el bön y el dzogchén tomaron sus conceptos de la India? Es más lógico pensar que el shivaísmo haya tenido su origen en el bön, que imperaba en la zona del monte Kailash desde que fue establecido allí por Tönpa Shenrab Miwoche (*sTon-pa gShen-rab Mi-bo-che*) hace unos 3.800 años, y que contenía su propia enseñanza dzogchén, la cual quizás pudo haberse infiltrado parcialmente en el shivaísmo.»

El mismo investigador tibetano y maestro espiritual ha escrito en su *gZi yi phreng ba* (Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1997; traducción italiana ampliada y corregida publicada como *La collana di zi*):**

«Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tíbet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleg de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpó de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del bön divino (*lha bon sgo bzhi*) —el shen del cha (*phywa gshen*), el shen del universo fenoménico (*snang gshen*), el shen de la existencia (*srid gshen*) y el shen del poder mágico (*'phrul gshen*)— y en las tres series conocidas como el bön divino de las ofrendas rituales (*bshos kyi lha bon*), el bön de los ritos fúnebres de las aldeas (*grong gi 'dur bon*) y el bön de la mente perfecta (*yang dag pa'i sems bon*)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön (*yang dag pa'i sems bon*) transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung [o dzogpachenpo Zhang-zhung ñenguü] (*rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud*).»

Ya habíamos visto repetidamente que, antes de la invasión indoeuropea a dichas regiones, había habido una unidad simbólica y misticorreliosa entre la India, Tíbet, el Asia Central, Persia, el Cercano Oriente, la Creta Minoica, Grecia y el resto de Europa. Ahora, con la cita de Namkhai Norbu, se introduce China en el mismo cuadro. Ello no debe sorprendernos, ya que muchos taoístas han afirmado que su tradición y la del bön establecida en el Tíbet son una y la misma. Como se verá en una nota posterior, no sólo parecen las doctrinas de Lao-tse constituir un intento de expresar en palabras la inexpresable Visión (*lta-ba*) del dzogchén, sino que la leyenda relaciona al sabio taoísta directamente con el Tíbet, pues afirma que aquél habría entregado el *Te-tao Ching* a un oficial de la frontera chinotibetana en el momento de abandonar el territorio chino. Y, de hecho, hay enormes coincidencias entre el dzogchén y las formas de taoísmo que aparecen en Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan —que en su conjunto gusto designar como «taoísmo de inoriginación» a fin de contraponerlo al de los ‘santos inmortales’ (*shen hsien*)—. Concretamente, ambos sistemas afirman que la verdadera naturaleza de la existencia es una condición no originada que no puede ser concebida por el intelecto ni entendida correctamente en términos de conceptos, y que para vivenciarla es necesario superar las acciones que parecen emanar del ilusorio sujeto mental que cree ser la fuente autónoma y substancial de sus propios actos y el receptor separado de sus experiencias.

En lo que respecta a la India, cabe señalar que, a raíz de la supresión en ese país del shivaísmo preario por los invasores indoeuropeos, las tradiciones del tantrismo (y las que, como hemos visto, puedan haber comunicado una forma rudimentaria de dzogchén) parecen haberse perdido, por lo cual, como lo sugieren tres distintos *tantra* del hinduismo, hubo que reimportarlas desde Bhota (palabra con la cual todavía hoy se designa el Tíbet en Nepal y en algunas regiones del Norte de la India) y, según los mismos textos, incluso desde China (cfr. Bharati, Agehenanda, 1972, *The Tantric Tradition*; Syracuse, N. Y., Syracuse University Press). Del mismo modo, es importante recordar que la tradición shivaíta de los yoguis *kamphata* y sus asociados laicos, los *ughyur*, se derivan de Macchendranath y su discípulo Gorakhnath, a quienes la tradición budista tántrica considera como dos de sus propios 84 *mahasiddha*. (Cfr. Dowman, Keith, *Masters of Mahamudra. Songs and histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany, N.Y., SUNY Press, 1985. Para una introducción a las doctrinas y formas de vida de los *kamphata* y los *ughyur*, cfr. Briggs, *Gorakhnath and the Kamphata Yogis*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.) Sin embargo, también existe el mito de un *mahasiddha* budista que se habría realizado aplicando los secretos que Shiva transmitía a su esposa Parvatí., que aquél habría escuchado ocultándose bajo la barca de éstos.

*El fragmento completo lee: «Las tradiciones bön mismas preservan alusiones a... áreas... (como) *Bru sha* (Gilgit y las regiones vecinas) y *Zhang chung*, un término geográfico con el que se designa normalmente al Tíbet occidental pero que también indicaba una región mucho más vasta que se extendía desde el Oeste del país hacia el Norte y el Noreste (una región en la cual se hablaban ocho lenguas principales y veinte y cuatro dialectos de menor importancia)... Otros elementos, claramente más antiguos, indican la posible influencia de creencias iránias; especialmente, parecería, las del zurvanismo. Por ejemplo, se habla de un dios originario del mundo —*Yang dag rgyal po: deus otiosus*— que existía

región fue un centro de convergencia e irradiación para tradiciones de distintos países: el shivaísmo de la India, el zurvanismo persa (o sea, la tradición prearia del actual Irán, el actual Afganistán y las actuales repúblicas exsoviéticas que colindan con estos países), el taoísmo chino y, más adelante, tradiciones esotéricas que se desarrollaron en el seno del islam tales como el ismaelismo (y según se infiere de fuentes del sufismo *khajagan* o *naqshbandi*, también en esta última tradición). De hecho, los textos más antiguos del bön afirman que Shenrab Miwoche tuvo importantes discípulos en Persia, Sumpa, India, China y Trom,¹¹ lo cual podría muy bien significar que la enseñanza dzogchén de la transmisión oral del Zhang-zhung se infiltró —al menos parcialmente— en el shivaísmo, en el zurvanismo¹² y en el taoísmo;¹³ a su vez, textos más recientes del bön parecen sugerir que las

antes de que hubiese sol o luna, antes de la existencia del tiempo y de las estaciones, quien era pura potencialidad. Entonces nacieron dos luces, una blanca y la otra negra, las cuales a su vez produjeron dos criaturas: de la luz negra surgió un hombre negro y de la blanca un hombre blanco. El hombre negro representa el principio de la negación o del no-ser. Está armado y se llama *Myal ba nag po*, «pena negra». De él se originaron las constelaciones y los demonios, al igual que la sequía; él trae consigo pestilencias y mala fortuna de todos los tipos. Fue así que los demonios *'dre*, *srin*, *byur*, comenzaron su tarea siniestra, mientras se extinguía la fe en los *lha* (las deidades buenas y positivas). El hombre blanco, por el contrario, es el dios positivo, el buen dios del ser. Su nombre es *sNang srid sems can yod pa dga' ba'i bdag po* (también *'Od zer ldan*, el Radiante), el principio tras todo lo que es bueno. Después de su aparición se restableció el culto a los *lha* (las divinidades buenas y positivas) y comenzó la lucha por derrotar a los demonios. Es evidente que aquí nos estamos moviendo en un mundo de conceptos que ha sido afectado por el zurvanismo.» Tucci pensó que el zurvanismo y el shivaísmo habían influido sobre el bön y el dzogchén; como hemos visto, hoy en día la investigación tiende a concluir, más bien, que el dzogchén que tenía su centro en el Monte Kailash constituyó el eje misticorrelioso y conceptual del zurvanismo, el shivaísmo, el taoísmo —y, más adelante (aunque en Namkhai Norbu no hay ninguna referencia a este respecto), quizás incluso del ismaelismo y del sufismo de los naqshbandi, así como de las ramificaciones de estas tradiciones en Occidente a través de los templarios y sus sucesores.

** La versión original en tibetano del texto aquí citado fue publicada de manera integral en extenso en 1982 por la oficina del Dalai Lama en Dharamsala, India, por medio de la Library of Tibetan Works and Archives, bajo el título *gZi yi phreng ba* (Dharamsala, Kangra Dist., H. P., India, Library of Tibetan Works and Archives; H. Q. of H. H. the Dalai Lama). La primera versión en una lengua occidental del texto citado la publicó también la oficina del Dalai Lama, aunque en el año 1981 y en lengua inglesa, como *The Necklace of gZi: A Cultural History of Tibet* (Dharamsala, Kangra Dist., H. P., India; Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama). La versión italiana de la que se tomó el extracto que se reproduce aquí es la traducción de una versión totalmente corregida que el autor preparó más recientemente. [Cabe señalar que las obras de Namkhai Norbu sobre la historia más antigua del Tíbet y sobre la tradición bön son las primeras en publicarse fuera del Tíbet que se basan en las fuentes *más antiguas* del bön (anteriores a la recepción de influencias budistas por parte de dicha tradición) y no en las historias y los recuentos «arreglados» por los estudiosos budistas posteriores. Otras obras del mismo autor sobre temas relacionados son: (1) Norbu, Namkhai (1995), *Drung, Deu and Bon*. Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama (hay traducción al italiano: 1996, *Drung, deu e bön*. Arcidosso, Shang Shung Edizioni). (2) Norbu, Namkhai (1981, en tibetano e italiano; traducción de Adriano Clemente), *Zhang Bod Lo rGyus*. Nápoles, Comunidad Dzogchén. (3) *Bod kyi lo rgyus las 'phros pa'i glam nor bu'i do shal — Una nueva interpretación de la historia y la cultura antiguas del Tíbet* (1981, en tibetano). Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama. Según parece, actualmente en Pekín hay otras dos obras en proceso de publicación, que aparecerán en chino y en tibetano.]

¹⁰Tucci, Giuseppe, *op. cit.*

¹¹Cfr. Norbu, Namkhai, *gZi yi phreng ba* (Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1997; traducción italiana ampliada y corregida publicada como *La collana di zi*). En particular, cfr. el fragmento de dicha obra citado en la nota 9 a esta segunda parte de este libro.

¹²A este respecto, cfr. la nota 9. Cfr. también la nota 14.

¹³Como se señaló en la nota 9, al lado del taoísmo no-substancialista y no-dualista de Lao-tse, Chuang-tzu, Lieh-tzu y los maestros de Huainan, que he designado como «taoísmo de inoriginación» en la medida en que su objetivo es descubrir la naturaleza increada de todo lo que existe y de esta manera demoler todas las construcciones mentales, yendo más allá de la producción y de la acción, surgió una tradición taoísta de tendencia contraria: la de los *shen-hsien* o «santos inmortales», quienes se afanaban por «producir un cuerpo inmortal» y quienes se enfrentaron agresivamente al taoísmo de inoriginación. El *shen-hsien* Ko-hung (circa 300 a.J.C.) calificó la vía de Chuang-tzu como «puras habladurías» y escribió:

«Chuang-tzu dice que la vida y la muerte son exactamente lo mismo, califica el esfuerzo por preservar la vida como difícil servidumbre y elogia la muerte como un descanso; esta doctrina se encuentra a millones de millas de la de los

enseñanzas dzogchén puedan haberse infiltrado también en el ismaelismo¹⁴ (y, como acabamos de ver, según se infiere de otras fuentes, podrían haberlo hecho también en alguna tradición sufi).¹⁵

shen-hsien (los santos inmortales).» [Ko-hung, citado en Creel, Herrlee G. (1970), *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*, 1, p. 22. Chicago, University of Chicago Press. Reproducido en Watts, Alan (1973), *Tao—The Watercourse Way*. Nueva York, Pantheon Books. Hay traducción española de esta última obra, pero en la misma se atribuye a Chuang-tzu lo que dice Ko-hung, con lo cual el texto pierde todo sentido y se transforma en una terrible fuente de confusión.]

Los *shen-hsien* tratan de crear un cuerpo inmortal, sin ver que todo lo que tiene un comienzo tiene un final y todo lo *producido* tarde o temprano se disgregará; en cambio, el dzogchén y el taoísmo de inoriginación nos hacen descubrir vivencialmente que lo que somos en verdad *no* es la criatura que nace y muere, sino lo no-nacido, inoriginado e imperecedero —que el dzogchén designa como la base, la condición primordial, etc., y que el taoísmo llama *tao*—. Cuando alguien se establece en este descubrimiento vivencial, supera su ilusoria condición mortal; si lleva esta realización a sus últimas consecuencias, una vez cumplidas sus actividades espontáneas por el bien de otros y llegado al final de su vida, obtendrá uno de los tipos de disolución del organismo material que se considerarán más adelante.

Sin embargo, incluso entre los *shen-hsien* hay signos que parecen demostrar la relación entre su doctrina y el dzogchén de los bönpo: el símbolo que los *shen-hsien* emplean para ilustrar la «ascensión del inmortal al cielo en pleno día» es el de una serpiente que muda su piel —el cual en el dzogchén, tanto bönpo como budista, ilustra la obtención del cuerpo arco iris—. Al igual que los taoístas de inoriginación, los *shen-hsien* no rinden culto a Shang-ti, sino que hablan del *tao*. Así, pues, a pesar de su enfrentamiento contra los taoístas de inoriginación, es posible que originalmente los métodos y las imágenes de los *shen-hsien* hayan formado parte de un taoísmo más amplio, que habría correspondido al que fue reintroducido por Lao-tse, y que individuos poseídos por el error habrían desvirtuado, robándole una serie de métodos e imágenes con los que habrían producido un sistema de signo contrario. Muchos de los métodos que los *shen-hsien* emplean para conservar la salud y alcanzar la longevidad, y que creen erróneamente producirán un cuerpo inmortal (por ejemplo, la visualización del *mantra* que gira alrededor del corazón, las relaciones eróticas con retención de la simiente, el empleo de medicinas alquímicas como el *makhardwaj*, etc.), existen en la vía de transformación del *vajrayana* o tantrismo. Sin embargo, en el budismo «antiguo» o ñingmapa del Tíbet, y probablemente en el bön anterior, ellos estaban supeditados al dzogchén, o por lo menos estaban totalmente orientados hacia la Iluminación —de modo que en la tradición bön no hay noticias de nada que se asemeje al taoísmo de los *shen-hsien* o «santos inmortales».

Para concluir, cabe recordar que en la China clásica el confucianismo (y con anterioridad la forma de pensamiento que se ha designado como «del cielo y de la tierra») estaba asociado al Estado imperial y a la nobleza cortesana, mientras que el taoísmo de inoriginación estaba asociado a la comuna primitiva y al pueblo llano. No parece haber sido casualidad, pues, que, mientras que los taoístas de inoriginación por lo general se burlaban del intento confuciano de desarrollar intencionalmente la virtud, Ko-hung insistía en que era absolutamente imposible alcanzar la inmortalidad sin practicar las virtudes confucianas —con lo cual se ganó la estima de los seguidores de Confucio y de los funcionarios imperiales—. Del mismo modo, mientras que las fraternidades y las sociedades secretas taoístas a menudo fomentaron revueltas populares en contra de funcionarios corruptos y en pro de la igualdad y la justicia, Ko-hung, por el contrario, fue un personaje clave en la represión de una sublevación campesina de este tipo.

Según los historiadores, en China no hay indicios de doctrinas como las de Lao-tse antes de la existencia del gran sabio, y lo mismo se aplicaría a las doctrinas de los *shen-hsien*, que habrían sido desconocidas en China antes del período de los «Reinos Combatientes». Esto parecería sustentar la tesis según la cual las doctrinas taoístas habrían llegado a China como un todo en manos de Lao-tse. Sin embargo, por una parte, es difícil imaginar que el comunismo campesino chino primitivo no haya estado asociado a una doctrina y un sistema religioso congruente con lo que Dumézil designó como «la visión mágica», que celebra la unidad primigenia de todas las cosas y es conducente a la igualdad social y la conservación ecológica; por otra parte, los anales bönpo nos dicen que el sabio chino Legtang Mangpó fue discípulo de Shenrab Miwoche (quien vivió unos 1.200 años antes que Lao-tse) y llevó a su país las doctrinas y los yogas transmitidos por éste. Es por ello que más arriba señalé que el taoísmo podría haber sido *reintroducido* a China como un todo unitario por Lao-tse: algo semejante o idéntico al taoísmo de Lao tiene que haber existido en China desde mucho tiempo atrás. (Cfr. también las notas 9 y 14.)

¹⁴En Tucci, Giuseppe, *op. cit.*, leemos:

«Además [de los maestros bönpo (*bon po*) del Zhang-zhung, en los textos de la mencionada tradición] se menciona a maestros de *Kha che* (Cachemira), de China y del *Sum pa*. Gilgit (y lo mismo se aplica a Cachemira) es el nombre de un área cuya religión había sido afectada por el shivaísmo y en cuyas inmediaciones —en Hunza— se habían esparcido enseñanzas gnósticas de origen tanto iranio como shivaíta. **Estas enseñanzas gnósticas encontraron su expresión en un famoso libro de las escuelas ismaelitas y gozaron de gran popularidad en esta región.** El *Zhang zhung* también era una vasta región fronteriza destinada a transmitir no sólo sus ideas religiosas indígenas sino también ecos de conceptos foráneos. La tradición bönpo también habla de un país llamado *sTag-gzig*, un nombre que en la literatura tibetana indica el mundo iranio (o el mundo de habla irania), e incluso [más adelante] el mundo islámico.»

Téngase en cuenta también el hecho de que muchas escuelas esotéricas occidentales se derivaron de las tradiciones de los templarios, que éstos recibieron del jefe de los ismaelitas, Hassan Ibn El-Sabbah.

A pesar de que, respondiendo a los intereses particulares de una u otra de las tradiciones espirituales del Tíbet, en distintos momentos históricos algunos estudiosos y maestros han afirmado lo contrario, durante milenios y hasta nuestros días los maestros e investigadores más doctos e imparciales han sostenido que las formas budista y bönpo de dzogchén surgieron independientemente la una de la otra. Es significativo que las investigaciones realizadas en nuestro siglo, despojadas de las presiones sectarias y apoyadas por nuevos recursos y tecnologías, no hayan arrojado ninguna evidencia que sustente la existencia de un vínculo genético entre ambas tradiciones.¹⁶

Según la historia aceptada universalmente, siendo todavía un niño, el tönpa Garab Dorlle comenzó a enseñar el dzogchén en Öddiyana, su tierra natal, e indicó que estaba transmitiendo una enseñanza que se encontraba más allá de la causa y el efecto. La causa y el efecto son algo que funciona en tanto que, estando atrapados en el *samsara*, nos encontramos limitados por el «obstáculo del conocimiento»: ¹⁷ como se vio en la primera parte del libro, en la medida en que valorizamos-absolutizamos delusoriamente el pensamiento según el cual estamos realizando un acto en miras a un fin, dicho acto nos condiciona y creamos una causa que necesariamente tendrá un efecto. Ahora bien, también podemos encontrarnos más allá de la condición samsárica y, en consecuencia, más allá de la relación

¹⁵Según Namkhai Norbu Rinpoché, Öddiyana pudo haber sido una región, o un reino dependiente, del imperio (este término es mío) del *Zhang-zhung* —o bien un reino que surgió en una zona que con anterioridad había sido parte del *Zhang-zhung*—. Puesto que Öddiyana habría correspondido al valle de Swat en el Noroeste de Pakistán y/o el valle de Kabul en Afganistán, también es significativo que el maestro sufi de la tradición *khajagan* o *naqsbandi* Idries Shah haya señalado que el maestro sufi Jabir El-Hayyam —el Géber de la alquimia occidental— estuvo asociado íntimamente con los Barmecidas, visires de Harún El-Rashid que descendían de los «sacerdotes budistas de Afganistán» y que poseían las enseñanzas secretas de éstos [Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralta Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.]. Téngase en cuenta que la tradición *khajagan* o *naqsbandi* de sufismo posee un sendero que ellos llaman «de la rapidez», al que consideran como la vía más directa a la realización más completa; sin embargo, no sería fácil determinar si dicho vehículo contiene o no elementos provenientes del *atiyana-dzogchén*, ya que sus enseñanzas se mantienen en secreto.

¹⁶El hecho de que haya existido una enseñanza dzogchén (si bien rudimentaria) en la tradición bön fue usado por ciertos maestros de algunas de las tradiciones budistas «nuevas» o sarmapa para descalificar el dzogchén y otras enseñanzas budistas «antiguas» o ñingmapa, sobre la base del infundio según el cual las mismas habrían sido copiadas por éstos de los bönpo. En consecuencia, algunos estudiosos ñingmapa creyeron conveniente negar que los bönpo hayan tenido un dzogchén propio y afirmaron que aquéllos copiaron la totalidad de sus enseñanzas dzogchén de la tradición budista originada por Garab Dorlle —para lo cual tuvieron que negar que Shenrab hubiese vivido poco después del 2.000 a.C. y se vieron obligados a ubicar su existencia entre los siglos VIII y X d.C., cuando las doctrinas budistas de la tradición «antigua» o ñingmapa ya habían sido difundidas en el Tíbet—. [Las tergiversaciones a las que se ha hecho referencia han tenido tanto eco que, a pesar del enorme peso de la evidencia que las refuta, incluso el *Diccionario de la sabiduría oriental* (Schuhmacher, Stephan y Gert Woerner, 1986; español 1993; Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós, p. 42), que en otros ámbitos es bastante serio, ha ubicado la existencia de Shenrab Miwoche en este último período.]

Esta política de defender la enseñanza por medio de falseamientos no parece correcta, ya que introduce en ella la ilusión de una debilidad que en verdad no tiene: si luego se descubren los falseamientos, se pensará que ello demuestra que tenían razón quienes hacían las falsas acusaciones. De hecho, los investigadores imparciales están de acuerdo en que Shenrab vivió en la época que se le ha atribuido en este libro, y el maestro de dzogchén e investigador Namkhai Norbu Rinpoché ha aportado una sólida evidencia científica al respecto.

Algunos maestros y estudiosos bönpo reaccionaron ante las afirmaciones según las cuales su tradición jamás habría tenido enseñanzas dzogchén propias insistiendo en que fueron los budistas quienes copiaron las suyas de ellos; sin embargo, al igual que sus contrarios, tales afirmaciones no están sustentadas por evidencia alguna.

¹⁷Como vimos, según las enseñanzas sátricas del *mahayana*, el obstáculo de las pasiones [en sánscrito *kleshavarana*; en tibetano ñöndrib (*nyon-sgrib*)] limita al *bodhisattva* hasta el séptimo *bhumi*; en cambio, el obstáculo del conocimiento [en sánscrito *jñeyavarana*; en tibetano shedrib (*shes-sgrib*)] lo limita hasta el décimo *bhumi* (el último antes de alcanzar el estado de Buda). El *vajrayana* o tantrismo y el *atiyana-dzogchén* insisten en la importancia de practicar enseñanzas «superiores» a fin de erradicar rápidamente el obstáculo del conocimiento.

causa-efecto;¹⁸ de hecho, en la enseñanza dzogchén, al interesado se lo introduce directamente al estado de Iluminación, Verdad o rigpa, que se encuentra libre de la relación causa-efecto, y se le dan las instrucciones que le permitirán integrar en dicho estado todo lo que surja —y que, de otro modo, lo interrumpiría, restableciendo el *samsara* y haciéndolo girar incesantemente en él.

Aunque, como señala el maestro Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz*, también un *sutra* del *mahayana* como lo es el *Prajñaparamitahridaya* o *Esencia del prajñaparamita* niega la existencia supuestamente intrínseca o absoluta de la causa y el efecto,¹⁹ el énfasis que Garab Dorlle puso en el hecho de que su enseñanza se encontraba más allá de estos términos correlativos causó un gran revuelo entre los budistas de la India. Un principio esencial de la vía de renuncia es abstenerse de realizar ciertos actos a fin de evitar ciertos efectos y, en general, el concepto de *karma* o ley de causa y efecto ocupa un lugar central en la enseñanza gradual del *sutrayana*. Temiendo que la enseñanza de Garab Dorlle pudiese desviar a los practicantes del óctuple noble sendero y ponerlos en un falso camino, los *pandit* budistas designaron una delegación integrada por los más destacados profesores de la Universidad de Nalanda, al frente de la cual pusieron a Mañjushrimitra, y la enviaron a Öddiyana a discutir con el joven maestro.

Habiendo llegado a su destino, Mañjushrimitra se proponía entablar un debate con Garab Dorlle; ahora bien, antes de que pudiese presentarle sus objeciones, el mozuelo le explicó sucintamente su doctrina en términos de la filosofía budista y lo hizo entender lo que quería decir con eso de «una enseñanza más allá de la causa y el efecto». Puesto que Mañjushrimitra tenía la capacidad necesaria, de inmediato tuvo acceso al estado de rigpa o Verdad y, en vez de seguir intentando rebatir a Garab Dorlle, se convirtió en su principal discípulo. Y lo mismo hicieron los demás integrantes de la delegación.²⁰

Es importante advertir al lector contra el error nihilista constituido por usar el concepto de «más allá de la causa y el efecto» para dar rienda suelta a conductas díscolas y contrarias al bien común en persecución de la satisfacción de deseos egoístas. Si bien el

¹⁸Como sucede cuando el arquero «dispara sin disparar»; o sea, cuando el disparo tiene lugar a través de la espontaneidad del estado de rigpa o Verdad, sin que intervengan el observador interno y la acción intencional de la conciencia dualista.

¹⁹En Norbu, Namkhai (inglés 1986; versión española revisada y corregida 1996; 2a edición inglesa revisada y corregida 1997), *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra y dzogchén* (Londres, Routledge & Kegan Paul; Barcelona, Editorial Kairós; Londres, Arkana/Penguin Books) leemos:

«El famoso *sutra Prajñaparamita hridaya*, que constituye el resumen esencial de los vastos *sutras* del *prajñaparamita*, ilustra el principio del *shunyata* o «vacuidad de autonaturaleza» —la ausencia de existencia intrínseca e independiente que postula el budismo— enumerando los principales elementos con los que construimos nuestra realidad y declarando que cada uno de ellos es vacío. Así pues, el *sutra* afirma la vacuidad de las funciones sensoriales y sus objetos, afirmando que el ojo carece de existencia independiente y que, de la misma manera, «entes» tales como el «oído», la «nariz», las facultades de ver, de oír y de oler, y así sucesivamente, no existen en verdad, de manera intrínseca. A continuación, el texto niega la autoexistencia de los elementos centrales de la enseñanza del Buda y, al hacerlo, declara — en perfecto acuerdo con Garab Dorlle— que desde el punto de vista del vacío no hay *karma* ni ley de causa y efecto.»

²⁰Mañjushrimitra se sintió acongojado pensando que su intención de rebatir la enseñanza de un *nirmanakaya* supremo como Garab Dorlle debía haber dado lugar a un *karma* muy negativo y le preguntó qué tipo de purificación debía realizar para neutralizarlo. Garab Dorlle le respondió: «escribe (un texto que) comunique la enseñanza dzogchén en términos de la filosofía budista». Fue así que Mañjushrimitra escribió el libro que el maestro Namkhai Norbu Rinpoché y Kennard Lipman tradujeron al inglés bajo el título *Primordial Experience. An Introduction to rDzogs-chen Meditation* (Mañjushrimitra, 1987, traducido por Namkhai Norbu y Kennard Lipman con la colaboración de Barry Simmons. Boston, Shambhala Publications), el cual fue también uno de los primeros libros traducidos por Vairotsana al tibetano. Es un libro muy importante, pero —como señala el maestro Namkhai Norbu— es complicado, como ha de serlo cualquier explicación clara del dzogchén en el nivel de la dialéctica budista. De hecho, en la enseñanza dzogchén el intelecto también puede ser útil para obtener y comunicar el estado de rigpa o Verdad, siempre y cuando uno lo sepa utilizar sin dejarse condicionar por él y esté consciente de que ninguna explicación puede contener el tawa (*lta-ba*) del dzogchén ni corresponder a él.

sutra Prajñāparamitahridaya niega que la causalidad constituya una verdad absoluta, el gran revelador y comentarista de las obras del *Prajñāparamita*, que fue Nagarjuna, escribió:²¹

Al ver, pues, como surgen los efectos
de las causas, uno afirma lo que aparece
en los convencionalismos del mundo
y no acepta el nihilismo...

El partidario de la no-existencia padece migraciones desafortunadas,
pero los seguidores de la existencia las obtienen bienaventuradas;
(ahora bien), el que sabe lo que es cierto y verdadero
no es víctima del dualismo y, por lo tanto, se libera.

Por su parte, el guru Padmasambhava, quien, a diferencia de Nagarjuna, no se ocupó en gran medida de la vía de renuncia, sino que se dedicó de lleno a la práctica y la enseñanza de los *tantra* internos de la vía de transformación y de esa doctrina «más allá de la causa y el efecto» que es el *atiyana*-dzogchén (los cuales, como todos sabemos, con la ayuda de otros maestros implantó firmemente en el Tíbet), afirmó:

«Aunque mi Visión (tawa: *lta-ba*) es más amplia que el cielo, mi apreciación de la ley de causa y efecto es más fina que la arena.»

Sucede que, aunque el comportamiento del dzogchén está basado en el principio de que «todo es viable» y en la espontaneidad total inherente al estado que se encuentra más allá de la dualidad causa-efecto y de la ilusión egoica, y que por ende está libre de la causa del mal, en tanto que funcione la mente dualista y se halle manifiesto el egoísmo que constituyen la causa de toda injusticia, el practicante de dzogchén deberá mantener lo que el maestro Namkhai Norbu ha traducido como «presencia de la conciencia responsable»: una conciencia de los efectos de los propios actos que en ningún momento es obnubilada por la distracción.²²

Como también ha señalado el maestro Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz*, es frecuente escuchar que las enseñanzas del *atiyana*-dzogchén son demasiado elevadas para la mayoría de la gente y que, en consecuencia, sólo deberían transmitírselas a individuos altamente realizados. Supongamos que alguien ha tenido acceso a la vivencia del estado de dzogchén en la cuarta iniciación de los *tantra* internos de la vía de transformación o, mejor aún, que ha obtenido el fruto de la práctica de dichos *tantra* —y, en consecuencia, ya no permanece en la duda con respecto a la verdadera naturaleza de todo lo que se manifiesta—. Ciertamente si un individuo recibiese las instrucciones para la práctica del *atiyana*-dzogchén y las aplicase constantemente, podría establecerse rápidamente en el estado de dzogchén y agotar el *samsara*. Sin embargo, el supremo vehículo de la autoliberación no está limitado a quienes han obtenido los resultados de los vehículos

²¹Nagarjuna, *Rajaparikatharatnamala* (*La guirnalda preciosa de consejos al rey*), como lo traduce al español Andrés María Mateo a partir de la traducción al inglés desde el tibetano realizada por Jeffrey Hopkins y Lati Rinpoché en colaboración con Anne Klein. En Nagarjuna y Dalai Lama IV (traducción al inglés 1975; al español 1977), *La guirnalda preciosa y el Cántico de las cuatro reflexiones*. México, Editorial Diana.

²²Al maestro del *mahayana* y el *vajrayana* Atisha Dipankara Shri Jñana, quien puso el mayor énfasis en las vías de renuncia y purificación y cuyos seguidores tibetanos establecieron en la «terrace del mundo» la tradición kadampa (*bka'-gdams-pa*) de budismo, le indicó su maestro indonesio: «En tanto que se manifieste en ti la más mínima valorización-absolutización delusoria, deberás observar con el mayor cuidado la ley de causa y efecto».

inferiores; lo peculiar de dicho vehículo es precisamente su forma inmediata de Introducir directamente al individuo normal a la condición primordial a través de métodos basados en el principio de la autoliberación —con lo cual aquél trasciende la condición misma de «individuo normal»— y los poderosos métodos basados en dicho principio que en adelante permitirán al practicante mantener la continuidad de la patencia de dicha condición —que es lo que se conoce como «Contemplación».

Lo anterior implica la forma «descendente» de transmitir las enseñanzas que caracterizó a Garab Dorlle: antes que nada, él dictaba la enseñanza suprema; si el alumno no tenía la capacidad necesaria y, no habiendo accedido a la Introducción directa, se quedaba sin comprender, el maestro dictaba las enseñanzas inmediatamente inferiores —y así sucesivamente, de ser necesario hasta llegar a la que requería la menor de las capacidades—. De esta manera, el alumno con la capacidad necesaria podía entrar directamente en la práctica suprema y ahorrar un tiempo precioso; el que no la tenía, podía partir del vehículo que correspondía a su nivel, desarrollando por medio de la práctica de dicho vehículo —o por medio de prácticas secundarias del *atiyoga* mismo— las capacidades necesarias para acceder a la práctica principal del *atiyana*-dzogchén: (1) participación; (2) diligencia; (3) conciencia presente; (4) entrar en la práctica (aplicar los métodos necesarios para acceder a la Contemplación y de este modo entrar efectivamente en ella), y (5) *prajña* (no sólo en el sentido relativo del término, que indica la capacidad intelectual necesaria para comprender lo que a uno se le enseñe, sino también en el de «sabiduría que va más allá de las palabras y capta la verdadera condición de nosotros mismos y del universo»).²³

La forma «descendente» de enseñar propia de Garab Dorlle contrasta con la que se conoce como lamrim²⁴ o «vía gradual», que ha sido la más generalizada en el Tíbet durante los últimos siglos, y en la cual el individuo comienza practicando los vehículos «inferiores» y va ascendiendo gradualmente de uno a otro hasta que finalmente se le permite practicar la vía de transformación —y, con una buena dosis de suerte, en algunos casos incluso la de autoliberación—. Ahora bien, aunque, en tanto que vía independiente, la forma lamrim de transmitir las enseñanzas contrasta con la de Garab Dorlle, esta última no implica que no deban practicarse sistemáticamente las enseñanzas de cada uno de los vehículos «inferiores». Supongamos que alguien recibe antes que nada las enseñanzas del tekchö²⁵ del dzogchén *upadesha* y, comprendiéndolas instantáneamente, las aplica y obtiene el grado correspondiente de realización. A fin de ser capaz de manejar las situaciones en las que el dzogchén no le funcione y, sobre todo, de poder transmitir a otros la totalidad de las enseñanzas, más adelante sería de la mayor utilidad al practicante familiarizarse con las prácticas de cada uno de los demás vehículos.

En la vía gradual, antes de permitirle a un aspirante practicar el tantrismo (y con mayor razón el dzogchén), se le exige que complete una serie de prácticas preliminares o ngöndro; en la actualidad, ésta es la norma en todas las tradiciones del budismo tibetano. En cambio, Garab Dorlle no exigía a sus alumnos que hubiesen completado un ngöndro²⁶ o

²³Estas cinco capacidades se enumeran en Norbu, Namkhai (inglés 1986; versión española revisada y corregida 1996; 2a edición inglesa revisada y corregida 1997), *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra y dzogchén* (Londres, Routledge & Kegan Paul; Barcelona, Editorial Kairós; Londres, Arkana/Penguin Books).

²⁴*Lam-rim*.

²⁵*Khregs-chod*.

²⁶*sNgon-'gro*. El ngöndro que se aplica en las escuelas tibetanas en general —que corresponde al ngöndro externo del dzogchén— comprende un estadio *hinayana*, un estadio *mahayana* y un estadio *vajrayana* (tántrico). En el estadio *hinayana* se practican la recitación de los versos para la toma de Refugio y las llamadas «cuatro reflexiones que hacen que

serie de prácticas preparatorias para entonces enseñarles dzogchén. Sin embargo, ello no significa que no haya un ngöndro en las enseñanzas dzogchén; de hecho, no sólo hay en ellas un ngöndro externo como el que se practica en todas las escuelas tibetanas, sino que además hay un ngöndro interno,²⁷ e incluso podría hablarse de un ngöndro secreto. Lo que sucede es que, cuando se enseña al estilo de Garab Dorlle, el ngöndro no se transforma en un pasaporte o una visa que se deba obtener *a priori* para poder estudiar y practicar el dzogchén.

Etimología del término «dzogchén»

El término «dzogchén» es una combinación de los vocablos tibetanos «dzogpa» y «chenpo». El primero de dichos términos quiere decir «lleno» o «pleno» (por ejemplo, cuando a un vaso no le cabe ni una gota más de agua, se dice que está «dzogpa»), pero también tiene el sentido de «perfecto» (una estatua perfectamente lograda o un acto perfectamente realizado también es «dzogpa»). A su vez, en el lenguaje común el segundo de los términos significa «grande»; ahora bien, como ha señalado el maestro de dzogchén Namkhai Norbu Rinpoché (y como se adelantó en una nota anterior), mientras que lo grande puede siempre ser un poco más o un poco menos grande, lo que en este caso indica el término «chenpo» es lo «total» —o sea, aquello que, puesto que nada puede serle externo y nada puede faltarle, no es susceptible de disminuir ni de aumentar.

Así, pues, el término dzogchén tiene los sentidos de «total plenitud» y «total perfección». Hemos visto que todo vehículo budista debe tener tres aspectos, que son los de base, vía y fruto. En base a esta estructura, en las enseñanzas del vehículo del *atiyana*, se entiende el término dzogchén en tres sentidos diferentes, que son el de dzogchén como base (en tibetano, «zhi»),²⁸ el de dzogchén como vía o sendero (en tibetano, «lam»),²⁹ y el de dzogchén como fruto (en tibetano, «drabu»).³⁰ Consideremos brevemente cada uno de estos

uno se vuelva del *samsara* hacia el *nirvana*», que ya se consideraron brevemente en la primera parte de este libro. En el estadio *mahayana* se aplican la recitación de los versos para la generación del *bodhichitta* y las prácticas para el desarrollo de los «cuatro inconmensurables catalizadores de la Iluminación» destinadas a la generación del *bodhichitta* de la intención (aunque, en su vida diaria, el practicante debería entrenarse también en los seis o diez *paramita* del *bodhichitta* de la acción). En el estadio *vajrayana*, por lo general se realizan 108.000 repeticiones (número que algunas tradiciones, sobre todo «antiguas» o ñingmapa, elevan a 111.000) de las siguientes prácticas: las prosternaciones (que se combinan con la recitación de los versos para la toma de Refugio y la generación del *bodhichitta*), la purificación de Vajrasattva (para purificar karmas negativos y eliminar obstáculos), la ofrenda del *mandala* (para acumular méritos y sabiduría) y el *guru-yoga*. Este último se considera como la práctica más esencial del ngöndro; entendida en su sentido más amplio (en particular, en aquél en el cual el maestro es el propio estado de rigpa o Verdad), incluso la totalidad de la práctica del dzogchén puede reducirse a la práctica del *guru-yoga*.

Cabe señalar que las enseñanzas ñingthik (*snying-thig*) del *atiyana*-dzogchén transmiten un entrenamiento en siete secciones que se conoce como «los siete entrenamientos mentales» —el cual contiene la esencia de las llamadas «cuatro reflexiones»— en combinación con un entrenamiento en el *dhyana* (meditación/concentración) que puede comprender elementos asociados a las prácticas tántricas, pero que en él se aplican al estilo del dzogchén. Para una descripción de éstos, cfr. Norbu, Namkhai (traducción al italiano por Adriano Clemente, 1993; traducción al español por Elías Capriles, 1994), *La jarra que colma los deseos. Compendio de La jarra preciosa: Instrucciones sobre la base del Santimaha sangha*. Arcidosso, Grosseto, Italia, Shang Shung Edizioni; Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos. Título en tibetano *San ti ma ha sangha rmang gzhi'i khrid 'dod 'jo'i bum bzang*.

²⁷En el ngöndro interno del dzogchén se incluyen prácticas (que se considerarán muy brevemente más adelante) como las de los *semdzin* (*sems-'dzin*) y los *khorde rushén* (*'khor-'das ru-shan*), entre otras, así como el *yantra-yoga*.

²⁸*gZhi*.

²⁹*Lam*.

³⁰*'Bras-bu*.

tres aspectos del *atiyana*, haciendo referencia al sentido del término dzogchén en cada uno de ellos.

La base

La base es el continuo de *total plenitud y perfección* (dzogchén) que constituye la verdadera condición o naturaleza del individuo y del universo en su totalidad. Dicho continuo es total plenitud pues —como ya se señaló al ilustrarlo en términos de la concepción einsteniana del universo como un campo único de energía— en el mismo no hay espacios vacíos, divisiones, dualismo ni multiplicidad. Y también podríamos decir que el continuo en cuestión es total perfección, pues por sí solo todo lo que el mismo manifiesta es maravilloso y tiene una perfecta funcionalidad. Ahora bien, aunque la base es la totalidad y se encuentra libre de divisiones intrínsecas, no puede entenderse correctamente en términos de conceptos como «unidad», «totalidad» o «plenitud»; aunque todo lo que ella contiene manifiesta una funcionalidad magistral, no puede entenderse correctamente en términos del concepto de «perfección». No es posible entenderla correctamente en términos de pensamiento alguno, pues la función de los pensamientos es establecer límites y, en consecuencia, al entenderla de una manera o de otra haríamos de ella algo limitado y excluyente, que ya no podría ser la totalidad que comprende el *samsara* y el *nirvana*.³¹ Puesto que la base no es puesta por nosotros y no depende de ninguna otra cosa para (ser) ella misma como tal, ni es comprensible en términos de nuestros pensamientos, puede decirse que ella es *lo dado* y, por ende, que ella no ha sido creada (ni puede ser modificada) por nosotros ni por nadie —lo cual implica también que es imperecedera—. Puesto que todo lo que existe en el universo, físico o mental, material o intangible, sujeto u objeto, es en verdad la base, en su verdadera condición cada uno de los entes es tan impensable (*achintya*) como aquélla: como hemos visto, ningún mapa puede corresponder exactamente al territorio que describe.³²

³¹Como ya se señaló, de hecho todo concepto se define por inclusión en un género superior (*genus proximum*) y por contraste con un contrario (*differentiam specificam*); en consecuencia, si entendiéramos la totalidad en términos del concepto de «unidad» (o de cualquier otro concepto), haríamos que ella excluyera la «dualidad» y la «pluralidad» —y, en consecuencia, la transformaríamos en algo limitado y excluyente, que no podría abarcar la totalidad del *samsara* y el *nirvana*.

³²El gran maestro chino de la escuela del Norte del *ch'an*, Ta-chu Hui-hai, nos ha legado un maravilloso ejemplo de por qué ningún mapa puede corresponder al territorio de lo dado —o, en terminología dzogchén, de por qué no puede decirse nada de la base—. Un maestro de la escuela china del *tripitaka* intentaba ridiculizarlo preguntándole si en el absoluto (*bhutatahata*) ocurrían cambios. En vez de responder que no ocurrían —como lo habría hecho cualquier budista del *mahayana* anclado en el reino de la valorización-absolutización delusoria— Hui-hai contestó «sí, ocurren». El maestro del *tripitaka* respondió triunfalmente «venerable maestro, usted está equivocado». Hui-hai contestó con una pregunta: «Lo que constituye la verdadera naturaleza o condición del maestro del *tripitaka* ¿no es la *bhutatahata* [lo absoluto]?» El maestro del *tripitaka* respondió: «En efecto, ella constituye la naturaleza de todos nosotros». Hui-hai añadió entonces: «Pues bien, si usted sostiene que la misma no sufre cambios, debe ser un monje muy ignorante. Seguramente usted debe haber escuchado que un hombre sabio puede transformar los tres venenos (odio, avidez e ignorancia) en los tres preceptos acumulativos, tramsutar las seis percepciones sensorias en las seis percepciones divinas, las pasiones en Iluminación y el error en sabiduría. Si a pesar de ello supone que el absoluto es incapaz de cambiar, entonces usted —un maestro del *tripitaka*— es en verdad un seguidor de la secta heterodoxa que sostiene que las cosas ocurren a partir de sus autonaturalezas supuestamente individuales [y no como el juego del absoluto y de acuerdo con la ley del *karma*].» El maestro del *tripitaka* no tuvo otra alternativa que responder: «Si lo presenta de ese modo, entonces el absoluto sí sufre cambios». En vez de mostrarse de acuerdo con esta afirmación, Hui-hai lo fustigó diciéndole: «Sin embargo, en su caso, sostener que el absoluto sufre cambios es igualmente herético». Ante esto, el maestro del *tripitaka* se quejó diciendo: «Venerable maestro, primero dice que el absoluto sufre cambios, y ahora afirma que no los sufre. ¿Cuál es entonces la respuesta correcta?» Hui-hai concluyó: «Quien ha descubierto su propia naturaleza, que puede compararse con una perla *mani* que refleja todas las apariencias, no caerá en el error al afirmar que el absoluto sufre cambios, ni al afirmar que no

Ahora bien, a pesar de que la enseñanza dzogchén insiste en que la base es inefable y no puede caracterizársela en términos de cualidad alguna, con fines expositivos dicha enseñanza indica que la misma ha sido desde siempre pura (katak)³³ y autopfecta (lhundrub)³⁴ y, en base a cada una de estas cualidades, abstrae un aspecto en ella: la pureza o katak es la esencial vacuidad de todos los fenómenos,³⁵ mientras que la autoperección o lhundrub es la espontánea manifestación de esta vacuidad como la infinita complejidad y maravilla de la miríada de fenómenos y formas, así como el consumado funcionamiento de éstos.³⁶

De hecho, la base (es) lo que (somos) en verdad, no importa en qué condición nos encontremos: en la que constituye el *samsara*, en la que constituye el *nirvana* o en aquella en la cual ni el uno ni el otro están activos. Según la enseñanza dzogchén, éstas tres condiciones constituyen precisamente las posibilidades funcionales de la base y de la experiencia de cada uno de nosotros.

Tres posibilidades funcionales de la base

(1) El *samsara*, correspondiente al «estado de la mente» o sem (*sems*) cuya manifestación resulta en la ocultación de la verdadera condición de la base: Ésta es la condición en la que la manifestación del error llamado *avidya* o marigpa —el cual, por contraposición con la patencia de la gnosis o cognitividad primordial en el estado de rigpa o Verdad, la enseñanza dzogchén designa como «mente» o sem (*sems*)—³⁷ genera un foco de conciencia limitado, fragmentario y relativamente hermético que es incapaz de aprehender la verdadera condición de la base, y que sólo puede experimentar un número limitado de estados mentales condicionados. De hecho, el término sánscrito *samsara* significa «ciclo, círculo o rueda de estados psicológicos».³⁸

Como ya sabemos, el error correspondiente al «estado de la mente o sem» implica una ilusoria fragmentación de la experiencia que genera distintos niveles de falsas apariencias:

En un primer nivel, el mismo da lugar a la falsa apariencia de un dualismo ontológico, pues el funcionamiento samsárico implica la valorización-absolutización delusoria de la llamada «triple proyección» constituida por el pensamiento según el cual hay un sujeto mental intrínsecamente separado de un continuo de objetos potenciales.

En un segundo nivel, el error da lugar a la falsa apariencia de una pluralidad ontológica, pues la conciencia fragmentaria asociada al espurio sujeto mental interpreta en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente los fragmentos sucesivos que su propio funcionamiento va abstrayendo al dividir en figura-y-fondo el continuo

los sufre. Pero quienes no la han descubierto, al oír hablar del absoluto cambiante valorizan delusoriamente el concepto de mutabilidad y se aferran a él, y al oír decir que el absoluto no cambia valorizan delusoriamente la idea de inmutabilidad y se apegan a ella. [Y este apego o aferramiento a ideas y conceptos es precisamente la raíz del error que el budismo *mahayana* nos invita a superar.]» (Adaptado de Blofeld, John, *The Zen Teaching of Hui-Hai*. Londres, Rider.)

³³*Ka-dag*.

³⁴*Lhun-grub*.

³⁵La cual, en la realización, constituye el *dharmakaya*.

³⁶La cual, en la realización, constituye el *rupakaya*: la unidad del *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*.

³⁷Este término es característico de la serie de la (naturaleza de la) mente o semdé (*sems-sde*), la cual, como se verá luego, es una de las tres series de enseñanzas del *atiyana* (y constituye la más gradual de éstas).

³⁸Como se vio en la primera parte de este libro, el equivalente tibetano del sánscrito *samsara* es *khlorlo* (*khlor-lo*), que literalmente significa «rueda».

constituido por la *Gestalt* total de lo que aparece como objeto —como resultado de lo cual ella toma erróneamente dichos fragmentos como entes substanciales, quedándole vedada la vivencia desnuda del continuo de plenitud y perfección de la base.

La combinación de las falsas apariencias de los dos niveles ya considerados resulta en una delusión valorativa, pues, por una parte, la espuria dualidad sujeto-objeto implica el juicio del primero con respecto al segundo, y por la otra, la ilusión de multiplicidad intrínseca es concomitante con la distinción en los objetos de numerosas cualidades y valores positivos, negativos y neutros. La tres posibilidades más elementales de la conciencia frente al objeto son, pues, considerarlo como bueno/hermoso/etc. y aceptarlo, experimentando placer; considerarlo malo/feo/etc. y rechazarlo, experimentando desagrado, o considerarlo indefinido y permanecer indiferente hacia él, experimentando una sensación neutra. De hecho, es como resultado de combinaciones y modificaciones de estas tres afecciones básicas del sujeto frente a los objetos que surgen los seis estados psicológicos del *samsara* y las múltiples pasiones o *klesha* que reconoce el budismo.³⁹

Así, pues, en el *samsara*, que constituye nuestra condición actual, los productos conscientes del funcionamiento de la mente ocultan la total plenitud y perfección, la no-dualidad y la no-multiplicidad intrínsecas de la base, al igual que sus características de vacuidad, claridad y placer. Si aplicáramos aquí los conceptos del *sutrayana*, tendríamos que decir que, en el *samsara*, la conciencia poseída por el error queda confinada a la condición de perenne insatisfacción y de recurrente frustración y sufrimiento que, en las enseñanzas del *hinayana*, el Buda Shakyamuni llamó *duhkha*.⁴⁰ Sin embargo, es importante tener en cuenta que la base misma como totalidad jamás queda sujeta al *duhkha*; según los *tantra* internos, incluso en el *samsara* nuestra verdadera esencia o naturaleza sigue estando caracterizada por la total vacuidad, la total claridad y el placer total.⁴¹ Aunque en el *samsara*

³⁹En el budismo los reinos (en sánscrito *gati* o *loka*; en tibetano *'gro-ba rigs*) o estados psicológicos principales del *samsara* son seis: el de quienes sufren los tormentos de los purgatorios [en sánscrito *naraka*; en tibetano *dmyal-ba*]; el de los tántalos o espíritus famélicos (en sánscrito *preta*; en tibetano *yi-dvags*); el de los animales (en sánscrito *tiryak*; en tibetano *dud-'gro*); el de los antidioses o titanes (en sánscrito *asura*; en tibetano *lha-ma-yin*); el de los dioses (en sánscrito *deva*; en tibetano *lha*), y el de los humanos (en sánscrito *manushya*; en tibetano *mi*). Estos reinos responden a una clasificación del continuo de pasiones en seis afecciones principales; sin embargo, en el budismo el continuo en cuestión puede dividirse de múltiples maneras: en una única categoría, que correspondería a la *avidya*; en tres categorías, que corresponderían a la indiferencia (en sánscrito *moha*; en tibetano *gti-mug*), el deseo-apego (en sánscrito *raga*; en tibetano *'dod-chags*) y la aversión-rechazo (en sánscrito *dvesha*; en tibetano *zhe-sdang*); en cinco categorías, que corresponden a las pasiones que caracterizan a cada una de las cinco familias búdicas; en seis, que corresponden a los seis estados psicológicos principales ya enumerados; en diez (como lo hace el *Vissuddhi magga*)... Además de las pasiones fundamentales (*mulaklesha*) se enumeran una serie de pasiones secundarias o accesorias (*upaklesha*), lo cual hace posible que en el *abhidharma* se hable hasta de cuatro grupos de 21.000 pasiones (cada uno de ellos constituido por combinaciones de las tres pasiones básicas), la suma de los cuales da un total de 82.000 pasiones (en tibetano, *nyon-mongs brgyad-khri bzhi-stong*).

⁴⁰Como se vio en el primer capítulo, en la medida en la que nos sentimos intrínseca y absolutamente separados del continuo-de-plenitud de la base, nos experimentamos como carencia-de-plenitud-que-ansía-ser-colmada. Ahora bien, todos nuestros esfuerzos por colmar esta carencia afirman la ilusión de nuestra separatividad e individualidad y, en consecuencia, sostienen la sensación que intentamos superar. Sólo nos sería posible recuperar la plenitud si la ilusión de ser individuos separados desapareciera, pero esto es lo que más tememos y que a toda costa intentamos evitar: esta desaparición es intuita como una muerte, y el terror que se siente hacia la muerte es lo que Aldous Huxley llamó el «horror esencial». Es por esto que la dinámica del *samsara* es ineluctablemente insatisfactoria y autofrustrante, y en tanto que se esté atrapado en ella no se tiene ninguna posibilidad de superar la desdicha que le es inherente.

⁴¹Desde el punto de vista de la cognitividad en tanto que totalidad —o sea, de la base entendida desde el punto de vista cognitivo— y no meramente de nuestra conciencia fragmentaria y limitada, el *samsara* y el *nirvana* podrían incluso considerarse por igual como estados de «placer total»: en ambas condiciones la base sigue siendo total plenitud y perfección, y toda experiencia es gozo total más allá del dualismo. De hecho, se trata del estado-de-Samantabhadra-en-tanto-que-base,

la mente en tanto que principio funcional del error condiciona todo lo que aprehende el foco de conciencia limitado, fragmentario y relativamente hermético del individuo, condicionando a este último, es un hecho que, tal como ningún reflejo puede condicionar un espejo, ni la mente ni los innumerables fenómenos tienen la posibilidad de condicionar la base como un todo.

(2) El *nirvana*, correspondiente al estado de rigpa o Verdad en el cual se hace patente la verdadera condición de la base: En el contexto de la enseñanza dzogchén, el concepto de *nirvana* no está asociado al de ningún tipo de cesación o *nirodha*; el término indica la cognitividad activa, absolutamente libre e incondicionada, que se manifiesta en el estado de Iluminación —o sea, lo que la enseñanza dzogchén designa como rigpa o Verdad—. Esta condición implica la disolución de la mente en tanto que principio funcional que producía una conciencia limitada poseída por el error y, por ende, la desaparición del falso dualismo y la espuria multiplicidad que en el *samsara* ocultaban la plenitud, la no-dualidad y la no-multiplicidad inherentes a la base, y que interferían con el perfecto funcionamiento de la misma. En el *nirvana* se manifiestan plenamente nuestra total plenitud y nuestra total perfección en el perfecto funcionamiento que caracteriza la Iluminación.

Ahora bien, puesto que, como vimos, en el *samsara* la base como tal no queda sujeta ni al condicionamiento ni al *duhkha* que de él dimana, a pesar de que para el individuo la desaparición de la mente y sus productos y la consiguiente «desocultación de la base» en la manifestación del estado de rigpa o Verdad represente la superación del condicionamiento y la obtención de una total libertad, desde el punto de vista de la base como un todo esto no cambia nada. Es importante señalar también que aunque se hable de un «descubrimiento de la base», en verdad nadie la descubre, pues el espurio sujeto mental aparentemente separado de sus objetos, que era aquél para quien la base estaba oculta, simplemente desaparece —de modo que si bien ya no hay alguien para quien la base esté oculta, tampoco hay alguien a quien se le haya revelado.

(3) La absorción meditativa que es la condición neutra de la base-de-todo o kunzhí lungmatén:⁴² Esta condición consiste en permanecer absortos en una condición de indolencia o inconsciencia en la cual ni el *samsara* ni el *nirvana* se encuentran activos. Según la enseñanza dzogchén, permanecer en esta condición es como cortarse la cabeza, ya que si bien en ella no está manifiesto el *samsara*, tampoco lo está el *nirvana*, ni tenemos tampoco ninguna posibilidad de alcanzarlo.

Tres aspectos de la base

La enseñanza dzogchén distingue tres aspectos en la base, que son esencia (ngowo),⁴³ naturaleza (rangzhín)⁴⁴ y energía (tukllé).⁴⁵ En términos de las categorías que se introdujeron con anterioridad, el primero corresponde al aspecto katak o «pureza» de la condición primordial, mientras que los dos últimos corresponden a su aspecto lhundrub o «autoperfección».

en el cual todo es viable y todo está naturalmente integrado más allá de la aceptación, el rechazo y la indiferencia —ya que los efectos de éstos sólo condicionan a la conciencia fragmentaria.

⁴²*Kun-gzhi lung-ma-bstan.*

⁴³*Ngo-bo.*

⁴⁴*Rang-bzhin.*

⁴⁵*Thugs-rje.*

La esencia o «ngowo» corresponde a lo que las enseñanzas del *mahayana* designan como «vacuidad». Podría decirse que un espejo es vacío porque puede «llenarse» con cualesquiera imágenes se presenten ante él. Del mismo modo, la esencia es vacuidad porque ella es el aspecto o la cualidad de la base que le permite «llenarse» con innumerables fenómenos. Ahora bien, puesto que los fenómenos que aparecen en nuestra experiencia no existen en sí mismos como entes separados,⁴⁶ sino que dependen de nuestra capacidad cognitiva, de nuestras funciones mentales y del resto de los fenómenos para aparecer como lo hacen y para ser lo que son,⁴⁷ y puesto que los mismos no son inmutables, sino que cambian constantemente, también podemos decir que ellos son vacíos en el sentido de carecer de la autoexistencia o sustancialidad y de la subsistencia que la mente dualista y confundida proyecta sobre ellos. Y, si los fenómenos o «reflejos» que parecen concretos son en verdad vacíos, no importa cuántos de ellos se manifiesten, la esencia o ngowo no se modificará en lo más mínimo y la base seguirá siendo vacía. Ahora bien, aunque el hecho de que esta vacuidad constituya la verdadera condición de todo lo que se manifiesta, de nuestra dimensión total, implica que los entes no existen de la manera sustancial y concreta en que parecen existir, sería un grave error concebirla como mera *ausencia* de sustancialidad, ya que ella es al mismo tiempo absoluta e ilimitada potencialidad de manifestar.

Si uno observa los propios pensamientos y el proceso de su aparición y disolución, descubrirá que ellos son vacíos en los tres tiempos: pasado, presente y futuro. De hecho, cuando uno intenta establecer de dónde surge el pensamiento, uno no encontrará nada concreto, sino más bien una nada (en el sentido de ausencia de fenómenos particulares) que se encuentra abierta a todas las posibilidades. Cuando uno observa el pensamiento presente a fin de determinar dónde se encuentra o qué es lo que lo constituye, tampoco encuentra nada concreto, sino el mismo vacío o la misma nada que se manifestó al buscar su lugar de origen. Del mismo modo, cuando uno intenta determinar dónde o en qué cosa se disuelve el pensamiento, no encuentra algo concreto, sino el vacío o nada que se manifestó en las ocasiones anteriores.⁴⁸ Este vacío no es una mera ausencia, sino la pura potencialidad de

⁴⁶Y ni siquiera como fenómenos espaciotemporales, puesto que para ser fenómenos espaciotemporales dependen del proceso de «espaciotemporalización» que —como lo sugieren algunas de las más recientes teorías físicas, como lo habían afirmado hace ya milenios sabios budistas (y, en particular, Ashvagosa en su *Despertar de la fe en el Mahayana*), y como afirmaron también filósofos occidentales, incluyendo al mismo Kant— constituye una de las funciones de nuestra capacidad cognitiva.

⁴⁷Dependen, entre otras, de las siguientes funciones de nuestra capacidad cognitiva: la de espaciotemporalización, indispensable para que tengan forma; la de nificación del entorno que permite distinguir entre figura y fondo, indispensable para percibirlos como entidades separadas y unitarias; la de reconocimiento en el sentido que da al término, por ejemplo, F. F. Price, de la escuela neorrealista inglesa y la filosofía de Oxford (para quien significa «compresión de datos sensorios en términos de pensamientos»), que los entiende como este o aquel ente; la del juicio de valor que les atribuye un valor positivo, negativo o neutro; etc. Del mismo modo, dependen de los demás entes y clases de entes en tanto que su identidad se establece por contraste y similitud con otros entes y clases de entes (de donde la famosa *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*).

⁴⁸Una instrucción común a la enseñanza *mahamudra* del tercer Karmapa, Ranglung Dorlle (*Rang-byung rDo-rje*), y a las enseñanzas del dzogchén semdé [*sems-sde*, quizás sobre todo en el sistema de Ñang (*Nyang*)], consiste en observar el vacío que hay entre dos pensamientos y luego observar el pensamiento que se manifiesta, a fin de determinar si la verdadera condición de ambas manifestaciones (la cognitividad libre de pensamientos y el pensamiento que se manifiesta a partir de ella) es o no la misma —o, lo que es lo mismo, si la base cambia en algún sentido cuando se manifiesta el pensamiento—. Tanto en la no-manifestación como en la manifestación del pensamiento encontramos una vacuidad radiante e inexpressable, que no puede ser entendida en términos de conceptos, y que no cambia con la manifestación del pensamiento. Eso que no cambia es nuestra propia capacidad cognitiva, la cual, al ser descubierta como tal más allá de toda interpretación conceptual, es el estado de rigpa o Verdad.

manifestar característica de nuestra verdadera condición: un vacío que, como el de un espejo, está siempre listo para «llenarse» con cualquier contenido —pero que, aún cuando está «lleno», sigue siendo vacío, pues aquello que lo llena es también vacío en el sentido de carecer de sustancialidad o autoexistencia—. Este es el sentido de la «vacuidad» en la enseñanza dzogchén⁴⁹ —la cual, como hemos visto, constituye la pureza primordial (katak) tanto de nuestra propia capacidad cognitiva como de la totalidad de los fenómenos que ella manifiesta.

La naturaleza⁵⁰ o «rangzhín» se ilustra con la capacidad reflectante del espejo. Vimos que la base es vacía precisamente porque tiene la capacidad de «llenarse» con cualquier contenido o, lo que es lo mismo, porque le es inherente la disposición para manifestar cualquier cosa sin discriminar qué es lo que manifiesta. Por esto se dice que nuestra propia naturaleza no es sólo pureza o katak, sino también autoperfección o «lhundrub»:⁵¹ el vacío no permanece vacío de todo contenido, pues su naturaleza es «llenarse de contenidos», los cuales son como sus calificaciones. En términos del ejemplo del espejo, habría que decir que su naturaleza es reflejar (aunque, como hemos visto, dicho vacío permanece vacío en el sentido en que «vacío» significa «carente de substancia o autoexistencia», pues los contenidos con los que se llena también son vacíos en este mismo sentido). Es esta naturaleza lo que se conoce como rangzhín.

La energía⁵² o «thukllé» se ilustra con los reflejos. Ellos son una función de la capacidad reflectante del espejo —la cual representa la naturaleza o rangzhín de nuestra propia capacidad cognitiva— y su aparición es posible gracias al carácter «vacío» de éste, que le permite llenarse con cualquier contenido —el cual representa la esencia o ngowo de la capacidad cognitiva en cuestión—. Como hemos visto, los reflejos son también vacíos, en el sentido de ser insubstanciales o, lo que es lo mismo, de carecer de autoexistencia. Ahora bien, desde el punto de vista espacial (como distinto del temporal), la totalidad de los fenómenos que constituyen la energía thukllé, *en tanto que fenómenos perceptibles* se

La enseñanza *mahamudra* del tercer Karmapa —y, como ha señalado Namkhai Norbu Rinpoché, también la anterior enseñanza *mahamudra* de Gampopa (*sGam-po-pa*)— es una síntesis entre enseñanzas del *atiyana*-dzogchén (como se verá luego, en particular las de la serie del *semde*) y enseñanzas sobre meditación para el descubrimiento de la naturaleza de la mente que importaron al Tíbet los pioneros de las tradiciones «nuevas» o sarmapa (sobre todo Marpa Lotsawa y otros maestros que bebieron de algunas de las mismas fuentes que éste).

⁴⁹Esta vacuidad es una nada en el sentido de no ser ninguna manifestación particular, mas no en el de ser ausencia de la base misma o ausencia de cognitividad; sin embargo, ella no implica sólo la ausencia de sustancialidad de los fenómenos, sino también la de la base en cuanto tal. Aunque podamos usar la palabra «nada», no debemos aferrarnos a la idea de que la base es «nada», ya que ella es también autoperfección o lundrub (*lhun-grub*): flujo incesante de manifestación e infinitud de fenómenos manifiestos. Como se verá luego, al interpretar las enseñanzas del *mahayana*, los maestros de dzogchén no identifican la «verdad absoluta» de dicho vehículo con la presencia de la ausencia del modo de existencia que, en nuestra condición *samsárica*, habíamos atribuido a los entes.

⁵⁰Es importante señalar que el término «naturaleza» tiene un sentido muchísimo más específico cuando se lo utiliza en relación a «esencia» y a «energía», que cuando se lo utiliza en frases como «naturaleza de la mente» o «nuestra verdadera naturaleza». Entendido en el sentido que se le da cuando se habla de «naturaleza de la mente» o «nuestra verdadera naturaleza», indica la base como tal, con sus tres aspectos; cuando se lo relaciona con «esencia» y «energía», designa uno de los tres aspectos de la base —o sea, uno de los tres aspectos de la «naturaleza de la mente» o «nuestra verdadera naturaleza».

⁵¹*Lhun-grub*.

⁵²Podríamos sorprendernos de que, al explicar el tantrismo, se hable de la energía como la dimensión de la voz, mientras que aquí la energía corresponde a la dimensión del cuerpo. Lo que sucede es que el término energía, en el sentido que se le dio al hablar del tantrismo, indicaba la circulación de la energía psicofísica del organismo que en tibetano se conoce como lung (*rlung*; en sánscrito, *vayu* o *prana*) y que vincula el cuerpo con la mente, mientras que aquí se trata de la energía «tukllé» (*thugs-rje*), la cual constituye todos los fenómenos —incluyendo el cuerpo, la energía lung y los fenómenos mentales.

manifiestan simultáneamente gracias a nuestra panorámica y omniabarcante capacidad cognitiva, y son funciones de ésta —pudiéndose decir, en términos del *mahayana*, que su manifestación es función de la compasión no-referencial o thukllé de nuestra verdadera condición—. ⁵³ Ello no significa que todo sea mente, sino, más bien, que lo cognitivo y los fenómenos de la energía son indivisibles en la base —la cual no puede caracterizarse ni como «física» ni como «mental» ni en términos de ningún otro concepto, ya que, en la medida en que se definen por contraste con sus contrarios, todos los conceptos establecen límites.

Los fenómenos que constituyen la energía de la base no son, pues, algo separado o distinto de dicha base, tal como los reflejos en un espejo no son algo separado o distinto del espejo: los reflejos tienen su existencia en el espejo y no pueden ser hallados fuera de éste, separados de éste o independientemente de éste. Sin embargo, la analogía del espejo falla en la medida en que los reflejos en un espejo son el juego de una luz o energía que proviene del exterior del espejo, mientras que, en el caso de la base, los fenómenos que ella manifiesta no son el reflejo de algo que le sea externo, sino la energía misma de aquélla —cuyo juego de manifestación fenoménica es, como hemos visto, ininterrumpido—. Puesto que los fenómenos que constituyen la energía de la base no son otra cosa que esta última, son tan impensables (*achintya*) como ella misma; ellos son simplemente las calificaciones de la base —y en particular de su aspecto lhundrub o autoperfecto— que surgen gracias a la naturaleza de aquélla —cuya esencia o ngowo es la pureza que las enseñanzas designan como katak.⁵⁴

⁵³En el *mahayana*, el término thukllé (*thugs-rje*), que etimológicamente significa «corazón suave y noble», traduce el término sánscrito *karuna* y, al igual que este último, se vierte al español como «compasión». ¿Por qué la enseñanza dzogchén designa como «compasión» a los fenómenos particulares? En el caso de un individuo que se haya realizado por medio de la práctica de los vehículos «superiores» (a partir del *mahayana*), la vida y, por ende, la continuidad de los fenómenos particulares —manifestaciones de la cognitividad panorámica siempre abarcados por ésta—, siguen manifestándose gracias a la compasión no referencial. Ahora bien, puesto que el individuo realizado es precisamente aquél que aprehende correctamente la base y que no se siente separado de ella, la verdadera condición de ésta no es otra que la del individuo en cuestión. Esto implica que, si los fenómenos existen para el individuo realizado gracias a la compasión no referencial, lo mismo podrá decirse de los fenómenos de la base en general —siempre abarcados por la cognitividad panorámica omnipresente de la que ellos son la manifestación natural—. Sucede que (el aspecto cognitivo de) la base es la cognitividad que se manifiesta en cada individuo. Todo esto puede ser difícil de entender para quienes no han tenido ningún acceso a la vivencia del estado de rigpa o Verdad, pero la enseñanza dzogchén surge del estado en cuestión y no de la mente poseída por el error. Una vez que tengamos una clara vivencia de dicho estado y ya no permanezcamos en la duda con respecto a la verdadera condición de la realidad, entenderemos lo que hasta entonces no hayamos podido comprender.

⁵⁴Aunque es preferible guardarse de identificar rígidamente los conceptos de las tradiciones budistas con los de las teorías de la física actual, podríamos jugar con las analogías y similitudes entre las unas y las otras y decir que los fenómenos son configuraciones de la energía del campo único que postuló Einstein (señalando que entonces los fenómenos mentales también serían parte del campo de energía en cuestión).

Ahora bien, para hacer aún más evidente el hecho de que el concepto de «tukllé» implica que el aspecto cognitivo es en gran medida responsable por las configuraciones, podríamos recurrir a la tesis de Bohm, la cual parece implicar que, para que aparezcan el espacio y el tiempo —y, en consecuencia, para que puedan aparecer formas o configuraciones de energía—, tienen que intervenir nuestras funciones cognitivas, de modo que dichas formas o configuraciones dependen de las mencionadas funciones (las cuales, desde el punto de vista de la realidad ya configurada, son también configuraciones dinámicas de energía). Téngase en cuenta que también para Ashvagosha, el filósofo del *mahayana*:

«...el espacio no es más que un modo de particularización y... el mismo no tiene existencia real propia... El espacio existe sólo en relación a nuestra conciencia particularizante.» (Ashvagosha, inglés 1900, *The Awakening of Faith in the Mahayana*, p. 107. Traducción al inglés por D. T. Suzuki. Chicago.)*

Desde este punto de vista, el tercer elemento de la tríada esencia-naturaleza-energía al «espaciotemporalizarse» y funcionar como energía tsel (*rtsal*) —concepto que será explicado más adelante— constituiría el mundo fenoménico «físico», produciendo las configuraciones de la energía más o menos estables en el tiempo que constituyen los «fenómenos materiales» y la funcionalidad de éstas.

Aunque, como se verá bajo el próximo subtítulo, los fenómenos de la energía se manifiestan de tres maneras diferentes, una sola de las cuales es la que constituye los pensamientos de todo tipo, consideremos brevemente la función de la energía en términos de la manifestación de los pensamientos discursivos. Sobre todo en la enseñanza del semdé (que se considerará un poco más adelante), se designa como «ne»⁵⁵ el encontrarse en un estado calmo, sin pensamientos, como si se estuviera en un océano o lago perfectamente tranquilo. Si, en un estado así, observamos nuestra propia capacidad cognitiva, descubriremos que su esencia es la vacuidad, pues no hay nada concreto en ella que pueda confirmarse. Esta es la esencia o «ngowo», que corresponde a la pureza primordial o katak de la base.

Ahora bien, si permanecemos en la vacuidad del estado calmo o «ne», de inmediato surgirá un pensamiento, como si saltara un pez en el mar o como si el agua se moviera produciendo una ola. Esto, que se llama «guōwa»,⁵⁶ es también parte de nuestra verdadera condición; de hecho, el movimiento es *la función* de la vacuidad correspondiente a la esencia, pues dicha vacuidad no es mera ausencia de pensamientos; los pensamientos y su ausencia se suceden constantemente, ya que entre cada pensamiento y el siguiente hay un espacio sin pensamiento. Observando la mente como lo aconseja la enseñanza, descubrimos que el pensamiento que hemos identificado con el movimiento es vacío, y que la vacuidad que constituye la esencia posee una claridad intrínseca que hace que siempre se manifiesten pensamientos: que siempre se produzca el movimiento y que éste siempre tenga su continuación. Esta claridad es el aspecto «naturaleza» o «rangzhín» de la base; al descubrirla, estamos descubriendo un primer aspecto de la autoperfección o lhundrub de dicha base.

Con anterioridad se consideró brevemente la energía desde el punto de vista espacial. Ahora bien, cuando se habla, como en los dos párrafos anteriores, de la sucesión de los pensamientos y los espacios «vacíos» entre ellos, se está haciendo referencia a un proceso que tiene lugar en el tiempo. La energía comprende la totalidad de los fenómenos que manifiesta la base en esta sucesión temporal: tanto los fenómenos de la visión pura como los de la visión impura. Los fenómenos de todo tipo en todos los lugares y en todos los momentos no son otra cosa, pues, que la energía de la base —la cual, desde el punto de vista de la temporalidad, se manifiesta como esta sucesión ininterrumpida de fenómenos (y,

*Aunque en general la visión de Kant es contraria a la del *dharma* budista (de hecho, al cursar las respectivas materias en la Universidad, quien esto escribe produjo una refutación informal de la *Crítica de la razón pura* y otra de la *Crítica de la facultad de juzgar*), también para el filósofo de Königsberg el espacio y el tiempo dependían de lo que he estado designando como cognitividad (ellas eran «formas *a priori* de la sensibilidad»); en cambio, para Leibniz (tomado erróneamente como modelo de la teoría holonómica de Bohm) los mismos eran *relaciones* entre mónadas (lo cual, objetó Kant en su sección sobre la «Anfibología de los conceptos de reflexión» en el Apéndice al Cap. 3 del Libro II de la *Crítica de la razón pura*, implicaba una confusión de niveles de realidad: el nivel de lo *en-sí*, que en la concepción de Leibniz estaría representado por las mónadas, se ponía en el mismo plano que el nivel fenoménico representado por las *relaciones*). (La analogía errónea que hace Fergusson entre Bohm y Leibniz aparece en Wilber, Ken, compilador, 1982, *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*, capítulo con el número especial actualizado del *Brain/Mind Bulletin* que contiene la síntesis de las teorías de Bohm y Pribram, pp. 5-14. Boulder, Shambhala. Además, se trata de justificar falazmente esta analogía errónea sugiriendo que el hecho de que Leibniz haya descubierto el cálculo diferencial e integral que se empleó para desarrollar la holografía implicaría que la concepción del espaciotiempo que desarrolló dicho filósofo corresponde al paradigma holográfico. Ahora bien, Newton descubrió el mismo tipo de cálculo más o menos simultáneamente con Leibniz —y de hecho fue quien obtuvo el crédito por el descubrimiento— y si embargo concibió el espacio y el tiempo como absolutos y autoexistentes.)

⁵⁵Gnas.

⁵⁶Gyo-ba.

en el caso particular de los pensamientos, de éstos y de los espacios entre ellos)—. Como hemos visto, la energía es el segundo aspecto de la autoperfección o lhundrub de la base.

El *samsara* surge cuando el principio funcional del error que las enseñanzas dzogchén designan como «mente» produce un foco de conciencia limitado, fragmentario y relativamente hermético que por su propia naturaleza es incapaz de captar el carácter omniabarcante, panorámico y continuo de la energía de nuestra propia capacidad cognitiva —y, por ende, es igualmente incapaz de aprehender la indivisibilidad de los tres aspectos de la base—.⁵⁷ Por el contrario, la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos en términos de los cuales dicho foco de conciencia aprehende los fenómenos que constituyen la energía, hace que el mismo perciba dichos fenómenos como si no fuesen vacíos sino sustanciales, independientes, concretos y sólidos.⁵⁸ Así pues, el foco de conciencia limitado y relativamente hermético sufre la ilusión de ser la conciencia de un sujeto mental autoexistente en un universo ajeno a él y separado de él —universo que el foco en cuestión percibe como si fuese la suma de innumerables entes separados y autoexistentes.

A su vez, la realización o el *nirvana* consiste en la manifestación del estado de rigpa o Verdad y por ende de la Presencia no-dual e indivisa que hace patente la verdadera condición de la base, de modo que los tres aspectos de esta última ya no parecen estar desmembrados, el individuo queda libre de ilusión egoica y por lo tanto de egoísmo, y la actividad de aquél permanece libre de autointerferencia. Esto implica la disolución de la mente en tanto que principio funcional del error y por ende el derrumbe de la ilusoria dualidad sujeto-objeto, la desaparición del foco de conciencia fragmentario y relativamente hermético que era incapaz de captar la verdadera condición de la base (o el transparentarse totalmente los límites del mismo), y la concomitante evaporación de la ilusión de substantialidad de los fenómenos. De manera general, se dice que en estas condiciones los tres aspectos de la base son los tres *kaya* o ku:⁵⁹ las tres dimensiones, «cuerpos» o aspectos de la budeidad.

Tres formas de manifestación del aspecto «energía» de la base

El último de los tres aspectos de la base, que es la energía o tukllé, se manifiesta de tres formas diferentes, que son las formas dang, rölpa y tsel⁶⁰ de manifestación de la energía.

⁵⁷El carácter panorámico, omniabarcante y continuo de la energía de la base implica que ningún fenómeno existe de manera substancial, independiente; cuando aparece un foco de conciencia limitado, hermético y fragmentario que al percibir cada fenómeno lo aísla de lo que lo rodea y lo experimenta como intrínsecamente separado del resto del continuo de la energía, dicho foco de conciencia no puede ya percibir que la energía es indivisible de la vacuidad: cada fenómeno de la energía le parece substancial y no vacío, y sólo le parece vacío el espacio libre de toda manifestación particular (por ejemplo, el espacio entre los pensamientos, o el espacio vacío entre los cuerpos, si pudiera hablarse de tal cosa). La aparición de dicho foco de conciencia constituye, pues, una condición de posibilidad de la experiencia del universo como un cúmulo de fenómenos sustanciales.

⁵⁸O sea, como si no fuesen una manifestación del vacío de la base y como si no fuesen ellos mismos vacíos. Como ya vimos, esto tiene lugar por medio de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos en términos de los cuales se interpretan los fenómenos que el ya mencionado foco de conciencia limitado y hermético abstrae en el continuo de lo que se manifiesta como objeto (tomándolos como figura y manteniendo el resto como fondo).

⁵⁹*sKu*. Los tres *kaya* (*trikaya*) se conocen en tibetano como «kusum» (*sku gsum*).

⁶⁰*gDangs, rol-pa y rtsal*.

(1) La forma dang de manifestación de la energía carece, tanto de tangibilidad, como de color y forma; ella es el componente esencial de nuestros pensamientos burdos o discursivos, sutiles o intuitivos, y supersutiles.

(2) La forma rölpa de manifestación de la energía también carece de tangibilidad, pero posee color y forma; ella es el componente esencial de las visiones que se le manifiestan a los yoguis, que parecen tan reales como los entes del mundo físico, pero son impalpables (cabe señalar también que —como se verá más adelante— ellas desafían los límites normales de la dimensionalidad).

(3) La forma tsel de manifestación de la energía posee tanto tangibilidad como color y forma; ella es el componente esencial de lo que consideramos como el «universo material» con todos sus fenómenos aparentemente concretos.

Estos tres aspectos no están separados, ni existe abismo alguno entre ellos; por el contrario, ellos constituyen un continuo ininterrumpido e indiviso que se extiende desde la energía dang hasta la energía tsel, con la energía rölpa ocupando el segmento medio del continuo. Como acabamos de ver, también los tres aspectos de la base —esencia, naturaleza y energía— son indivisibles, pero que, al surgir el error llamado *avidya* o marigpa, nos volvemos incapaces de aprehender su indivisibilidad, de modo que, aunque la esencia de los fenómenos es vacuidad —pues ellos son formas momentáneas del flujo de manifestación de la esencia que es la naturaleza—, percibimos los fenómenos de la energía como si fuesen substanciales y no vacíos. Algo similar sucede con las tres formas de manifestación de la energía: cuando surge el error llamado *avidya* o marigpa, ellas parecen separarse y encontrarse a una distancia las unas de las otras. Y lo mismo puede decirse de los tres aspectos de la existencia, que son el cuerpo, la voz o energía y la mente, así como de los tres aspectos del cuerpo bioenergético, que son los *nadi* o tsa,⁶¹ el *vayu-prana* o lung⁶² y el *bindu-kundalini* o thiglé.⁶³ Es entonces que la mente cabalga en el potro de la energía y que, o bien es capaz de dominarlo, o bien el mismo se muestra indómito y rebelde.

Sucede que el error humano básico implica la ilusión de un sujeto mental substancial, de carácter no espacial y no temporal, el cual, como se señaló al considerar la segunda noble verdad en la primera parte del libro, parece como si se encontrase en el punto de cruce de las líneas de las tres dimensiones del espacio y de la dimensión del tiempo. Este ilusorio sujeto mental, que en verdad es una manifestación de la energía dang (o sea, un pensamiento), también parece encontrarse a una distancia del resto de los fenómenos de la energía dang (tanto de los pensamientos que se manifiestan como objeto, como de los «demás sujetos mentales» que sólo podemos percibir indirectamente, por los efectos que sus actos tienen sobre nuestra experiencia),⁶⁴ así como de la totalidad de los fenómenos

⁶¹*rTsa.*

⁶²*rLung.*

⁶³*Thig-le.*

⁶⁴En general, el sujeto mental no puede aparecer como objeto; es por esto que cuando se lo busca dentro de uno mismo no se lo puede hallar y, si quien lo hace es un practicante que está aplicando las instrucciones del dzogchén, con un poco de suerte la ilusoria dualidad sujeto-objeto podría romperse y el estado de rigpa o Verdad manifestarse, haciendo patente la gnosis o cognitividad primordial. En el caso de los «sujetos mentales de otros individuos» (por así decir), además de que es imposible percibirlos porque los mismos no pueden aparecer como objeto, los mismos parecen encontrarse fuera de nosotros y dentro de otros individuos (por así decir, «detrás de los órganos sensorios» de aquéllos). Sin embargo, en la interacción con otros individuos constantemente tenemos experiencia de dichos sujetos mentales, no porque los mismos aparezcan como objeto en nuestra experiencia, sino porque *tenemos la experiencia de aparecer nosotros como objeto para ellos*. Esto fue descrito bastante bien por los fenomenólogos franceses Jean Wahl —quien describe estas relaciones y

de las formas rölpa y tsel de la energía. Como se verá más adelante, las prácticas más avanzadas del dzogchén tienen por objeto la disolución repetida constantemente durante períodos de tiempo más o menos considerables, de la ilusión de que hay un sujeto mental substancial que se encuentra a una distancia de los fenómenos de la energía rölpa —con lo cual dicha ilusión termina por disolverse definitivamente, de modo que, también cuando se aprehenden los fenómenos de la energía tsel, ya no parece que haya un sujeto mental que se encuentre a una distancia de ellos—. Aunque el sujeto mental no se reintegra con ninguna otra cosa, sino que simplemente desaparece, lo anterior se expresa diciendo que el sujeto en cuestión se reintegra con los fenómenos de la energía rölpa, como consecuencia de lo cual finalmente queda reintegrado también con los de la energía tsel.

La vía

La vía o «lam» es la forma de superar la mente (entendida como principio funcional del error) y el *samsara* que de ella dimana, y establecerse en el estado de rigpa o Verdad, cuya manifestación ininterrumpida constituye el fruto. Ella no consiste en crear ni en construir algo, sino en descubrir la verdadera condición de la base, que es lo que todo (es) *en verdad*, y en la subsiguiente autoliberación de todo lo que de otro modo la ocultaría, con lo cual se van neutralizando progresivamente las propensiones que resultaban en su ocultación, de modo que la misma nunca más vuelva a ocultarse.

*Tres estadios y aspectos de la vía: Visión o tawa,
Contemplación o gompa y Comportamiento o chöpa*

En efecto, en la enseñanza dzogchén se entra en la vía cuando se tiene una primera vivencia directa de la verdadera condición de la base, o, lo que es lo mismo, una primera vivencia del estado de rigpa o Verdad. Ésta vivencia directa del estado de rigpa o Verdad es lo que se conoce como Visión o tawa,⁶⁵ que en el *atiyana*-dzogchén constituye el primer aspecto de la vía.

las modificaciones que ellas inducen en nuestra experiencia con los términos «transascenso» y «transdescenso»— y Jean-Paul Sartre —quien incorpora los conceptos de Wahl a su obra *El ser y la nada*, en la cual, entre muchas otras cosas, describe la forma en que el sujeto mental se *hace* el objeto de energía tsel que otros individuos perciben como ella o él por medio de lo que Sartre designa como «sentirse tocado en el corazón por la mirada del Otro» y de esta manera «hacerse lo que dicho Otro percibe como uno» dando así lugar al ser-para-otros—. Éste no es, sin embargo, el lugar para describir las relaciones en cuestión (cosa que, por otra parte, he hecho en los libros *The Direct Path* y *Qué somos y adónde vamos*, así como en artículos académicos).

⁶⁵*Ita-ba*. En los vehículos de las vías de renuncia y transformación, este término tiene el sentido de «punto de vista filosófico», de modo que se habla del «tawa de la escuela *vaibhashika*», del «tawa de la escuela *sautrantika*», del «tawa de la escuela *yogachara*», del «tawa de la escuela *madhyamaka*» y así sucesivamente —o del tawa del *kriyatantra*, del tawa del *yogatantra*, etc.—. Ahora bien, en la enseñanza del *atiyana*-dzogchén el término tawa no significa punto de vista filosófico, sino Visión directa de lo verdadero, más allá de toda interpretación en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente.

Es bien sabido que el Buda Shakyamuni permaneció silente ante la serie de preguntas de sus discípulos que se conocen como «preguntas reservadas», con respecto a las cuales se habla del «silencio del Buda»: las preguntas en cuestión eran de tipo metafísico y no eran de utilidad para el proceso de Iluminación, de modo que ocuparse de ellas podía apartar al individuo del sendero. Sin embargo, las escuelas budistas en general se han ocupado de metafísica y tienen un punto de vista conceptual con respecto a la mayoría de los problemas; sólo el *atiyana*-dzogchén tiene como su punto de vista la Visión directa (de) lo verdadero, más allá de toda interpretación, y no responde a interés metafísico alguno, de modo que todas sus explicaciones tienen un carácter netamente fenomenológico (aunque, a diferencia de la fenomenología occidental actual, la del dzogchén está basada no sólo en la experiencia samsárica, sino también en la nirvánica y en la relación entre ambas).

Para continuar en la vía, debemos permanecer en el estado de rigpa o Verdad —o sea, en la Visión o tawa— que por su propia naturaleza es autoliberador, de modo que todos los pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente que se manifiesten y que de otro modo tenderían a ocultar la base se autoliberen al surgir (lo cual implica la neutralización progresiva de las propensiones del error), y que la totalidad de los fenómenos y experiencias que surjan queden integrados en dicho estado. Esto es lo que se conoce como Contemplación (*gompa*),⁶⁶ que constituye el segundo aspecto de la vía, y que en la enseñanza dzogchén constituye la «práctica principal». En cambio, se designa como «prácticas secundarias» a las que están basadas en la dualidad sujeto-objeto y la valorización-absolutización delusoria, las que trabajan con causas o condiciones particulares a fin de lograr efectos específicos, y las que aplicamos cuando somos incapaces de mantener la práctica principal constituida por la Contemplación.

Para seguir todavía más adelante en la vía, debemos ser capaces de realizar todas las actividades de la vida diaria en el estado de Contemplación que constituye el segundo aspecto de la vía. Puesto que los principios correspondientes a las vías de autoliberación y transformación no implican que debemos abandonar nuestras actividades cotidianas para hacernos monjes o irnos a vivir a la selva, si fuese imposible integrar dichas actividades en la Contemplación, difícilmente podríamos establecernos en el estado de Iluminación que constituye el fruto. El tercer aspecto de la vía es, pues, el Comportamiento o *chöpa*,⁶⁷ que se definirá provisionalmente como continuidad de la Contemplación —y por ende de la Visión— en la vida diaria.

El primer maestro del dzogchén budista, Garab Dorlle, dejó a su principal discípulo, Mañjushrimitra, un testamento que consistía en tres frases: (1) Introducción directa (al estado de rigpa o Verdad); (2) no permanecer en la duda (con respecto al hecho de que la verdadera condición de todos los fenómenos y de todas nuestras experiencias es la que se captó en la Introducción directa), y (3) continuar en el Estado (de rigpa o Verdad).

Introducción directa significa, pues, que por medio de la aplicación de los métodos transmitidos por el maestro, el alumno debe tener una primera vivencia de la Visión (*tawa*), que es el primer elemento de la vía y que corresponde al estado de rigpa o Verdad. En la enseñanza dzogchén, se dice que para acceder a la Visión o *tawa*, en vez de estar siempre mirando hacia lo que, desde el punto de vista de nuestra visión dualista, constituye el «exterior», y juzgar las percepciones que así obtenemos desde el punto de vista de nuestros conceptos y valores dualistas, debemos mirar hacia lo que, desde el punto de vista dualista, constituye «nuestro interior» —no para juzgarnos a nosotros mismos, sino para descubrir el estado de rigpa o Verdad, que se encuentra más allá del juicio y por lo tanto más allá de la aceptación, el rechazo y la indiferencia—. El arte tradicional representa a Garab Dorlle haciendo con la mano derecha el *mudra* de la Introducción directa, que consiste en apuntar directamente a nosotros con el dedo índice. Esto indica que, para descubrir la Visión o *tawa*, debemos volver la mirada hacia nuestro propio interior —y, de paso, hace referencia a muchos de los métodos que se aplican para descubrirla—. En el *semdé*, por ejemplo, cuando llegamos a encontrarnos absortos en una condición de calma mental, o en una condición en la que se encuentren manifiestos simultáneamente la calma y el movimiento

⁶⁶*sGom-pa*. Escribo «Contemplación» con mayúscula para indicar que no se trata de la contemplación pasiva de un objeto por el ilusorio sujeto mental, sino de permanecer en el estado de Verdad que se encuentra libre de la dualidad sujeto-objeto y de todo conocimiento en términos de los contenidos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente (o sea, de conocimientos considerados como algo absoluto, concreto y exclusivo de su contrario).

⁶⁷*sPyod-pa*.

(y así sucesivamente), debemos volver nuestra atención hacia el interior del organismo — hacia lo que se encuentra detrás de nuestros ojos— a fin de descubrir *para quién* está presente el estado en cuestión. Así obtenemos la posibilidad de descubrir que lo que parecía constituir un sujeto mental substancial separado de su experiencia no existe en verdad, e incluso de liberarnos momentánea pero totalmente de la ilusión en cuestión, encontrando aquello para lo cual se manifiesta toda experiencia —y que, al ilustrar la base, se comparó con un espejo—. Hay muchos métodos diferentes para obtener la Introducción directa, y no todos implican que debamos mirar hacia el interior del organismo; sin embargo, todos ellos están simbolizados por el dedo con el que Garab Dorlle apunta a nuestro interior.

Una vez que se posee la Visión, y sólo una vez que se posee la Visión, se podrá continuar en ella y así seguir adelante con el segundo y el tercer elemento de la vía en el dzogchén —los cuales, como hemos visto, son la Contemplación o gompa y el Comportamiento o chöpa—. Ahora bien, por lo general, después de que se ha obtenido la Introducción directa, el error llamado *avidya* o marigpa vuelve a manifestarse; si la Introducción directa no dejó en el alumno una seguridad indeleble de que la verdadera condición de sí mismo y todos los fenómenos es la que descubrió en la Introducción directa, creará que la visión dualista y substancialista condicionada por el error llamado *avidya* o marigpa es la que es verdadera, y en consecuencia no podrá aplicar las instrucciones que harían posible la autoliberación de dicha visión. De aquí que la segunda frase de Garab Dorlle sea «no permanecer en la duda»: a fin de poder continuar en la vía, es esencial que el alumno se encuentre seguro en todo momento de que la verdadera condición de la realidad es la que experimentó en la Introducción directa (de lo que se trata es de la manifestación espontánea de una certeza incommovible acerca de la verdadera condición de la realidad que se deriva de la vivencia directa de la misma, y no de una decisión del individuo con respecto a la condición en cuestión; si el individuo tuviese que decidir algo, ello implicaría que dicha certeza ya ha desaparecido, y puesto que las decisiones son función del error, aplicarlas no haría más que sostener dicho error).⁶⁸ Entonces y sólo entonces se podrá continuar en el estado de rigpa o Verdad, aplicando el segundo y el tercer elemento de la vía —que, como hemos visto, son la Contemplación o gompa y el Comportamiento o chöpa.

Esto significa que el mero hecho de haber obtenido la Introducción directa no es suficiente para continuar automáticamente en la vía; si, después de la Introducción directa, surge la duda y ya no se sabe si la verdadera naturaleza de la realidad es la que se experimentó durante la Introducción o la que corresponde a la ilusión dualista y substancialista, el individuo tendrá que volver una y otra vez a la condición de la Introducción, hasta que, incluso cuando esté manifiesto el error, tenga conciencia de que la condición que experimenta está signada por dicho error y de que la verdadera condición de sí mismo y del universo es la que vivenció durante la Introducción directa.

Será sólo entonces, cuando ya no permanezca en la duda, que podrá cumplir con la tercera instrucción de Garab Dorlle y «continuar en el estado (de rigpa o Verdad)». Al comienzo, continuará en el estado en cuestión sólo durante sesiones formales de práctica, con lo cual estará practicando lo que se conoce como Contemplación o gompa y que puede

⁶⁸Esta aclaratoria se debe al hecho de que, en algunas traducciones de comentarios a las «tres frases de Garab Dorlle», se ha vertido la explicación de la segunda frase diciendo que «uno debe decidir» acerca de la verdadera condición. Como se acaba de mostrar, si uno tiene que decidir es porque permanece en la duda, y no importa con qué fuerza de determinación decida, ello no hará más que potenciar proporcionalmente la duda que la segunda frase de Garab Dorlle nos insta a superar.

definirse como «durante sesiones de práctica, continuar en el estado de rigpa o Verdad que se descubrió al desocultarse el tawa o Visión». Ahora bien, a medida que vaya adquiriendo confianza y seguridad en la Contemplación y por lo tanto en el estado de rigpa o Verdad, podrá mantener el estado en cuestión también fuera de las sesiones formales de Contemplación o gompa, con lo cual estará manifestando el Comportamiento o chöpa.

De hecho, otras enseñanzas establecen una diferencia radical entre el estado de Contemplación o ñamshak⁶⁹ y el de post-Contemplación o llethob,⁷⁰ insistiendo en que durante el primero debemos permanecer en la condición libre de dualismo y de valoración-absolutización delusoria que distintos vehículos identifican con la verdad absoluta, y durante el segundo debemos considerar la experiencia dualista y valorizada delusoriamente como si fuese una ilusión, un espejismo, un sueño y así sucesivamente. En el dzogchén, en cambio, la post-Contemplación no es otra cosa que la continuidad de la Contemplación misma en la vida cotidiana —o sea, el Comportamiento en el sentido en el que se lo definió al comienzo de esta sección.

En las sectas monacales tibetanas que practican las enseñanzas tántricas, por lo general se dice que externamente el practicante debe exhibir la conducta que prescribe el *hinayana*, manteniendo una actitud subyugada que en todo momento muestre que se están observando los preceptos propios de ese vehículo y que se está realizando la práctica; se afirma que internamente el practicante debe mantener la intención propia del *mahayana*, que es la de actuar por el bien de otros y dedicarse a lograr la liberación de todos los seres que sienten, y se señala que secretamente el practicante debe mantener el *samaya* y la práctica del *tantra*.

Esto no corresponde necesariamente al Comportamiento del *atiyana-dzogchén*. En tanto que no hayamos consolidado nuestra práctica por medio de la aplicación de los métodos más «avanza-dos», aunque en ocasiones logremos extender la Contemplación, de modo que abarque las actividades de nuestra vida cotidiana, durante esta última el error se manifestará una y otra vez, interrumpiendo nuestra Contemplación. Como se vio en la primera parte del libro, el error implica una tendencia a establecer una autoimagen positiva que induzca aceptación o admiración en los otros individuos que comparten nuestros valores y en nosotros mismos, pues erróneamente creemos que ello nos permitirá hacer estables las sensaciones agradables y evitar la manifestación de las desagradables. Puesto que lo que más admiran quienes comparten los valores del budismo es la realización, la autoimagen más positiva que un budista pueda establecer es la de sí mismo como realizado. Mientras que, como vimos, el comportamiento del *hinayana* implica mantener una actitud subyugada que en todo momento muestre que se están manteniendo los preceptos y se está realizando la práctica, el Comportamiento del dzogchén es el comportamiento del Buda primordial, Samantabhadra («Todo Bueno»), cuyo nombre significa que todo es viable: el *nirvana* es viable, y las manifestaciones virtuosas y díscolas del error son ambas igualmente viables. Cuando mantenemos la Contemplación en la vida diaria, puesto que todo se autolibera al surgir, no hay peligro de que construyamos una falsa imagen de nosotros mismos como realizados que han trascendido el *samsara*. Cuando se manifiesta el error, no tenemos que controlar su manifestación de modo que nuestra conducta parezca corresponder a la que la vía de renuncia atribuye al realizado budista; así, pues, si espontáneamente surgen comportamientos bruscos, impulsivos o díscolos, aprovechamos

⁶⁹*mNyam-bzhag*; en sánscrito *samahita*.

⁷⁰*rJes-thob*; en sánscrito *prishthalabdha*.

su manifestación para, en la medida en la que éstas contradicen la imagen del «realizado», frustrar el impulso a adherirnos a la imagen virtuosa que desearíamos consolidar, usando la molestia ocasionada por las proyecciones negativas que los demás puedan hacer sobre nosotros como una alarma que nos recuerda aplicar las instrucciones de la práctica y que, de este modo, hace posible la autoliberación de aquello que había interrumpido el estado de Contemplación. Este mantener la Contemplación en todas las actividades de la vida diaria y usar la manifestación habitual del error para lograr su autoliberación, es lo que se conoce como Comportamiento (chöpa), que constituye el tercer aspecto de la vía.⁷¹

Ahora bien, los falsificadores, que en la «era de la oscuridad» son más abundantes que nunca, también pueden imitar el Comportamiento de Samantabhadra, manifestando toda clase de conductas díscolas sin mantener el estado de Contemplación, e incluso sin haber jamás obtenido la Introducción directa, con el único objeto de hacer creer a otros que son grandes practicantes del *atiyana-dzogchén*. Es por esto que no hay signos externos que permitan reconocer a un realizado o a un practicante avanzado de dzogchén: el verdadero adepto sólo exhibirá su capacidad de Contemplación cuando convenga que algún otro individuo la reconozca; el falsificador podría imitar las formas de mirar propias de la Contemplación y hasta el Comportamiento de Samantabhadra a fin de hacer creer a otros que él o ella es un consumado practicante.

Para concluir, cabe señalar que —como se sigue claramente de todo lo anterior— aunque la Introducción directa tiene lugar de manera súbita, a continuación sigue todo un proceso de progresiva Iluminación continua. Es por esto que se dice que el *atiyana-dzogchén* no es ni una enseñanza abrupta ni una enseñanza gradual.

*Tres formas de Introducción a la verdadera condición
y tres tipos de experiencias que se usan para entrar en la vía*

Como se vio arriba, en el *atiyana-dzogchén* se entra en la vía cuando se manifiesta la Visión o tawa del dzogchén en lo que se conoce como Introducción directa. Ahora bien, para acceder a la Introducción en cuestión, en general es indispensable haber obtenido de antemano una comprensión conceptual e intuitiva de la verdadera condición y de la dinámica de la base, y haberse entregado de lleno a esa máxima empresa que es la realización. En consecuencia, en la enseñanza dzogchén se trabaja con tres tipos de introducción o transmisión, cada uno de ellos asociado en cierto modo a una de las tres series de enseñanzas dzogchén que se describirán más adelante: (1) la introducción o transmisión oral, que hace posible la comprensión conceptual y que está asociada sobre todo a la serie del semdé; (2) la introducción o transmisión simbólica, que hace posible la comprensión intuitiva y que está asociada sobre todo a la serie del longdé, y (3) la introducción o transmisión directa, que consiste en trascender la comprensión en términos de conceptos o intuiciones valorizados-absolutizados delusoriamente y que está asociada sobre todo a la serie del manngagé o *upadesha*.

No debe inferirse de lo anterior, sin embargo, que haya que recibir los tres tipos de introducción y de transmisión en una secuencia que comience con la introducción oral y concluya con la directa: algunos individuos pueden obtener, por medios distintos de la

⁷¹Dudllom Rinpoché, Lligdral Íeshe Dorlle, escribió en la sección «chöpa» (*spyod-pa*) de su poema *Llamando al maestro desde lejos*: «...la descuidada locura de destruir el aferramiento a un estilo: que esta vida humana transcurra en la holgura desinhibida de la (vivencia) desnuda (de nuestra verdadera) condición.»

introducción oral y la introducción simbólica, la comprensión conceptual e intuitiva necesaria para, gracias a la introducción directa, ir más allá de la comprensión en términos de conceptos o intuiciones. Del mismo modo, la Introducción directa no tiene necesariamente que tener lugar en el marco de una ceremonia programada especialmente, ni independientemente de los otros dos tipos de introducción; si bien en sí misma la introducción oral tiene que ver con lo conceptual y la introducción simbólica está relacionada con lo intuitivo, en ocasiones sucede que en el curso de la una o la otra algún individuo va más allá de ambos niveles y obtiene la Introducción directa al estado de rigpa o Verdad. Cabe advertir, sin embargo, que en otras ocasiones, mucho más frecuentes, el individuo se queda en el nivel conceptual o intuitivo, pero siente con tal fuerza que ha comprendido algo esencial, que llega a creer que esa comprensión es el estado de rigpa o Verdad mismo —lo cual significaría que ha tenido una comprensión invertida, pues, como hemos visto repetidamente, la comprensión en términos de uno u otro tipo de pensamientos valorizados delusoriamente es precisamente el velo que oculta el estado de rigpa o Verdad.

Para dar una idea de la forma en que funcionan los tres tipos de introducción y de transmisión a los que se ha hecho referencia, a menudo se ilustra nuestra verdadera condición —o sea, lo que la enseñanza dzogchén designa como la base— con el ejemplo de un objeto misterioso. Esta comparación es válida en la medida en que, puesto que nos encontramos en el *samsara*, caracterizado por la ocultación de dicha condición y la imposibilidad de aprehenderla tal como ella (es) en verdad, para el individuo normal la misma es algo totalmente desconocido. La comparación falla, sin embargo, en la medida en que la base no es un objeto, sino la verdadera condición de todos los objetos y todos los sujetos; de hecho, ella es *incognoscible*, ya que el conocimiento implica la dualidad sujeto--objeto⁷² y hace entrar el objeto en los límites de los conceptos o de los juicios, pero la base, encontrándose libre de límites, no puede ni aparecer como objeto (lo cual implicaría un límite, pues excluiría el sujeto que surge interdependientemente con el objeto)⁷³ ni «caber» dentro de los límites de pensamiento alguno (ya que, como hemos visto, todo pensamiento se define precisamente por lo que sus límites excluyen).⁷⁴ De hecho, su desocultación implica la disolución de la dualidad sujeto-objeto y de la valorización delusoria de los contenidos de todo tipo de pensamientos.

Imaginemos que el objeto misterioso se encuentra al otro lado de una gruesa cortina negra. La introducción oral consistiría en explicar cómo es el objeto, cuáles son sus características, a qué se asemeja, cómo funciona y así sucesivamente. La introducción simbólica consistiría en mostrarnos un material semejante a aquél del cual está hecho el objeto, un artefacto que tenga una forma semejante, un sistema que tenga una dinámica análoga, etc. Finalmente, la Introducción directa consistiría en correr la cortina durante un breve instante, de modo que el interesado pueda captar directamente el objeto y, en consecuencia, no le quede duda alguna con respecto a su naturaleza, aspecto,

⁷²Como ya se señaló en términos de la frase de Paul Claudel, el conocimiento (*connaissance*) es el co-nacimiento (*co-nnaissance*) del sujeto y el objeto; en consecuencia, el mismo implica una escisión de lo que en sí mismo no se encuentra escindido, lo cual produce una falsa apariencia dicotómica que se encuentra en la raíz del *samsara*.

⁷³Cfr. la nota anterior.

⁷⁴La diferencia específica (*differentiam specificam*) establecida por aquello con lo cual se contrasta el concepto, y el género próximo (*genus proximum*) establecido por el género inmediatamente más amplio en el que se lo incluye. Como ya vimos un ejemplo clásico en Occidente es la definición de ser humano como «animal racional»: «animal» es el género próximo en el cual los humanos están incluidos y «racional» es la diferencia específica que excluiría a los demás animales.

funcionamiento y así sucesivamente. Una vez que ha vuelto a cerrarse la cortina, ya no vemos el objeto, pero sí sabemos cómo es, y es incluso posible que hayamos aprendido cómo verlo de nuevo. Esto es lo que la enseñanza designa como «la sabiduría del ejemplo» o «peñi îshe».⁷⁵

Incluso en el caso de un objeto cognoscible como tal, sólo el tercero de los métodos ejemplificados puede proporcionar un genuino conocimiento del mismo: no en vano se dice que sería imposible hacer entender cómo es el sabor dulce a alguien que jamás haya probado ese sabor. Ahora bien, en el caso de la base, la cual no es un objeto sino la naturaleza común de todos los objetos y todos los sujetos, cuya desocultación implica necesariamente la disolución de la dualidad sujeto-objeto, y la cual no puede ser entendida correctamente en términos del contenido de ningún pensamiento o serie de pensamientos, es más cierto que en ningún otro caso que sólo el método directo ilustrado por el ejemplo de correr la cortina puede permitirnos aprehenderla correctamente. De hecho, en este caso la cortina representa la dualidad sujeto-objeto y la comprensión valorizada-absolutizada delusoriamente en términos de los contenidos de nuestros pensamientos, mientras que el correr la cortina ilustra la disolución de la dualidad y del tipo de comprensión en cuestión.

Cabe señalar también que, incluso si fuese posible hacer entender por medio de la explicación a quien jamás ha probado algo dulce en qué consiste este sabor, por sí mismo ello no le sería de utilidad a ese individuo para compensar una deficiencia de azúcar. Del mismo modo, incluso si fuera posible, por medio de las introducciones oral y simbólica, hacer entender a un individuo qué y cómo es la base, ello no pondría fin a los problemas que surgen del funcionamiento samsárico de la base, ya que no resultaría en la interrupción de dicho funcionamiento. Esto no significa, sin embargo, que se deba condenar el intelecto, pues hay muchas maneras de descubrir el estado de rigpa o Verdad a través de la inteligencia y del estudio; de hecho, según una importante historia del budismo, Nagarjuna fue un realizado maestro de dzogchén⁷⁶ y, sin embargo, escribió complejos tratados filosóficos a nivel del *mahayana*.

Hasta que no tengamos la vivencia directa de la verdadera condición de la base, todo lo que encontremos será falso; podremos seguir a un maestro que explique muy bien, pero si luego encontramos a otro más famoso y que explique mejor, cambiaremos nuestras

⁷⁵*dPe-yi ye-she*s.

⁷⁶Como se indicó en el texto principal y las notas de la primera parte de este libro, Nagarjuna fue el maestro que reveló en el mundo humano las enseñanzas del *Prajñaparamita* dictadas por Shakyamuni (a menudo por boca de sus principales discípulos del *mahayana*); también fue él quien, en base a las mencionadas enseñanzas, desarrolló la filosofía *madhyamaka*. Como también se vio en una de las notas de la primera parte de este libro, según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o ñingmapa codificadas en la obra de Pawo Tsuglag Threngwa (*dPa' bo gtsug lag phreng ba*) *Un festín para los eruditos* o *Chöjung Khepa* (*Chos 'byung mkhas pa*), a partir del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, Garab Dorlle (*dGa'-rab rDo-rje*) habrían emanado dos líneas de transmisión: una no monacal, que sería la que se estableció y ramificó en el Tíbet, y una monacal, que sería la que en India pasó a través Nagarjuna y Aryadeva (como vimos en la primera parte del libro, este último habría alcanzado el cuerpo arco iris). En consecuencia, estos dos maestros habrían sido eslabones en la transmisión del *atiyana*-dzogchén. [Como ya se señaló, una de las ediciones recientes del *Festín para los eruditos* es la de Pekín de 1986 (*Mi-rigs dpe skrun Khang*, p. 568; cfr. Norbu, Namkhai, italiano 1988, *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni); otra edición reciente del mismo texto es la que publicó en Delhi, India, en 1980, el Delhi Karmapae Chodey Guñalwae Sungrab Partun Khang (I-Tib 81-900485. SP 9, 1961)]. Puesto que el Nagarjuna al que se está haciendo referencia fue el maestro de Aryadeva del siglo II d.C., a menos que se tratase de un mismo individuo que hubiese vivido muchos siglos, no podría tratarse del Nagarjuna del siglo VIII d.C. a quien muchos estudiosos occidentales designan como el «segundo Nagarjuna», quien habría sido discípulo del *mahasiddha* Sarahapada y, al igual que el maestro *madhyamika-prasangika* Chandrakirti, habría constituido un importante eslabón en la transmisión del *tantra Guhyasamaja* y habría sido el autor de una serie de textos tántricos; en consecuencia, la obra a la que se ha hecho referencia demostraría que la filosofía *madhyamaka* surgió como una expresión intelectual destinada al *mahayana* del inexpressable tawa o Visión de la enseñanza dzogchén.

opiniones sobre la condición en cuestión y seguiremos al nuevo experto, con lo cual mantendremos nuestra ignorancia y nuestra dependencia. Ahora bien, si, entrando en el estado de rigpa o Verdad, descubrimos la verdadera condición de la realidad y por lo tanto también el verdadero sentido de la enseñanza, no podremos andar cambiando de escuela o de punto de vista. Es por ello que, mientras que para otros vehículos y enseñanzas, el tawa —que en esos casos se traduce como «punto de vista»— es una explicación conceptual en cierta medida semejante a la que se emplea en la introducción oral de la enseñanza dzogchén, en esta última enseñanza, si bien las formas oral y simbólica de introducción son de la mayor importancia, el tawa no es un punto de vista intelectual que pueda refutarse o cambiarse por otro, sino la Visión directa (de) lo verdadero, y en vez de exigirnos que aceptemos las palabras que comunica una cierta tradición, se nos enseña cómo acceder a dicha Visión y así descubrir la verdadera condición de la realidad y el verdadero sentido de la enseñanza. Puesto que en general sólo un genuino maestro que esté firmemente establecido en el estado de rigpa o Verdad y que posea un auténtico linaje —lo cual no significa que tenga que ser famoso o elegante, presidir un importante monasterio o hacerse llamar «su excelencia»— puede Introducir a otros directamente a dicho estado, en la enseñanza dzogchén un maestro de este tipo es absolutamente imprescindible.

Lo anterior explica por qué, en el marco de la enseñanza dzogchén, he traducido el término tibetano tawa como «Visión» y no como «punto de vista»: lo que el mismo indica es la Visión directa (de) lo verdadero, más allá de todo filtro conceptual o intuitivo. De hecho, si logramos acceder al tawa del dzogchén, podremos comprender lo que en verdad nos comunican el maestro y la tradición, y saber a ciencia cierta por qué practicamos la enseñanza, cuál es su utilidad y cómo podemos integrarla en nuestra vida diaria. Es cuando ella se vuelve algo vivo en nosotros, algo que funciona en nuestro interior y orienta efectivamente nuestra vida, que se puede decir que la hemos integrado.

La explicación que se emplea para la introducción oral describe el funcionamiento de la Base en términos de los tres aspectos o «sabidurías» que son la esencia, la naturaleza y la energía. A su vez, el ejemplo que tradicionalmente se utiliza para la introducción simbólica es el espejo, pues, como hemos visto, la vacuidad que permite al espejo llenarse con cualquier contenido ilustra la esencia, la capacidad reflectante del espejo representa la naturaleza y las apariencias particulares que se reflejan simbolizan la energía. Del mismo modo, en la introducción oral se explica las formas dang, rölpa y tsel de manifestación de la energía, y en la simbólica se las ilustra con los ejemplos respectivos de la bola de cristal, el espejo y el cristal prismático que descompone la luz. Y aunque la serie manngagdé o *upadesha* del dzogchén está más ligada a la Introducción directa que a la simbólica o la oral, también en ella se usan los símbolos —a tal grado que la práctica de töguel se ilustra con una pluma de pavo real.

El hecho de que un maestro haya hecho lo indicado para Introducir directamente el estado de rigpa o Verdad, bien sea durante una ceremonia formal o en otras circunstancias, no implica que todos los presentes hayan obtenido la Introducción directa; aunque en algunas ocasiones unos reConocen la verdadera condición y otros no, es probable que en otras ocasiones ninguno de los presentes la reConozca. En todo caso, una vez recibidas de manera formal las distintas formas de introducción, los interesados deberán aplicar los métodos que comunica la enseñanza a fin de obtener las experiencias de la práctica, de modo que a través de éstas quienes no hayan obtenido el reConocimiento de la verdadera condición de sí mismos y de todos los entes que corresponde a la Introducción directa, eventualmente puedan obtenerlo, y quienes efectivamente lo hayan obtenido puedan

adquirir una certidumbre más firme y estable con respecto a lo que reConocieron, de modo que estén seguros en todo momento de que ello constituye la verdadera naturaleza de toda la realidad. Esto último significaría que el individuo ya no permanece en la duda y, en consecuencia, que está listo para continuar en el Estado.

Lo anterior implica trabajar con experiencias relacionadas con cada uno de los seis sentidos, sus órganos y sus objetos, pues aunque nuestra verdadera condición no sea un objeto de ninguno de los sentidos o algo concreto que podamos descubrir a través de los mismos, si sabemos cómo utilizar las funciones de los sentidos, por medio de éstas podremos acceder a la desocultación de dicha condición, tal como podemos descubrir la capacidad reflectante o potencialidad del espejo a través de los reflejos que éste manifiesta. De hecho, ya vimos cómo si, al manifestarse ciertas experiencias específicas, buscamos al sujeto de las mismas, la dualidad sujeto-objeto podría eventualmente desplomarse y el estado de rigpa o Verdad hacerse patente. Esto es un ejemplo de cómo, por medio de la interdependencia de los órganos, las conciencias y los objetos de los sentidos, se manifiesta nuestra experiencia, y a través de esta experiencia descubrimos cuál es nuestra verdadera condición. A esta forma de trabajar se la llama aplicar la transmisión.

En particular, debemos trabajar concretamente con las experiencias características de cada uno de los tres aspectos de la existencia del individuo humano o «tres puertas»: (1) la sensación de placer o de dolor, que se considera como la experiencia característica del cuerpo; (2) la claridad, considerada como la experiencia característica de la «voz», símbolo de la energía que circula por el sistema bioenergético del organismo y que vincula el cuerpo a la mente (cabe advertir que lo que aquí indica el término «energía» no es lo mismo que al hablar del aspecto «energía» o tuklé de la base, y, de hecho, no se expresa en tibetano con el mismo nombre; sin embargo, como la totalidad de lo fenoménico, es una manifestación particular de la energía en cuestión), y (3) la vacuidad, que se considera como la experiencia característica de la mente.

Nuestra experiencia más directa, inmediata y poderosa del cuerpo material es la que tiene lugar a través de los distintos tipos de sensación de placer y desplacer: el deleite erótico, el dolor de muelas, las cosquillas, los escalofríos, la náusea y así sucesivamente. Si nuestro dedo entra en contacto con el fuego o si alguien nos golpea violentamente, sentimos esa experiencia concreta del cuerpo físico, de carácter desagradable, que llamamos dolor. Del mismo modo, cuando hay un contacto físico entre varón y hembra se siente algo agradable, una experiencia de placer. Ahora bien, aunque en su totalidad las innumerables sensaciones por medio de las cuales experimentamos nuestro cuerpo físico pueden servir como vía para descubrir nuestra verdadera condición, la enseñanza no nos enseña a producir experiencias de dolor, sino de placer, ya que ello hace posible que deseemos practicar en vez de querer huir de la práctica.

Del mismo modo, hay muchas experiencias del aspecto «voz» o energía de nuestra existencia (constituido, como vimos, por la llamada «bioenergía» que circula por el organismo y que vincula la mente al cuerpo, permitiéndole moverlo, percibir a través de él y así sucesivamente). En un cierto momento estamos muy felices, alegres, y aunque alguien nos insulte, nos diga una mala palabra, ello no nos afecta. En cambio, otras veces —cuando nuestra energía no está funcionando óptimamente— nos sentimos mal, aunque parezca que no hay razón para ello, y si alguien nos dirige incluso una frase amable, nos hace sentir incómodos. Aunque tenemos que trabajar con la totalidad de las experiencias de nuestra energía en el sentido en que se acaba de explicar el término, de manera específica tenemos

que producir experiencias de claridad, que son las que ilustran el aspecto «voz» o energía de nuestra existencia.⁷⁷

⁷⁷Es probable que el lector se pregunte por qué son las experiencias de claridad las que ilustran el aspecto «voz» o energía de nuestra existencia. Sucede que la enseñanza asocia los aspectos mente, voz/energía y cuerpo de nuestra existencia, respectivamente, a los aspectos esencia o ngowo, naturaleza o rangzhín y energía o tukllé de la base, así como a las formas dang, rölpa y tsel de manifestación de la energía tukllé. Como se verá de inmediato en el texto principal, las experiencias de vacuidad están asociadas al aspecto «mente» de la existencia, y como se verá luego en esta nota, lo están también al aspecto esencia o ngowo de la base y a la forma dang de manifestación de la energía tukllé de la base. Del mismo modo, como se acaba de ver en el texto principal, las experiencias de placer y dolor están asociadas al cuerpo, y como también se verá luego en esta nota, lo están también al aspecto energía o tukllé de la base y a la forma tsel de manifestación de dicha energía tukllé. En consecuencia, es lógico que las experiencias de claridad, que a todas luces están asociadas al aspecto naturaleza o rangzhín de la base que es claridad o disposición a manifestar —vínculo entre el aspecto esencia o ngowo y el aspecto energía o tukllé— y a la luminosa y clara forma rölpa de manifestación de la energía tukllé —vínculo entre la forma dang y la forma tsel de manifestación de dicha energía—, estén asociadas al aspecto voz/energía de la existencia humana, que constituye el vínculo entre el aspecto mente y el aspecto cuerpo de dicha existencia.

Para que lo anterior quede claro, debemos explorar las asociaciones un poco más a fondo. Ahora bien, antes de hacerlo es conveniente advertir que las mismas no implican correspondencias *aparentemente* exactas, como la que exigirían las ciencias que predominan actualmente. De hecho, si intentásemos establecer correspondencias de este tipo, caeríamos en un pernicioso reduccionismo como el pitagórico, que hace corresponder entre sí los polos de los innumerables pares de opuestos —con lo cual, por ejemplo, el mal queda asociado a lo femenino, al cuerpo y a lo ilimitado, y el bien a lo masculino, el alma y lo limitado—. En particular, puesto que las tres formas de manifestación de la energía o tukllé son aspectos de uno de los tres elementos de la base, sería absurdo afirmar que uno de ellos corresponde con exactitud al aspecto energía o tukllé, otro al aspecto naturaleza o rangzhín y otro al aspecto esencia o ngowo: sería como decir que mi cuerpo se divide en cabeza, tronco y extremidades, y que en el caso de las extremidades el brazo y el muslo corresponden con exactitud a la cabeza, el antebrazo y la pierna al tronco, y la mano y el pie a las extremidades. Ahora bien, incluso esta última asociación sería en cierta medida posible si tuviésemos claro que la estamos haciendo en términos analógicos (en base a la división de tres entes aparentemente concretos en tres partes, independientemente de que los dos últimos entes sean partes del primero, asociamos entre sí las partes superiores de cada uno de ellos, y lo mismo hacemos con sus partes intermedias y sus partes inferiores). Con más razón es posible establecer relaciones de *carácter analógico* entre los elementos de varios de los grupos de tres que postula la enseñanza dzogchén, los cuales no son entes aparentemente concretos.

Habiendo aclarado lo anterior, podemos proceder a explorar un poco más a fondo las asociaciones en cuestión:

(1) Como hemos visto, la forma dang de manifestación de la energía, que no posee ni color-y-forma ni tangibilidad, es la que constituye los pensamientos de todo tipo y por ende la totalidad de las experiencias del aspecto mente. Como se verá a continuación en el texto principal, cuando investigamos los fenómenos de esta forma de manifestación de la energía, o, lo que es lo mismo, de la mente, tenemos experiencias de vacuidad. Y puesto que, como también hemos visto, la esencia no es otra cosa que la vacuidad de la base, las experiencias en cuestión corresponden al aspecto esencia o ngowo de la base. En consecuencia, queda suficientemente justificada la relación entre estos aspectos de las distintas «series de tres» que estamos considerando.

(3) La forma tsel de manifestación de la energía, que tiene color-y-forma y además es tangible, está relacionada con el cuerpo, que es tanto visible como tangible y por ende pertenece a la forma tsel de manifestación de la energía (la cual incluye todo lo corpóreo y, en consecuencia, también en un sentido más amplio puede identificarse con el aspecto «cuerpo»). Como se acaba de ver en el texto principal, el individuo experimenta su propio cuerpo de manera directa e inmediata por medio de las sensaciones de placer y dolor, y son estas experiencias las que nos transmiten de manera más contundente el carácter corpóreo de los entes que tienen un carácter tal. Finalmente, en la medida en que la forma tsel de manifestación de la energía, incluyendo el cuerpo humano, constituye la forma de manifestación más concreta de la energía (perceptible por un mayor número de sentidos), es la más apta para ilustrar esta última: es por esto, entre otras cosas, que ella es la única de las tres formas de manifestación de la energía o tukllé que no está asociada a otros aspectos de la base, sino a la energía tukllé misma.

(2) Hemos asociado mente, aspecto esencia o ngowo de la base, forma dang de manifestación de la energía y experiencias de claridad, por una parte, y cuerpo, aspecto energía o tukllé de la base, forma tsel de manifestación de la energía y experiencias de placer y dolor, por la otra. Siendo la voz/energía el vínculo entre mente y cuerpo, siendo la forma rölpa de manifestación de la energía el vínculo entre las formas dang y tsel de dicha manifestación, y siendo el aspecto naturaleza o rangzhín de la base el vínculo entre su aspecto esencia o ngowo y su aspecto energía o tukllé, es inevitable asociar entre sí voz/energía, forma rölpa de manifestación de la energía y aspecto naturaleza o rangzhín de la base. Estando todos estos elementos asociados entre sí, podemos apreciar su vinculación con las experiencias de claridad señalando simplemente que la forma rölpa de manifestación de la energía, que tiene color-y-forma pero no es tangible, en la medida en que es manifestación de formas luminosas es perfectamente apta para ilustrar la *claridad* de la base constituida por la naturaleza. Del mismo modo, como se acaba de ver, la naturaleza o rangzhín de la base es claridad en el sentido de ser disposición para manifestar.

Por último, tenemos las experiencias de la mente. Vivimos interpretándolo todo en términos de pensamientos (discursivos, intuitivos y supersutiles), cuyos contenidos tomamos como algo autoexistente, y enjuiciando todo lo que experimentamos a fin de decidir qué es bueno y qué es malo, qué es verdadero y qué es falso, y así sucesivamente. Ahora bien, si aplicamos los métodos de la enseñanza, todos los fenómenos de la mente se convertirán en la experiencia de la vacuidad. Tomemos un ejemplo de la práctica del dzogchén semdé. Como hemos visto, cuando estamos confundidos parece como si nuestros pensamientos fuesen algo muy concreto y verdadero; ahora bien, si en ese mismo momento observamos directamente el pensamiento presente e intentamos determinar de dónde salió, dónde se encuentra y en qué desaparece, sin razonar acerca de ello sino simplemente observándolo, no encontraremos nada y el pensamiento desaparecerá por sí solo. Luego surgirá otro pensamiento, pero si repetimos la operación, también éste desaparecerá. Y si seguimos observando los pensamientos día tras día intentando determinar si ellos son algo concreto, si tienen algún origen y dónde se encuentra ese origen, y cómo y dónde desaparecen, nunca encontraremos nada concreto: lo que encontraremos será la vacuidad que constituye la esencia o ngowo de la base. Por esto se dice que, aplicando la enseñanza, encontramos que todas las experiencias de la mente son la experiencia del vacío: es a esta experiencia a lo que llegamos cuando investigamos los pensamientos, el razonamiento y todas las funciones de la mente.

Ninguna de las experiencias mencionadas arriba —ni las de placer asociadas al cuerpo, ni las de claridad asociadas a la energía, ni las de vacuidad asociadas a la mente— tienen por sí mismas un valor especial, ni, mucho menos, constituyen la Introducción directa. Sin embargo, ellas son los medios que pueden permitirnos descubrir nuestra propia capacidad cognitiva, en la que todas ellas aparecen y desaparecen como reflejos en un espejo, y que todas ellas (son) en verdad: es este descubrimiento lo que constituye la Introducción en cuestión, la cual, por así decir, nos transfiere del reino de las múltiples experiencias al reino del estado único de rigpa o Verdad, en el cual todas las experiencias de la mente son manifestaciones del *dharmakaya*, las de la energía lo son del *sambhogakaya* y las del cuerpo lo son del *nirmanakaya*. Éstos son los tres aspectos del fruto que se considerarán en la próxima sección, y que, como veremos, se manifiestan también progresivamente en la vía.

Para concluir, cabe señalar que si, después de haber obtenido la Introducción directa, la persona lee las diferentes explicaciones que han dado distintos expertos en la enseñanza, podrá comprender muy bien por qué las han dado de ese modo. Por esto en la enseñanza dzogchén se dice que no hay nada que decidir o aceptar, y ningún verdadero maestro de dzogchén pedirá a algún alumno que acepte algo. Decidir y aceptar son las vías para construir algo falso y, aunque quizás en el momento de aceptar o de rechazar uno no entienda que está construyendo algo falso, no podrá evitar descubrirlo más tarde —desgraciadamente, quizás incluso después de muchos años—. En la enseñanza dzogchén, en vez de decidir y aceptar, debemos acceder directamente al estado de rigpa o Verdad, con lo cual pasamos directamente del mundo de lo falso y de lo espurio al mundo de lo verdadero y de lo auténtico.

El fruto

Mientras que la base tiene la posibilidad de manifestar el *samsara* y el *nirvana*, el fruto o «drabü»⁷⁸ excluye la primera posibilidad, pues consiste en la erradicación definitiva e irreversible de lo que la enseñanza dzogchén designa como «mente» —núcleo del error y fuente del *samsara*— por medio de la neutralización progresiva de las propensiones que se encuentran en su raíz, y en la consiguiente manifestación plena e irreversible del *trikaya*⁷⁹ o «tres dimensiones de la Iluminación», constituidas por el *dharmakaya* (en tibetano *chöku*),⁸⁰ el cual según las enseñanzas más generales corresponde a la cognitividad de un Iluminado, el *sambhogakaya* (en tibetano *longku*),⁸¹ que según las mismas enseñanzas corresponde a la energía o voz de un Iluminado, y el *nirmanakaya* (en tibetano *tulku*),⁸² que corresponde al cuerpo de un Iluminado.

También puede decirse en términos muy generales, compartidos por distintos vehículos, que la patencia de la vacuidad en *el estado de rigpa o Verdad* constituye el *dharmakaya*; la patencia de la claridad en *dicho estado* constituye el *sambhogakaya*, y el gozo inherente al estado en *cuestión* constituye el *nirmanakaya*. Ahora bien, es más propio de la enseñanza dzogchén afirmar que cada uno de los *kaya* está constituido por la patencia de uno de los tres aspectos de la base —esencia, naturaleza y energía— cuando ésta se encuentra evidente en su absoluta indivisibilidad, y añadir, en todo caso, que cada uno de estos aspectos está en cierta medida asociado a una de las tres vivencias que se acaban de mencionar: la patencia del aspecto esencia lo es de la vacuidad de la base, la patencia del aspecto naturaleza lo es de su claridad, y la patencia del aspecto energía lo es de los fenómenos, los cuales, cuando son corpóreos —como es el caso cuando se habla del aspecto «cuerpo» de un Iluminado— tienen que ver con la sensación de placer.⁸³ Ahora bien, la enseñanza dzogchén insiste en que, aunque distintos tipos de experiencia estén asociados a distintos aspectos de la base, *en sí mismas y en cuanto tales*, las experiencias de vacuidad, claridad y placer no son más que meros «ñam»⁸⁴ o «experiencias ilusorias». Las mismas pueden ser muy útiles en la vía, pero no deben confundirse con las tres dimensiones o los tres aspectos del estado de realización.

Ahora bien, como se verá más adelante, la explicación de los *kaya* que quizás sea más propia de la enseñanza dzogchén y que es exclusiva de ésta —y la cual, de paso, parece darnos la clave del origen y el sentido de las interpretaciones del *trikaya* en todos los demás vehículos—,⁸⁵ es la que los describe como la correcta captación de las tres formas de manifestación del aspecto energía o tukllé de la base: la correcta captación de la energía

⁷⁸ *Bras-bu*.

⁷⁹ En tibetano, «kusum» (*sku-gsum*).

⁸⁰ *Chos-sku*, cuya etimología es idéntica a la del término sánscrito.

⁸¹ *Longs-sku* o *longs-spyod rdzogs-pa'i sku*, cuya etimología es similar a la del término sánscrito.

⁸² *sPrul-sku* o *sprul-pa'i sku*, que significa «cuerpo de la manifestación material ilusoria».

⁸³ En la nota 77 a esta parte del libro se explicó en qué sentido y por qué la enseñanza considera que las tres experiencias más esenciales de la práctica —las de vacuidad, las de claridad y las de placer— lo son, por una parte, del aspecto mente, del aspecto voz o energía y del aspecto cuerpo del individuo; por otra parte, del aspecto esencia o ngowo de la base, del aspecto naturaleza o rangzhin de ésta y de su aspecto energía o tukllé; y, finalmente, de las formas dang, rölpá y tsel de manifestación de la energía tukllé. Las mismas razones explican también por qué se puede asociar los tres *kaya* del fruto, por una parte, a la mente, la voz/energía y el cuerpo; por otra, a la esencia, la naturaleza y la energía de la base, y, finalmente, a las formas dang, rölpá y tsel de manifestación de la energía tukllé.

⁸⁴ *Nyams*.

⁸⁵ Lo cual, está de más decir, parece mostrar a qué grado parece ser cierta la explicación que se dio en la nota a la primera parte del libro en la que se afirmaba que Nagarjuna y Aryadeva fueron maestros de dzogchén (y que se ilustró con una frase del *Samtén migdrön* de Nubchén Sanguie Ieshe), según la cual todos los vehículos se derivarían del *atiyana* en tanto que vehículo primordial.

dang (constituyente de todos los fenómenos de la mente) es el *dharmakaya*; la correcta captación de la energía *rölpa* (constituyente de todos los fenómenos visionarios) es el *sambhogakaya*, y la correcta captación de la energía *tse* (constituyente de todos los fenómenos corpóreos) es el *nirmanakaya*.

Los tres *kaya* que constituyen el fruto se manifiestan de manera definitiva cuando, habiendo desaparecido el ilusorio sujeto mental que parecía encontrarse a una distancia de sus objetos, habiéndose disuelto o transparentado el anteriormente hermético foco de conciencia que restringía su atención a lo que tomaba como figura y habiendo cesado la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos en términos de los cuales se interpretaban dichas figuras, el aspecto esencia de la base, que como vimos es vacuidad, no se oculta nunca más, y por lo tanto nunca más vuelven a experimentarse los fenómenos de la energía como substanciales. Ni tampoco se los vuelve a vivenciar como subsistentes o permanentes, pues se ha hecho evidente que ellos son apariciones momentáneas que surgen gracias a la siempre activa capacidad de manifestación que es el aspecto naturaleza. Es por esto que se dice que el fruto es la plena patencia de la verdadera condición de la base y, por lo tanto, de la indivisibilidad de sus tres aspectos, que entonces constituyen los tres *kaya* — los cuales no son algo que se encuentra fuera de nosotros, sino nuestra propia dimensión—. De hecho, no sólo puede hablarse del *dharmakaya*, el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya* del fruto; en un sentido menos estricto también puede hablarse de los tres *kaya* de la base y de los tres *kaya* de la vía.⁸⁶

El dharmakaya

Con respecto al aspecto *dharmakaya* de la realización, se debe tener en cuenta que la palabra *dharma* no sólo significa «enseñanza de Buda», sino también, entre otras cosas, «existencia» y «fenómenos». Como señala a este respecto Namkhai Norbu Rinpoché, la dimensión en que se encuentran todos los *dharma* o fenómenos, y la verdadera condición de todos éstos (incluyendo tanto a los sujetos como los objetos), es la totalidad en su carácter de vacuidad, que no es otra cosa que la esencia o «ngowo» de la base.⁸⁷ Aunque, como vimos, esta vacuidad implica que los entes no existen de la manera substancial y concreta como a la mente samsárica le parecen existir, también vimos que ella no es *mera ausencia* de substancialidad, pues además de vacuidad es potencialidad de manifestar.

⁸⁶Como hemos visto, en la enseñanza dzogchén a los tres aspectos de la base se los llama esencia, naturaleza y energía; ahora bien, en otras enseñanzas —por ejemplo en la enseñanza *mahamudra* del tercer Karmapa, Ranlung Dorlle (*Rang-'byung rDo-rje*)— no se designa a los tres *kaya* de la base por un nombre diferente del que se da a los tres *kaya* del fruto, sino que se habla de los tres *kaya* de nuestra verdadera condición, independientemente de que los mismos estén ocultos debido al funcionamiento propio del *samsara* o patentes en el *nirvana*. Se puede apreciar una vez más, pues, que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) es más específica que el resto de las enseñanzas budistas.

⁸⁷En las enseñanzas de los *tantra* internos y en particular del *anuyogatantrayana* (al igual que en algunas explicaciones del *sutrayana*), en base a la consideración según la cual hay un sujeto y un objeto, se distingue entre *dharmakaya* y *dharmadhatu*: el *dharmakaya* es la verdadera condición del sujeto, mientras que el *dharmadhatu* es la verdadera condición de los objetos, que se representa como espacio vacío; ahora bien, ellos no son dos substancias, sino dos aspectos de una única condición primordial (en el *mahayana* y en términos de la filosofía *madhyamaka*, los mismos serían dos aspectos de la *dharmata* o verdadera condición de todos los fenómenos). Namkhai Norbu Rinpoché señala que en la enseñanza dzogchén se prefiere dejar a un lado las consideraciones que se derivan de la dualidad sujeto-objeto y decir simplemente que la esencia o «ngowo» es la totalidad en su carácter de vacuidad, y que el *dharmakaya* es el hacerse patente esa esencia o ngowo en el estado de rigpa o Verdad.

Utilizando el símil del espejo y sus reflejos,⁸⁸ aquí la vacuidad es aquella característica del espejo que le permite llenarse con cualquier contenido, reflejar cualquier reflejo. Y aunque esto implica que todas las apariencias son vacías en el sentido que el *mahayana* da al término, la *mera ausencia* de substancialidad de los fenómenos, si bien puede ser objeto de una elaborada teoría filosófica e incluso manifestarse claramente a nivel intuitivo en experiencias de meditación,⁸⁹ no podría jamás constituir el *dharmakaya* o «Mente de Buda».

El término *dharmakaya* indica, pues, la plena patencia de la dimensión (*kaya* o *ku*)⁹⁰ de la esencia o ngowo de toda la existencia, que es vacuidad, la cual se manifiesta como tal cuando el funcionamiento de la mente se interrumpe y deja de ocultarla. Esta dimensión del *dharmakaya* es la condición única común a todos los Iluminados; sin embargo, como vimos, la vacuidad también tiene su potencialidad, que ininterrumpidamente manifiesta energía, y en cada individuo —realizado o no— la manifestación de la energía es diferente. Así, pues, la manifestación de la energía distingue a los diferentes realizados —aunque también puede decirse que todos ellos son uno, ya que tienen una misma y única Presencia (de) la vacuidad de todos los entes y, en consecuencia, se encuentran en la misma dimensión, que es la del *dharmakaya*.

⁸⁸En este caso, en vez del símbolo constituido por el espejo y sus reflejos, podría emplearse el de la bola de cristal —cuyo interior es transparente, límpido y carente de forma y de color— y las imágenes que se reflejan dentro de la bola. Sucede que, como veremos luego, la bola de cristal es el símbolo de la forma dang (*gdangs*) de manifestación de la energía o tukllé (*thugs-rje*) de la base, que es la que en este momento nos concierne.

⁸⁹En el *mahayana* gradual, y en particular en el *sutra Sandhinirmochana* del tercer *dharmachakra*, así como en el capítulo «Shravakabhumi» del *Yogacharabhumishastra* de Maitreya-Asanga y en los *Bhavanakrama* escritos por Shantarakshita y los textos del mismo nombre escritos por Kamalashila, se enseña una forma analítica de meditación *vipashyana* o lhang-tong (*lhag-mthong*) cuyo objetivo es precisamente obtener la vivencia de la insubstancialidad de los entes —que algunos identificaron con la «verdad absoluta» del *mahayana*—. Tomando un ente dado como objeto del análisis, se considera si el mismo existe o no de la manera como parece existir (o sea, de manera substancial, independiente e intrínseca), hasta que se manifieste de manera no discursiva la presencia de la ausencia del modo de existencia que, en nuestra condición *samsárica*, le habíamos atribuido.

Este método constituye también uno de los 21 *semdzin* (*sems-'dzin*) del dzogchén *upadesha*. Sin embargo, para la enseñanza dzogchén, la «presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido al objeto», la cual debe manifestarse al final del ejercicio, es un pensamiento intuitivo o sutil asociado a un ñam (*nyams*) o «experiencia ilusoria», que se presenta dualísticamente a un ilusorio sujeto mental aparentemente separado; en consecuencia, es una manifestación del error llamado *avidya* o marigpa y no el estado de rigpa o Verdad —y como tal no podría ser ni tan siquiera la «verdad absoluta» que postula el *mahayana*—. El estado de rigpa o Verdad no es una experiencia ilusoria o ñam particular, ni apariencia específica alguna que se perciba en términos de un pensamiento sutil (intuitivo) valorizado delusoriamente, sino la plena patencia de la base y de la indivisibilidad de sus tres aspectos, y la correcta captación de las tres formas de manifestación de la energía o tukllé.

El *dharmakaya*, al igual que la experiencia que resulta de la práctica que se acaba de considerar, se explica en términos del concepto de vacuidad, pero en el caso del *dharmakaya* se trata de la patencia de la vacuidad de la base, que es infinita potencialidad de manifestar (así como de la correcta captación de la forma dang de manifestación de la energía o tukllé) y que se manifiesta precisamente cuando se autolibera la valorización-absolutización delusoria de todo tipo de pensamientos. En consecuencia, el *dharmakaya* no podría bajo ningún respecto ser una experiencia dualista teñida por pensamientos valorizados delusoriamente —ya que una experiencia tal implicaría precisamente la ocultación de la vacuidad de la base, en la medida en que comprendería la valorización-absolutización delusoria de pensamientos, que es precisamente lo que oculta dicha vacuidad.

Todo lo anterior muestra también que el punto de vista que Kamalashila defendió en el debate de Samyé (a veces llamado debate de Lhasa) no pudo haber sido superior al del Juashán Mahayana, pues la verdad absoluta del *mahayana* no podría consistir en la presencia de una ausencia (aunque la presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a los entes sí puede ser una característica de la verdad relativa correcta, que implica la captación de la ilusoriedad de lo que es ilusorio y de la relatividad de lo que es relativo), ni en la valorización-absolutización delusoria de pensamiento alguno. De hecho, la verdad absoluta del *mahayana* es la que se hace patente cuando la práctica del *ch'an* o *zen* da sus frutos.

⁹⁰*Kaya* o *sku*.

Ahora bien, como ya hemos visto, en la enseñanza dzogchén hay una explicación más específica de los *kaya*, que los vincula con las tres formas de manifestación del aspecto energía o tukllé⁹¹ de la base, que son la energía dang, la energía rölpa y la energía tsel.⁹² Esta explicación ilustra la energía dang —que constituye la *prima materia* de nuestros pensamientos y que carece tanto de tangibilidad como de color y forma— con el símbolo de la bola de cristal, y afirma que el *dharmakaya* no es otra cosa que la captación correcta de nuestros pensamientos, que implica la desocultación de la verdadera condición de la energía dang.

Una bola de cristal es transparente: al igual que la energía dang, *en sí mismo* lo que la constituye carece de color y forma. Sin embargo, si ponemos una bola de este tipo sobre una tela roja, ella tomará el color de la tela, y, en general, *en su interior* se reflejarán —aunque de manera menos vívida que en un espejo—⁹³ los colores y las formas que se encuentren a su alrededor. Ahora bien, tal como sucede con las manifestaciones de la energía dang, los reflejos que aparezcan dentro de una bola de cristal carecerán de tangibilidad, pues no se tratará de entes materiales, sino de meros reflejos. Puesto que el *dharmakaya* consiste en el reConocimiento de la verdadera condición o esencia de los pensamientos —o sea, del carácter vacío, sin forma e ilimitado de la base en tanto que pura potencialidad y de la verdadera condición de la energía dang como tal— también lo simboliza apropiadamente el carácter sin forma y por ende ilimitado del cristal totalmente transparente de la bola.⁹⁴

Con anterioridad se había dicho que el *dharmakaya* correspondía a la correcta captación del aspecto «esencia» o ngowo de la base. Ahora se dice que el *dharmakaya* corresponde a la correcta captación de la forma dang de manifestación del aspecto «energía» o tukllé de la base, lo cual parece contradecir lo anterior. En términos de la cosmología del dzogchén, nuestra condición primordial es la base intrínsecamente pura y autopfecta de toda existencia, que es intemporal y por ende se encuentra más allá de la creación y la destrucción. Por su propia disposición, esta condición primordial se manifiesta como energía dang, carente tanto de color-forma como de tangibilidad, y sin embargo intrínsecamente luminosa. Esta luminosidad se manifiesta a su vez como energía rölpa —que posee color y forma pero carece de tangibilidad— en forma de los cinco

⁹¹*Thugs-rje*.

⁹²*gDangs, rol-pa y rtsal*.

⁹³La manifestación de color y forma a nivel de la energía dang es, de hecho, mucho menos vívida que la manifestación de color y forma a nivel de la energía rölpa, que es la que corresponde a la experiencia visionaria de los *mahasiddha* o grandes adeptos que recibieron y transmitieron los métodos tántricos. Las prácticas de visualización propias de la vía de transformación se realizan con las formas que los *mahasiddha* en cuestión percibieron en el nivel de la energía rölpa, pero lo que los individuos normales perciben en tales prácticas no se encuentra en el nivel de la energía rölpa misma, sino que constituye una especie de reflejo menos vívido de ésta —por así decir, «en la bola de cristal».

⁹⁴En un sentido, en esta vivencia están contenidos ya los tres *kaya*, pues la correcta aprehensión de la energía implica la correcta aprehensión de la naturaleza y la correcta aprehensión de la esencia. Lo que sucede es que aquí la energía se descubre, no en su condición de formas, sino en su condición de pura potencialidad (de manifestar formas), que es indistinguible de la esencia —la cual es vacuidad entendida como pura potencialidad (de manifestar formas)— y la cual es una manifestación de la naturaleza —que es capacidad reflectante que puede manifestar cualesquiera formas, o lo que es lo mismo, claridad—. En otras palabras, los tres aspectos de la base son siempre inseparables, pero cuando en la vía se descubre el *dharmakaya*, se está aprehendiendo correctamente la forma dang (*gdangs*) de manifestación de la energía, lo cual ilustra el aspecto ngowo de la base. Los tres modos de manifestación de la energía tukllé son igualmente inseparables, aunque en la vía se vayan aprehendiendo correctamente en distintos momentos y circunstancias.

Cabe señalar también que el *dharmakaya* puede ser confundido con las meditaciones sin forma del *arupa loka* o *arupadhatu*, que constituyen la cumbre del *samsara*. Y, como señaló el maestro Lligme Lingpa, con todavía mayor facilidad puede confundirse con la «absorción meditativa de la base de todo» (*kun-gzhi lung-ma-bstan*).

colores que constituyen las esencias de los elementos. Por su parte, estas últimas interactúan para producir los elementos en cuanto tales, que constituyen la energía tsel, la cual posee tanto color-forma como tangibilidad y es lo que conforma el cuerpo del individuo y todo lo que experimentamos como material. Así, pues, el universo se entiende como el juego de la energía o tukllé de la base, que se manifiesta en sus formas dang, rölpa y tsel —las cuales no se encuentran separadas las unas de las otras sino que, como hemos visto, constituyen un único continuo.

Es, pues, la energía dang la que, a pesar de carecer en sí misma de color-forma y de tangibilidad, manifiesta la energía rölpa en tanto que juego de color y forma carente de tangibilidad, y es este juego el que genera la energía tsel en tanto que manifestación que posee tanto color y forma como tangibilidad. Tal como el aspecto esencia de la base es vacuidad, y sin embargo la naturaleza de la base es manifestar, la energía dang es carencia de color-forma y tangibilidad, y sin embargo por su propia disposición natural manifiesta el juego de color y forma que constituye la energía rölpa (lo cual, como hemos visto, se simboliza apropiadamente en términos de la bola de cristal). Y tal como el aspecto naturaleza de la base genera los fenómenos concretos de la energía, el juego de la energía rölpa produce los fenómenos tangibles de la energía tsel.

De hecho, hemos visto que el aspecto «esencia» de la base es la vacuidad, la cual a menudo se ilustra con la intangibilidad e invisibilidad de nuestros pensamientos —los cuales son, como también hemos visto, manifestaciones de la energía dang—, y de hecho puede experimentarse con facilidad observando dichos pensamientos en prácticas como las del semdé. Es importante subrayar que, independientemente de cuál de las tres series del dzogchén practiquemos, en la Contemplación del *atiyana* comenzamos trabajando con la energía dang, que es la que constituye los fenómenos propios del nivel de la mente, y es cuando la captamos correctamente que «descubrimos» u «obtenemos» el *dharmakaya* o estado de cognitividad Iluminada. Al mismo tiempo, en tanto que captación correcta de la vacuidad, esta realización corresponde también a la correcta captación del aspecto esencia de la base.

En lo que respecta al desarrollo del practicante en la vía, esta manifestación del *dharmakaya* constituye el primer estadio de la realización, el cual puede obtenerse por medio de las prácticas de las tres series del dzogchén: el semdé, el longdé y el manngagdé o *upadesha*. En la última de estas tres series (que se considerará más adelante), la manifestación del *dharmakaya* tiene lugar repetidamente en la práctica del primero de sus niveles, que es el tekchö, cada vez que se aprehende la verdadera condición del pensamiento y la valorización-absolutización delusoria de este último se autolibera instantáneamente. Luego, en el töguel y en las correspondientes prácticas del ñangthik, cuando se aprehendan de manera no-dual las manifestaciones de la energía rölpa se manifestará el *sambhogakaya*. Finalmente, cuando el individuo no sienta ya que él o ella es un alma o una conciencia separada de la energía tsel se habrá manifestado plenamente el *nirmanakaya*. Así, pues, tanto en términos de la secuencia diacrónica como de la secuencia lógica, en la vía del *atiyana*-dzogchén el primero de los *kaya* en manifestarse es el *dharmakaya*.

En este punto, parece importante señalar que, en lo que respecta a la descripción del orden en que se suceden los *kaya* en la vía, el *atiyana*-dzogchén se contrapone al *vajrayana* o tantrismo. Mientras que, como se acaba de ver, en el *atiyana*-dzogchén primero se manifiesta el *dharmakaya*, luego el *sambhogakaya* y finalmente el *nirmanakaya*, en los *tantra* internos de la vía de transformación se dice que la primera potenciación debe resultar

en la develación del *nirmanakaya*, la segunda en la manifestación del *sambhogakaya*, la tercera en la desocultación del *dharmakaya* y la cuarta en la patencia del *swabhavikaya*. Ahora bien, la aparente contradicción entre los mencionados vehículos no es tal, pues aunque en los *tantra* internos y en el *atiyana*-dzogchén se usan los mismos términos — *dharmakaya*, *sambhogakaya*, *nirmanakaya*—, lo que dichos vocablos indican en los unos y en el otro no es en absoluto lo mismo. Por ejemplo, en términos de los *tantra* internos no puede decirse que la correcta aprehensión de la energía dang sea el *dharmakaya*, que la correcta captación de la energía rölpa sea el *sambhogakaya* y que la correcta percepción de la energía tsel sea el *nirmanakaya*. De hecho, desde el punto de vista del *atiyana*-dzogchén, es sólo cuando, en la cuarta potenciación del tantrismo, se hace patente lo que esta vía designa como *swabhavikaya*, que se ha manifestado el estado de rigpa o Verdad que en el *atiyana*-dzogchén corresponde a la Introducción directa y que no es más que el inicio y la condición de posibilidad de la práctica de dicha vía. En otras palabras, es únicamente cuando se ha obtenido una realización que los *tantra* internos consideran superior a los que ellos mismos designan como *nirmanakaya*, *sambhogakaya* y *nirmanakaya*, que puede iniciarse la práctica del *atiyana*-dzogchén que *resultará* en la secuencia de los niveles de realización que esta vía designa como *dharmakaya*, *sambhogakaya* y *nirmanakaya* —los cuales constituyen la manifestación de sucesivos aspectos de un fruto que se encuentra más allá de todo lo que puede alcanzarse en el *vajrayana* o tantrismo—. De hecho, como hemos visto, en el *mahayogatantra* no se va más allá del decimotercer *bhumi* y en el *anuyogatantra* no se va más allá del decimocuarto; en cambio, en el *atiyana*-dzogchén se puede llegar a obtener un decimosexto *bhumi*.

Ahora bien, el hecho de que la condición misma para la práctica de la serie manngagdé o *upadesha* del *atiyana*-dzogchén sea la manifestación del estado que constituye la máxima realización de los *tantra* internos no significa que, antes de practicar el dzogchén, sea necesario practicar dichos *tantra*; aunque esta forma de pensar sería perfectamente correcta en la vía gradual o lam rim, la misma no corresponde a la forma de transmitir el dzogchén propia de Garab Dorlle, en la cual se comienza introduciendo la vía de autoliberación misma. Sucede que, en el *atiyana*-dzogchén, la Introducción directa *no* tiene lugar a través de las cuatro iniciaciones de los *tantra* internos, sino por medios que están basados en el principio de autoliberación y que, en consecuencia, son propiamente dzogchén. Si alguien ha obtenido el estado de la cuarta iniciación de los *tantra* internos y no permanece en la duda, y entonces recibe instrucciones sobre el *atiyana*-dzogchén, su caso será análogo al de alguien que haya obtenido la Introducción directa del *atiyana* y ya no permanezca en la duda: desde el inicio mismo tendrá la capacidad de aplicarlas y obtener resultados de manera efectiva. Sin embargo, ésta no es la forma característica de proceder del *atiyana*; como se acaba de ver, en este vehículo se obtiene la Introducción directa por medios propiamente dzogchén y se continúa en el estado por medios propiamente dzogchén.

El sambhogakaya

El término *sambhogakaya* significa literalmente «cuerpo de goce»; ahora bien, como ha señalado el maestro Namkhai Norbu, a fin de hacer que se entienda mejor el sentido que el mismo tiene en la enseñanza dzogchén, es preferible referirlo a la riqueza —no en el sentido de riqueza material (lo cual constituiría un límite, ya que todo lo material es limitado), sino de la riqueza constituida por la potencialidad de manifestar los infinitos

fenómenos de la energía, que es riqueza que no está limitada en cualidad ni en cantidad y, por lo tanto, es sabiduría infinita.

La energía rölpa, cuya correcta aprehensión es el *sambhogakaya*, se ilustra con el símbolo del espejo, el cual manifiesta reflejos extremadamente vívidos pero que carecen de materialidad y que no se encuentran separados de la capacidad reflectante de dicho objeto, y el cual también es idóneo para ilustrar las sabidurías de la cualidad y de la cantidad propias del *sambhogakaya*.⁹⁵ El espejo ilustra apropiadamente estas dos sabidurías porque su potencialidad de reflejar es ilimitada: él puede reflejar *cualquier cosa*, indiferentemente de cuáles sean sus cualidades (forma, color, tamaño,⁹⁶ etc.), y también *cualquier cantidad de cosas*.⁹⁷ Namkhai Norbu Rinpoché ha ilustrado lo primero —y en particular la forma en que la energía rölpa puede desafiar las leyes dimensionales que normalmente rigen los fenómenos— con la historia según la cual Milarepa se refugió de una tormenta dentro de un cuerno de yak sin que el cuerno aumentara de tamaño y sin que el cuerpo del gran yogui se redujera;⁹⁸ lo segundo lo ha ilustrado con los funerales del mismo Milarepa, los cuales según la tradición se celebraron en tres lugares distintos, aunque sólo había un cadáver, y con la afirmación del *sutra Buddhavatamsaka* según la cual en un sólo átomo pueden manifestarse simultáneamente centenares de Budas.⁹⁹

Un espejo refleja un continuo de reflejos que son por lo menos tan vívidos y nítidos como los entes materiales pero que no poseen la tangibilidad y el resto de las características propias de lo material, y no los proyecta en una dimensión que pueda experimentarse como externa con respecto al espejo; por el contrario, el observador los percibe como algo que se

⁹⁵En la obra todavía inédita del maestro Namkhai Norbu (Eliás Capriles, compilador) *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección* se explican por separado y en suficiente detalle estas dos sabidurías del *sambhogakaya*.

⁹⁶Siempre y cuando el espejo se aleje o acerque proporcionalmente al tamaño de la cosa que se quiere hacer reflejar en él, el mismo podrá reflejar por igual el monte Kailash o una hormiguita, sin que el tamaño del Kailash disminuya y sin que el de la hormiguita aumente, y sin que ninguno de ambos pierda su cualidad distintiva.

⁹⁷De nuevo, siempre y cuando se lo acerque o aleje proporcionalmente.

⁹⁸Norbu, Namkhai (Eliás Capriles, compilador) *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. Aún sin publicar. Otro ejemplo de esto que nos da Namkhai Norbu Rinpoché en la misma obra es el de una visión que tuvo en su práctica de töguel (*thod-rgal*) que consistía en cinco thiglés (*thig-le*), dispuestos en forma de cruz y perfectamente esféricos, uno de los cuales se encontraba en el centro. Cuando, más tarde, intentó dibujarla, Rinpoché se percató de que no era posible hacerlo, pues mientras que en su visión, a pesar de que los thiglés eran perfectamente esféricos, no quedaba espacio vacío entre, ellos para dibujarlos tendría que haber algún espacio entre ellos —o bien los mismos tendrían que dejar de ser esféricos y en consecuencia ya no serían thiglés.

⁹⁹La energía rölpa tiene la capacidad de manifestar simultáneamente un número ilimitado de cosas, sin estar sometida a las limitaciones que, en nuestra condición habitual, nos imponen el tiempo y el espacio. Si en un baño o en un cuarto muy pequeño hay una persona, la siguiente tendrá que esperar hasta que ella salga para poder entrar, pues en la dimensión normal de la energía tsel (*rtsal*) estamos limitados por el espacio y el tiempo; en cambio, un espejo puede parecer lleno cuando diez personas están reflejadas en él, pero si el espejo se va alejando, sin que tenga que agrandarse para hacerles lugar, podrá ir reflejando un número cada vez mayor de personas, hasta el infinito. (La bola de cristal parecería más apropiada en el caso del ejemplo del cuarto de baño o la pequeña habitación, pues su interior, que es donde se reflejan los objetos que se encuentran alrededor de la bola, es tridimensional, como lo es el cuarto de baño, y sin embargo la bola tiene la capacidad de reflejar, en ese espacio que es siempre el mismo, cualquier número de fenómenos —con la única condición de que la bola se aleje suficientemente de ellos—. Sin embargo, por los otros motivos que se consideran en el texto principal, la bola de cristal es el símbolo de la energía dang y el espejo lo es de la energía rölpa.)

En el seno de la cristiandad, las discusiones bizantinas acerca de cuántos ángeles cabían en la punta de un alfiler podrían indicar que en un cierto momento algunos individuos tuvieron algún nivel de experiencia del *sambhogakaya*, pero luego individuos que carecían de dicha sabiduría empezaron a preguntarse por los límites que, según su propia concepción limitada, deberían regir a las manifestaciones de la energía rölpa al aparecer en un espacio físico limitado.

encuentra dentro del espejo mismo.¹⁰⁰ Del mismo modo, en un espejo la capacidad reflectante no se encuentra a una distancia del continuo de reflejos manifestado, ni bajo ningún respecto podría parecer encontrarse a una distancia de dicho continuo. En consecuencia, el espejo es un símbolo idóneo para ilustrar la dinámica de la energía rölpa, tal como ella se manifiesta en el bardo de la *dharmata*¹⁰¹ y en la práctica de töguel: dicha dinámica hace que, aunque en un momento dado el individuo pueda experimentar las apariciones de la forma rölpa de manifestación de la energía como algo externo, tarde o temprano tenga que superar esta ilusión dualista, pues dicha dinámica no permite que se consolide y mantenga continuamente la ilusión de que nuestra capacidad cognitiva es un sujeto mental inmaterial que se encuentra a una distancia de los fenómenos que en otras circunstancias aparecerían como objeto. Esta es una de las razones por las cuales las vivencias típicas de esta forma de manifestarse la energía tienen una dinámica autónoma propia, que impide que el individuo pueda manejarlas a voluntad o relacionarse con ellas en sus propios términos; de hecho, si el practicante se encuentra en el estado de realización que corresponde al *sambhogakaya*, no tendrá problema alguno, pero si lo poseen la confusión, el error y la ilusión que emanan de la mente y, en consecuencia, intenta controlar lo que sucede (lo cual sólo podría ser *eventualmente* posible si hubiese una distancia entre el sujeto y el objeto), será sometido a la dinámica autónoma de esta forma de manifestación de la energía, la cual podría adoptar su forma trowo¹⁰² o feroz¹⁰³ y, así, disolver la mente samsárica del individuo, permitiendo que éste se establezca en el *sambhogakaya*.¹⁰⁴

La mente samsárica y su experiencia habitual están condicionadas por los espurios límites que se derivan de la experiencia delusoria de la energía tsel; dicha mente todo lo entiende en términos de metáforas espaciotemporales basadas en la estructura y función de la experiencia característica de dicha energía, lo cual, en interacción con las apariencias de

¹⁰⁰Como ya se ha visto, el símil del espejo falla porque las imágenes que se manifiestan dentro de un espejo son el reflejo de los fenómenos de su entorno, que en efecto le son externos, mientras que las imágenes de la energía rölpa no son el reflejo de ninguna otra cosa, sino el juego (en tibetano, rölpa) de la energía o tukllé de la base.

¹⁰¹Este término es la combinación del vocablo tibetano bardo (*bar-do*) con la palabra sánscrita *dharmata*, que significa «verdadera naturaleza de los fenómenos» y cuyo equivalente tibetano es «chöñi» (*chos-nyid*). El término tibetano completo es, pues, «chöñi bardo» (*chos-nyid bar-do*).

En una nota posterior se explicará el concepto de bardo; por ahora, baste con señalar que el bardo de la *dharmata* es uno de los seis bardos o modos de experiencia (los cuales también se enumerarán en la ya anunciada nota) de los que se habla en el budismo tántrico y dzogchén, el cual se manifiesta después de la muerte y también en prácticas como las del töguel (*thod-rgal*) —aunque puede decirse que, de manera menos patente y vívida, el mismo se manifiesta también una y otra vez durante nuestra vida cotidiana.

[Cabe señalar que la energía dang (*gdangs*) se manifiesta en forma de una luminosidad uniforme, sin multiplicidad de colores, en el chikhai bardo (*'chi-kha'i bar-do*), mientras que la energía tsel (*rtsal*) se aprehende visualmente en el sidpa bardo (*srid-pa'i bar-do*), pero su tangibilidad sólo se percibe una vez que la conciencia está asociada a un cuerpo de energía tsel, lo cual tiene lugar en el bardo del nacimiento.]

¹⁰²*Khro-bo*.

¹⁰³Thinle drakpo (*phrin-las drag-po*). Esta dinámica puede ser entendida como circuito de realimentación positiva de un sistema cibernético que tiende a la reducción al absurdo y la subsiguiente superación de la mente samsárica y la confusión, el error y la ilusión que ella genera. En términos de la teoría general de sistemas* dicha dinámica tendría que considerarse como «autoorganización»; en términos de Buckley,** tendría que considerarse como morfogénesis; ahora bien, cuando se interrumpe el *samsara* en la manifestación del estado de rigpa o Verdad se supera la morfogénesis y se produce lo que he denominado metamorfia. Ver Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, 1993, Universidad de Los Andes.

*Laszlo, Ervin, 1974, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, Nueva York, George Braziller, p. 222

**Buckley, Walter, 1967, *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

¹⁰⁴Cabe señalar que el *sambhogakaya* puede ser confundido con las visualizaciones y otras meditaciones del reino de la forma (*rupadhatu* o *rupa loka*), que son parte del *samsara*.

la energía dang, da lugar a la ilusión de ser almas inmateriales arrojadas en un mundo material en el que a cada momento ocupamos una posición dada,¹⁰⁵ así como a la ilusoria dualidad entre el bien y el mal, lo grande y lo pequeño y así sucesivamente, y a la experiencia de dicha dualidad como algo absoluto e insuperable. La estructura y función de la energía rölpa es radicalmente diferente a la de la energía tsel, y, como se mostró arriba, es incompatible con los límites a los que acaba de hacerse referencia. En consecuencia, los fenómenos de la energía rölpa no aparecen como un mundo externo concreto: los mismos no se presentan como algo externo con dimensiones dadas cuyos límites no pueden ser traspasados. Es por esto que la mente samsárica, que todo lo entiende en términos de las metáforas espaciotemporales de la energía tsel, percibe las manifestaciones de la energía rölpa y la dinámica de éstas como contradicciones, experiencias paranormales o milagros. Sin embargo, en verdad no hay tales contradicciones; de hecho, la manifestación del estado de rigpa o Verdad en la realización total, con sus tres aspectos, dimensiones o *kaya*, nos permite ir más allá de estos límites, a los que no está sujeta nuestra potencialidad.

Con anterioridad se había dicho que el *sambhogakaya* correspondía a la correcta captación del aspecto «naturaleza» o rangzhín de la base, y ahora se dice que el *sambhogakaya* corresponde a la correcta captación de la forma rölpa de manifestación del aspecto «energía» o tukllé¹⁰⁶ de la base. Las explicaciones que se dieron al considerar el *dharma-kaya*, así como las que se dieron en la nota 76 a esta segunda parte del libro, pueden ayudarnos a entender por qué esto no es una contradicción.

El nirmanakaya

Finalmente tenemos el *nirmanakaya*. *Nirmana* quiere decir «manifestación en el nivel de la forma material» o «tomar posesión de la forma material», mientras que *kaya* sigue conservando aquí su sentido de dimensión. Se dice que el Buda Shakyamuni y los otros seres totalmente realizados son nirmanakayas, pues sus cuerpos no son organismos materiales producidos kármicamente.¹⁰⁷ Y sin embargo, el *nirmanakaya* no es algo exclusivo de los seres totalmente realizados, de lo cual nosotros carezcamos completamente: todos tenemos la capacidad de descubrir y manifestar el *nirmanakaya*,

¹⁰⁵El sujeto mental que tomamos por un alma que se encuentra a una distancia del mundo material, es una apariencia de la energía dang (*gdangs*), pero su ubicación se determina en términos de las metáforas espaciotemporales de la energía tsel (*rtsal*).

Al considerar la segunda noble verdad se vio que el ilusorio sujeto mental siempre corresponde al «punto de cruce» de las tres dimensiones del espacio y la dimensión del tiempo, y que el mismo se experimenta como estando a una distancia de sus objetos. Esta ilusión de una distancia con respecto al sujeto mental se mantiene de manera continua cuando lo que se percibe es manifestaciones de la energía tsel (*rtsal*), que es la que experimentamos como un mundo material, pero no es igualmente posible mantenerla continuamente cuando se enfrentan las manifestaciones de la energía rölpa. Es por ello, entre otras cosas, que dicha energía posee una dinámica propia que tiende a disolver la ilusión dualista, y que puede adquirir un carácter «airado» o «feroz».

¹⁰⁶*Thugs-rje*.

¹⁰⁷Como hemos visto, la vida de los realizados depende de un impulso que surge de la inseparabilidad de la vacuidad y la compasión, el cual se encuentra más allá del *karma*. En consecuencia, para el *atiyana* y el *vajrayana* (e incluso en términos de algunas explicaciones del *mahayana* abrupto constituido por el *ch'an* o *zen*) el *rupakaya* o aspecto con forma de la Iluminación (constituido por el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*) no depende de causas y condiciones; en cambio, según el *mahayana* gradual, la vida de los realizados depende de los méritos [*punya*; en tibetano *sönam* (*bsod-nams*)] acumulados antes de la realización total —los cuales para el budismo no se encuentran más allá del *karma*, sino que son karmas con signo positivo—. (Cabe señalar que en algunas tradiciones hinduistas sólo se da el nombre de karmas a las propensiones que resultan de los actos negativos, mientras que a los méritos se los llama dharmas —los cuales son, en consecuencia, distintos de los karmas y contrarios a éstos—.)

pues todos tenemos la posibilidad de aprehender los fenómenos de la energía indivisiblemente de su vacuidad, y todos tenemos la potencialidad de percibir correctamente la forma tsel de la energía thukllé, de modo que el mundo físico deje de parecernos algo externo y autoexistente que se contrapone a nosotros y nos hace resistencia, y lo vivenciamos como una manifestación de la energía de nuestra propia potencialidad.

Como se vio al comienzo de esta sección, el término tibetano que traduce el sánscrito *nirmanakaya* es «tulku» —una palabra familiar para quien haya tenido algún contacto con el budismo tibetano, pues es el título que se da a quienes han sido reconocidos como «reencarnaciones» de maestros importantes del pasado—. Antiguamente no se reconocía a infantes como reencarnaciones,¹⁰⁸ pues se daba la debida importancia a la manifestación de una genuina humildad¹⁰⁹ y sólo se consideraba como tulkus a los individuos adultos que, como resultado de su práctica, manifestaban los signos de la realización total. De hecho, como señala el maestro Namkhai Norbu, si alguien tiene un acceso en cierta medida estable al estado de rigpa o Verdad, le bastará con su propia posición y no necesitará decir «yo soy la reencarnación de tal y de cual». Sin embargo, ahora las cosas han cambiado mucho, quizás en parte porque alrededor de la enseñanza se ha desarrollado

¹⁰⁸El primer niño que fue reconocido en el Tíbet como la «reencarnación» de un maestro anterior fue Karma Pakshi (*Kar-ma Pak-shi*), el segundo Karmapa, a quien se consideró como el tulku de Düsüm Chenpa (*rJe Dus-gsum mKhyen-pa*), el primer Karmapa. En poco tiempo la jerarquía eclesiástica del Tíbet se percató de que, al proporcionar de esta manera un heredero natural a los jefes de los monasterios, se daba continuidad al poder político, económico y social de éstos, y de que el hecho de que el heredero fuese de entrada una venerada personalidad religiosa elevaba el estatus del monasterio. Así, pues, a medida que proliferaron los monasterios tuvieron que multiplicarse los niños reconocidos como tulkus, lo cual hizo necesario reconocer un número de «reencarnaciones» mucho mayor que el de niños que genuinamente nacían con potencialidades extraordinarias para la realización. Mientras más tulkus tuviese un monasterio mayor eran su riqueza y su poder; en consecuencia, en muchos monasterios llegó a reconocerse a varias reencarnaciones —con lo cual se exacerbó la ya mencionada desproporción entre el número de niños naturalmente extraordinarios y el de niños que debían ser reconocidos como reencarnaciones a fin de hacer progresar los monasterios—. El resultado de todo esto ha sido una progresiva pérdida de credibilidad de la institución constituida por los tulkus o «reencarnaciones» y la proliferación de individuos que llevan el título pero no son más realizados ni mejores que la mayoría de la gente (y algunos de los cuales han sido mucho peores que la mayoría de sus contemporáneos).

Cabe señalar que, según la enseñanza, nosotros reencarnamos constantemente durante «una misma vida» de nuestro organismo; por ejemplo, cada vez que nos arrastra un nuevo interés o surge en nosotros una nueva ilusión, hemos renacido a una nueva existencia; se dice que es el mismo individuo quien reencarna porque a lo largo de estos renacimientos se mantiene una continuidad del *karma* y de la tendencia general a ser como uno es [la escuela *yogachara* y muchas enseñanzas de las vías superiores afirman además que todos estos cambios se dan en la continuidad de momentos de conciencia que ellos designan como corriente mental, *santana* o *semgiü* (*sems-rgyud*)]. En este caso tienen lugar múltiples renacimientos sin que cambie nuestro nombre, como sí sucede (en caso de que renazcamos como humanos) en el renacimiento en un nuevo organismo después de la muerte del organismo anterior. Puesto que este último sentido de la llamada reencarnación puede parecerle mitológico a la mente condicionada por el cientificismo, mientras que el anterior puede parecerle «científico», se podría llegar a creer que los sentidos más internos de la enseñanza son más científicos y los externos más mitológicos. Esto es un error, entre otras cosas porque el conocimiento científico no es «mejor» que el mitológico; de hecho, en la época mitológica los seres humanos mostraban una sabiduría sorprendente para colaborar con la naturaleza y mejorar el medio ambiente, mientras que, en el escaso tiempo que ha durado la época científica, hemos destruido el ecosistema y llegado al borde de nuestra autodestrucción. [En el artículo de Philippe Descola «Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale» (París, *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7) se muestra que en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las regiones que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de las sociedades «civilizadas», las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y a lo que Gregory Bateson designó como «propósito consciente contra la naturaleza».]

En la tercera parte del libro, al considerar en qué consisten los demonios, los espíritus de la naturaleza y los guardianes de la enseñanza, se verá que éstos no son meras ilusiones de la propia mente —por lo menos no en mayor medida que nosotros mismos o que el mundo físico que consideramos «real».

¹⁰⁹No de la falsa humildad que, en círculos «dhármicos» en los cuales el «ego» es mal visto, muchos utilizan como máscara para ser admirados por ser tan humildes, sino de una genuina ausencia de pretensión, orgullo y arrogancia.

toda una jerarquía formal asociada a distintas formas de poder, en parte porque en los monasterios se imparte una educación un poco al estilo occidental, y en parte porque la enseñanza misma ha llegado a utilizarse como mercancía. En tales condiciones, para que se les tome en cuenta como tales, los maestros deben tener un nombre, un título, una posición, y para ello es sumamente conveniente que se los haya reconocido como reencarnaciones y, en consecuencia, se les dé el título de «Rinpoché», que quiere decir "precioso". El maestro Namkhai Norbu también nos recuerda que en el pasado nadie se llamaba a sí mismo «Rinpoché» ni nada por el estilo, y ha criticado el hecho de que, en nuestros días, las «reencarnaciones» tibetanas, al dar su dirección, digan o escriban «tal y cual Rinpoché», firmen sus cartas como «Su Eminencia», y así sucesivamente.

De hecho, si alguien tiene un acceso más o menos estable al estado de rigpa o Verdad, no necesitará el respeto y la posición jerárquica asociados a títulos como «Rinpoché» o «Su Eminencia»; ser maestro no consiste en atribuirse títulos rimbombantes ni en realizar una u otra ceremonia, sino en hacer que otros descubran dicho estado por medio de explicaciones, prácticas conjuntas y muchos otros medios.¹¹⁰ Ahora bien, como ya hemos visto, ningún individuo está autorizado para designarse a sí mismo como «maestro de dzogchén», pues si ello fuese permisible, todos los impostores se declararían maestros y acabarían con la enseñanza; *uno de los requisitos* de un maestro es, pues, haber sido reconocido como tal por un maestro igualmente reconocido, en un linaje que se extiende hasta al mismo Garab Dorlle. Ahora bien, éste requisito no es condición suficiente para considerar a alguien como un verdadero maestro; con frecuencia los linajes oficiales han degenerado y vulgares impostores han adquirido títulos genuinos.

De aquí que para adoptar un maestro no baste con verificar su linaje y credenciales; el alumno que no se preocupa por las formalidades externas sino por lo verdaderamente esencial, al encontrar a alguien que transmite la enseñanza de una manera que le parece auténtica, y en quien cree ver signos del estado de rigpa o Verdad, después de haber verificado que posea un linaje tradicional *lo pondrá a prueba de manera sistemática*. Una vez que se sienta seguro de que él o ella tiene establemente acceso al estado en cuestión y la capacidad de transmitirlo, le pedirá enseñanzas y le brindará el mayor respeto, independientemente de que posea o no un título de alcurnia.¹¹¹

El *nirmanakaya* es la forma correcta de aprehender la energía tsel, que la mente samsárica percibe incorrectamente como un mundo externo. La energía tsel se ilustra con el símil del cristal y sus rayos; hoy en día, podría también ilustrársela con el de un proyector de cine o de imágenes holográficas. Cuando están presentes ciertas condiciones, que se han

¹¹⁰En la Comunidad Dzogchén, fundada por el maestro Namkhai Norbu, recientemente se ha «licenciado» a varios «viejos practicantes» como instructores del entrenamiento del *Santi Maha Sangha*. En consecuencia, es muy importante tener en cuenta la diferencia existente entre «instructores» y «maestros»: en la Comunidad Dzogchén el maestro es Namkhai Norbu Rinpoché y en el futuro lo será(n) su(s) sucesor(es); los instructores se encuentran entre los «verdaderos ayudantes de la práctica» a los que se refieren las distintas explicaciones sobre el significado del *sangha* que se presentaron al final de la primera parte de este libro.

¹¹¹De hecho, habiendo percibido su conducta durante dos días de enseñanzas públicas, quien esto escribe pidió enseñanzas particulares al lama Thinle Norbu (Dungse) Rinpoché y lo adoptó como uno de sus principales maestros, aunque originalmente se le había dicho que el mismo no era un lama sino alguien que, a pesar de ser hijo de Dudjom Rinpoché (quien era entonces el jerarca de los ñingmapa) era «como tú y yo, a quienes nos gusta el *dharma*». Luego cuando, en compañía de muchas de las más importantes «reencarnaciones» tibetanas, de un grupo de occidentales y de numerosos tibetanos comunes, recibía yo una larga serie de transmisiones de Dilgo Chentse Rinpoché, y Thinle Norbu entró al templo a saludar al maestro, todas las «reencarnaciones» —que sólo se levantaban cuando entraba, se paraba o salía Dilgo Chentse— se pusieron unánimemente de pie. Fue todavía más adelante que me enteré de la serie de importantísimos maestros de quienes se reconocía formalmente a Thinle Norbu como «reencarnación».

comparado con la incidencia de los rayos de la luz del sol en el cristal, éste, que representa nuestra propia capacidad cognitiva, proyecta toda clase de rayos, los cuales parecen encontrarse fuera del cristal, pero en verdad son funciones de su propia naturaleza o potencialidad.¹¹² Del mismo modo, un proyector de cine o de imágenes holográficas proyecta una serie de rayos que producen la ilusión de una realidad externa al proyector. En el *samsara*, las manifestaciones de la energía tsel que se han comparado con el juego de los rayos se perciben erróneamente como un mundo externo, separado del sujeto mental, con existencia material autónoma. En el *nirvana* o realización —que en este nivel es el *nirmanakaya*— el sujeto mental desaparece y el «juego de los rayos» no parece ya constituir un mundo externo separado de nosotros y con existencia material autónoma, sino que se hace evidente que se trata, por así decir, del juego de la energía de nuestra propia potencialidad.¹¹³

Antes se afirmó que el *nirmanakaya* correspondía a la correcta captación del aspecto «energía» o tukllé de la base. Ahora se dice que el *nirmanakaya* corresponde a la correcta captación de la forma tsel de manifestación del aspecto «energía» o tukllé de la base. Sucede que el aspecto «energía» de la base está constituido por los fenómenos de nuestra experiencia, y estos fenómenos individuales se ilustran mejor por el carácter concreto, tangible y visible de los fenómenos de la energía tsel. Una vez obtenido el fruto, el individuo realiza sus actividades búdicas en el mundo, dando enseñanzas en el nivel corpóreo (que, al dividir al individuo en mente, voz o energía, y cuerpo, es el tercer aspecto); de hecho, son la captación correcta y el magistral manejo espontáneo del nivel del cuerpo, más allá de la acción intencional y autoconsciente (y por ende de la autointerferencia que ella implica), los que constituyen el *nirmanakaya* o estado de voz o energía iluminada.

Conclusión

Los tres tipos de energía que hemos considerado no son sustancias diferentes ni se excluyen mutuamente; ellos son manifestaciones «interpenetrantes» de la energía o «thukllé» única de la base. La energía luminosa ilimitada libre de toda forma, cuyo descubrimiento como tal corresponde al *dharmakaya*, se manifiesta en el nivel de la esencia de los elementos, constituido por luz de los colores correspondientes, como formas no-materiales que sólo son perceptibles para quienes poseen claridad visionaria —quienes, al vivenciarla en el estado libre de todo error, se encuentran en el *sambhogakaya*—. Y es esta misma energía ilimitada la que se manifiesta también en el nivel «físico» o «corpóreo» como formas aparentemente materiales, las cuales, cuando no se perciben como algo intrínsecamente externo, autónomo y autoexistente, sino como la manifestación de la energía de la propia potencialidad, constituyen el *nirmanakaya*.

Así, pues, desde esta perspectiva, el *dharmakaya* es el descubrimiento de la ilimitada energía dang como tal, que nos libera de la confusión, del error y de la ilusión.¹¹⁴

¹¹²Como se sugirió antes, este ejemplo falla en tanto que el juego de los rayos es el juego de una luz que proviene del exterior del cristal, mientras que el juego fenoménico que consideramos como la «realidad física» es el juego de la energía o tukllé de la base misma, que es lo que todos los entes son en verdad.

¹¹³Cabe señalar que el *nirmanakaya* puede ser confundido con las meditaciones de la cumbre del reino de la sensualidad (el «reino de los dioses» —*deva loka* o *sura gati*— del *kamadhatu* o *kama loka*), que son parte del *samsara*.

¹¹⁴El *dharmakaya* se manifiesta en la Introducción directa y, luego, cada vez que se reConoce, más allá de toda interpretación en términos de pensamientos, la esencia del pensamiento (lo cual implica la manifestación de un estado

El *sambhogakaya* es la posterior manifestación de las visiones de la energía rölpa en un estado de total no-dualidad libre de toda confusión, de todo error y de toda ilusión.¹¹⁵ Y el *nirmanakaya* es la vivencia, que sigue a la anterior, del mundo material como algo que no es externo y autoexistente sino una manifestación de la propia potencialidad.¹¹⁶

Tampoco hay un abismo entre base, vía y fruto; de hecho, aunque *dharmakaya*, *sambhogakaya* y *nirmanakaya* son aspectos inseparables de una única condición, que es la que constituye el fruto, considerados de la manera como se lo ha hecho aquí, los *kaya* se van estableciendo progresivamente a medida que se recorre la vía: primero se descubre el *dharmakaya*; luego, permaneciendo en el *dharmakaya*, se manifiesta el *sambhogakaya*, y finalmente, permaneciendo en el *sambhogakaya*, se manifiesta el *nirmanakaya*. Una vez que nos encontramos firme, ininterrumpida e irreversiblemente establecidos en este último, habremos obtenido plena y definitivamente el fruto, que corresponde a la manifestación estable de la inseparabilidad de los tres *kaya* conocida como *swabhavikaya*.¹¹⁷

Las tres series de enseñanzas

En el *atiyana*-dzogchén existen tres series principales de enseñanzas, que son el *semdé*, el *longdé* y el *manngagdé* o *upadesha*.¹¹⁸ Todas las enseñanzas originales del dzogchén fueron divididas en estas tres series por Mañjushrimitra, el *pandit* o erudito budista que se transformó en el principal discípulo de Garab Dorlle, tomando como base las tres frases que constituyeron el testamento de su maestro.

De hecho, como ya hemos visto, el *semdé* contiene enseñanzas que están más relacionadas con la primera de las tres frases del testamento de Garab Dorlle, que es «Introducción directa».¹¹⁹ El *longdé* contiene enseñanzas que están más vinculadas con la segunda de las tres frases, que es «no permanecer en la duda». Y el *manngagdé* o *upadesha* está asociado en mayor medida a la tercera de las tres frases, que es «continuar en el estado (de rigpa o Verdad)».

Creo conveniente volver a insistir en que lo anterior no significa que primero debamos practicar el *semdé* a fin de obtener la introducción directa, que luego debamos

panorámico libre de forma que, no obstante, se manifiesta coincidentemente con los datos de los sentidos, los cuales se encuentran presentes de manera panorámica) —como sucede, por ejemplo, en la práctica del tekchö.

¹¹⁵Como ya vimos, por ejemplo, en la práctica de töguel.

¹¹⁶Como estadio avanzado de la práctica de töguel.

¹¹⁷*Swabhavikaya*. Cuando el estado de realización se considera en términos de dos *kaya*, éstos son el *dharmakaya* y el *rupakaya* o «cuerpo de forma», que comprende el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*. Cuando se lo considera en términos de tres *kaya*, éstos son el *dharmakaya*, el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*. Cuando se lo considera en términos de cuatro *kaya*, éstos son los tres que se acaba de mencionar más el *swabhavikaya*. Y cuando se lo considera en términos de cinco *kaya*, ellos son estos últimos cuatro más el *vajrakaya*.

¹¹⁸Las transliteraciones de los nombres tibetanos de estas tres series en el sistema Wylie son *sems-sde*, *klong-sde* y *manngag-sde*. El término *upadesha* es el equivalente sánscrito de *man-ngag*; lo empleo aquí siguiendo a Namkhai Norbu Rinpoché y otros maestros, quienes a menudo lo utilizan en vez del vocablo tibetano.

¹¹⁹Como hemos visto, el *mudra* de la Introducción directa, en el que se representa tradicionalmente la mano derecha de Garab Dorlle, apunta hacia dentro de quien observa la imagen de este maestro, indicándole que mire hacia el interior de su propio organismo, hacia lo que se encuentra detrás de sus ojos. La relación íntima entre el dzogchén *semdé* (*sems-sde*) y la Introducción directa puede apreciarse en el hecho de que en esta serie de enseñanzas se instruye al practicante para que, cada vez que haya obtenido el *tinguedzin* (*ting-nge-'dzin*) o *samadhi* que debe alcanzarse en cada uno de los cuatro *nalyor* (*rnal-'byor*), mire hacia su propio interior a fin de determinar para quién o qué se encuentra presente el estado alcanzado. En términos del símbolo del espejo, esto permite que se supere el enfoque de la atención en el reflejo y se descubra de manera no-dual y no-direccional, más allá de toda interpretación en términos de los contenidos de pensamientos, la naturaleza del espejo mismo —que es lo que se conoce como Introducción directa.

practicar el longdé a fin de no permanecer en la duda, y que sólo entonces podamos practicar el *upadesha* para continuar en el estado. Como hemos visto, las tres series de enseñanzas del *atiyana*-dzogchén no constituyen un sendero gradual por estadios o lamrim.¹²⁰ Por el contrario, cada una de las series de enseñanzas es un sistema autocontenido y completo que no requiere la práctica previa de otra de las series de enseñanzas, sino que puede ser suficiente por sí mismo para obtener el fruto del dzogchén.

El semdé y los cuatro nalyor

El semdé toma su nombre del término tibetano «sem»,¹²¹ que significa «mente», pero que en este caso no tiene el sentido que se da al vocablo «mente» en la enseñanza dzogchén, que es el de núcleo de la confusión, el error y la ilusión que constituyen la raíz del *samsara*. Por el contrario, aquí el término es una abreviación del término «changchub sem»,¹²² que significa *bodhichitta*¹²³ en el sentido que el dzogchén da a la palabra: estado primordial o verdadera condición de todos los entes. Así, pues, la serie del semdé es la serie del estado primordial (changchub sem), o, lo que es lo mismo, de nuestra capacidad cognitiva, cognitividad o naturaleza de la mente (semñi).¹²⁴ Esta serie contiene enseñanzas y métodos cuya función principal es introducir al individuo al estado de rigpa o Verdad en el que se hace patente el estado primordial, pero que también le permiten superar la duda y, subsiguientemente, continuar en dicho estado.

Cuando consideramos el *ch'an* o *zen*, vimos que en ese vehículo las cualidades que el *mahayana* gradual asociaba a su propio concepto de *bodhichitta* no se desarrollaban por medio de un entrenamiento específicamente destinado a generarlas, sino que surgían espontáneamente como consecuencia natural de la activación súbita del *prajña* absoluto (la sabiduría que capta la verdad absoluta del *mahayana*). Tampoco en el dzogchén se cultivan intencionalmente las cualidades que el *mahayana* gradual asocia a su propio concepto de *bodhichitta*: las mismas surgen espontáneamente de la desocultación del *bodhichitta* en el sentido dzogchén del término —o sea, de la desocultación del estado primordial con sus dos aspectos, que son la pureza primordial o *katak* y la autoperfección o *lhundrub*—. A pesar de el *ch'an* o *zen* y el dzogchén tienen en común el hecho de que en ninguno de ambos se intenta producir intencionalmente las cualidades propias del *mahayana*, el principio del *ch'an* o *zen* es el que corresponde a la vía de renuncia, mientras que el principio del dzogchén es la autoliberación. La enorme diferencia entre ambas enseñanzas debe haberse hecho evidente al señalar que para el dzogchén el *bodhichitta* o estado primordial tiene su aspecto *lhundrub* o «autoperfección»; de hecho, es este aspecto de la condición primordial el que sirve de base a los métodos más característicos de dicha enseñanza, los cuales lo emplean de una manera magistral que no tiene paralelo en ningún otro sistema (uno de los ejemplos más extraordinarios de esta manera de trabajar es la práctica de *tögel* propia del dzogchén *upadesha*, que se considerará más adelante);¹²⁵ en cambio, el *ch'an* o

¹²⁰*Lam-rim*.

¹²¹*Sems*.

¹²²*'Byang-chub sems*.

¹²³*Bodhichitta*.

¹²⁴*Sems-ñid*; en sánscrito *chittata* o *chitta eva*.

¹²⁵El término *lhundrub* o «autoperfección» contiene también el sentido del vocablo español «espontaneidad»; en particular, cuando se usa el término para referir a ciertos tipos de realización dzogchén, aquél indica que los mismos surgen espontáneamente [como sucede, por ejemplo, cuando se habla de *lhundrubkii gogüé* (*lhun-grub kyi sgo-bgyad*), o

zen trabaja casi exclusivamente con el aspecto *katak* de la base, que corresponde a su vacuidad.

Si bien en el dzogchén la Introducción directa puede obtenerse «mirando» hacia el interior del propio organismo y, en particular, hacia donde parece encontrarse el sujeto mental, con ello se accede al estado de Contemplación que todo lo abarca y que trasciende el dualismo interior-exterior, en el cual se permanece con la totalidad de los sentidos totalmente abiertos al mundo, pues todos los fenómenos que son funciones del aspecto autoperfección o *lhundrub* de la base se integran en dicho estado, siendo reConocidos implícitamente como funciones naturales de la propia cognitividad —y, en consecuencia, no pueden producir molestia alguna—. En cambio, en el *ch'an* o *zen* el practicante se

de *lhundrubkîi zhingnang* (*lhun-grub kyi zhing-snang*, etc.]. Aunque Alexandra David-Neel asoció el sentido del término chino *wu-wei* o «no-acción» (y por implicación de *wei-wu-wei* o «acción a través de la no-acción») al del vocablo tibetano *tômé* (*spros-med*), el sentido de los términos chinos en cuestión está asociado más directamente al de las palabras tibetanas «chatral» (*bya-'bral*) y *thinle* (*phrin-las*); el último, en particular, es el término más genérico que designa las actividades espontáneas y libres de toda acción autoconsciente e intencional que caracterizan a los Budas. Los sentidos de dos términos tibetanos a los que acaba de hacerse alusión también tienen conexión con el concepto que los chinos expresan como *tzu-jan* o «por sí-mismo así» —palabra que a menudo se traduce como «espontaneidad»— y el cual también puede relacionarse con el sentido de la ya mencionada palabra tibetana *lhundrub* (*lhun-grub*).

La base misma de la práctica del *tôguel* (*thod-rgal*) perteneciente al dzogchén-*upadesha* (la cual, como se acaba de ver, hace un uso magistral del aspecto *lhundrub* de la base) es un conjunto de dinámicas inherentes a nuestra verdadera condición, cuyo principio es la no-acción, la no-intencionalidad y la más absoluta espontaneidad, las cuales se manifiestan de las maneras íntimamente asociadas entre sí que se conocen como *thinle* (*phrin-las*) y *dzepa* (*mdzad-pa*), respectivamente. En consecuencia, el hecho de que ciertos estudiosos occidentales hayan afirmado que el concepto de «no-acción» que en el *atiyana*-dzogchén expresa el término *chatral* (*bya-'bral*) se derivó de la noción taoísta de *wu-wei*, y que conceptos taoístas hayan llegado a la metafísica dzogchén vía la escuela *ch'an* china, es el resultado de un craso error propio de quienes piensan en términos de la distorsión cultural denunciada en una nota anterior por el maestro Namkhai Norbu, según la cual nada de valor pudo haberse originado en el Tíbet y en consecuencia todo lo que haya de precioso en las tradiciones de dicho país debió haber sido importado desde el extranjero. De hecho, los anales históricos más antiguos de la tradición *bön* sugieren precisamente lo contrario de lo afirmado por los estudiosos occidentales en cuestión, pues, aunque los historiadores señalan que no hay indicios de que, antes de Lao-tse, haya habido en China una enseñanza semejante al taoísmo de aquél (como distinto de la antiquísima cosmología *yin-yang* asociada al mito del huevo cósmico y del personaje P'an-ku, por una parte, y del chamanismo popular, por la otra), en una nota anterior se vio que, alrededor del año 1.800 a.C., Shenrab Miwoche tuvo como discípulo al sabio Legtang Mangpó de China, quien difundió en su país las enseñanzas del gran maestro tibetano. Dichas enseñanzas estaban basadas en el principio de la «no-acción» y hacían ya explícito dicho concepto, pues, como hemos visto, los *Doce* tantra *menores* afirmaban que:

«El sendero autoperfecto se encuentra más allá del esfuerzo y del progreso.»

En lo que respecta al origen de las doctrinas (re)introducidas en China por Lao-tse unos 1.200 años después de Shenrab Miwoche y Legtang Mangpó, hemos visto que hay múltiples indicios de que las mismas también hayan podido haber sido tomadas por el gran maestro chino directamente del dzogchén de los *bönpo* (*bon-po*) tibetanos prebudistas; de ser cierta esta derivación, si bien el taoísmo pudo haber incidido en el desarrollo del *ch'an* o *zen*, esta influencia habría representado una influencia indirecta del dzogchén tibetano prebudista. También el dzogchén budista pudo haber incidido en el desarrollo del *ch'an* o *zen*, y haberlo hecho de manera más directa que el dzogchén *bönpo*, ya que a Bodhidharma (o Bodhidharmottara) se lo considera como uno de los eslabones en la transmisión del *amyoga* (la cual en el Tíbet siempre estuvo asociada al dzogchén) y, por otra parte, es bien conocido que importantes maestros de la escuela del Norte del budismo *ch'an* (*zen*) estuvieron en el Tíbet en la época cuando se estaba difundiendo la enseñanza dzogchén, y que varios maestros del dzogchén budista fueron también importantes maestros de dicha escuela del Norte.

De hecho, hemos visto que el vehículo primordial (*atiyana*-dzogchén) es el «antepasado universal de todos los vehículos» y que el título mismo de «primordial» implica de cierta manera el sentido de «fuente de todo». ¿Cómo podría la vía de autoliberación haber absorbido de la vertiente abrupta de la vía de renuncia los conceptos de espontaneidad y no-acción, que son inherentes al principio esencial de «autoliberación» y se encuentran en la base de los métodos más característicos del *atiyana*-dzogchén, y no son en ningún sentido inherentes a los métodos de la vía de renuncia (aunque la forma abrupta de esta vía pueda hacer un mínimo uso de ellos)? La enseñanza de la total plenitud y perfección no podría necesitar que se le agregase algo a partir de otra fuente, pues en ese caso no sería totalmente plena y perfecta; de hecho, ella constituye la vía más directa y eficaz para lograr la consolidación definitiva del estado de espontaneidad o no-acción, precisamente a través de métodos basados en el principio de espontaneidad o no-acción. Y, de hecho, como hemos visto, ningún método del *ch'an* o *zen* hace un uso tan magistral de este principio de la no-acción como el que hace el *tôguel* (*thod-rgal*) de la serie del *manngagdé* o *upadesha* en el *atiyana*-dzogchén.

concentra hasta un cierto punto en la vacuidad y, en vez de abrir totalmente los sentidos a fin de integrar en la Contemplación todo lo que se manifieste en los campos de aquéllos, en cierta medida mantiene su atención volcada hacia el «interior» de su propia persona. Esto puede apreciarse en el grado de apertura de los ojos de quien medita: mientras que en el *ch'an* o *zen* se mantienen los ojos entreabiertos, por lo general en su práctica de Contemplación sentada el practicante de dzogchén los mantiene tan abiertos como sea físicamente posible. De hecho, en la enseñanza dzogchén se afirma que la apertura de los ojos es una condición para la manifestación del estado de rigpa o Verdad, y se explica el por qué de esta condición en términos de la terminología propia de la bioenergética común al dzogchén y el tantrismo.¹²⁶

El maestro Namkhai Norbu ha señalado que Nub Namkhai Ñingpo —quien, además de haber sido un consumado maestro del *atiyana*-dzogchén y del *vajrayana* o tantrismo, practicó el *ch'an* o *zen* de la escuela del Norte y fue un eslabón en su transmisión— ilustró la diferencia entre la Contemplación dzogchén que todo lo abarca y que nada excluye, por una parte, y la meditación que apunta hacia un cierto estado, por la otra, comparando la segunda con buscar las cuentas de un rosario roto y con ensartar un hilo en el ojo de una aguja: aunque parece que estuviéramos mirando el suelo, en verdad estamos apuntando a las cuentas; aunque parece como si estuviéramos mirando el cielo, estamos fijando la atención en el ojo de la aguja.¹²⁷ Si bien el *ch'an* o *zen* de la escuela del Sur es, sobre todo en su forma actual, menos quietista que el de la escuela del Norte (a pesar de que la tendencia quietista sigue siendo subrayada por algunos maestros de la secta japonesa *soto*),¹²⁸ todos los tipos de *ch'an* o *zen* son parte de la vía de renuncia y trabajan principal-

¹²⁶En particular, en el dzogchén —mas no así en el tantrismo— se afirma que en el corazón (no en el órgano que la medicina occidental designa con ese nombre, sino en el centro del pecho a la altura del corazón) hay un «canal de sabiduría», «canal gnóstico» o ñeshe tsa (*ye-she rtsa*; en sánscrito *jñāna nadi*) que debe estar abierto para que el estado de rigpa o Verdad pueda manifestarse, y que en los individuos normales se cierra cuando éstos cierran los párpados. Es por esto que en el dzogchén se considera esencial que los practicantes que todavía no han obtenido frutos palpables de la práctica del töguel mantengan los ojos bien abiertos durante la Contemplación (puesto que en el practicante que ha obtenido frutos efectivos de la práctica de töguel el canal gnóstico o canal de sabiduría no vuelve a cerrarse aunque sus ojos se encuentren cerrados, para él o ella ya no es esencial mantener los ojos bien abiertos; puesto que en un caso tal se ha obtenido una realización que va más allá de la división Contemplación-postContemplación, tampoco es necesario realizar una práctica específica de Contemplación sentada).

¹²⁷Nub Namkhai Ñingpo (*gNubs gNam-mkha'i sNyings-po*), *Kathang Dengá (bKa'-thang sDe-lnga)*; ejemplo referido por el maestro de dzogchén Namkhai Norbu en enseñanzas dictadas en Venezuela y citado en Norbu, Namkhai (compilador Elías Capriles), *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. Aún sin publicar.

¹²⁸Muchos maestros del *mokushō zen* (pertenecientes a la escuela *soto*) integran en su enseñanza los métodos del *kannā zen* que por lo general se asocian a la escuela *rinzai*. El maestro *soto* Suzuki roshi, en particular, no sólo integraba los métodos *rinzai*, sino que en su libro *Zen Mind, Beginner's Mind* afirmó que en Japón se considera el *soto* como la vía del hermano mayor (de intelecto menos rápido y vivaz) y el *rinzai* como la vía del hermano menor (de mayor capacidad).

Sin embargo, algunos maestros *soto* excluyen los métodos del *kannā zen (rinzai)* y exageran el principio según el cual estar sentados en la posición de meditación es el estado de Buda, con lo cual alientan a sus alumnos a confundir con la Iluminación, bien sea las experiencias de los reinos superiores del *samsara*, bien sea el estado de *kunzhi lungmatén (kun-gzhi lung-ma-bstan)* que, según el gran maestro de dzogchén Lligme Lingpa, los seres de nuestra época tenderían a confundir con el *dharmakaya*. Si Lligme Lingpa consideró que este error era tan probable en el dzogchén, en el que se comienza contrastando la vivencia de la Iluminación con la del error y, en la Contemplación subsiguiente, se pone tanto énfasis en la necesidad de mantener los ojos bien abiertos y conservar el más extremo estado de claridad y alerta con respecto al medio ambiente, mucho más probable parece dicho error en una práctica del *zen soto* que excluya totalmente los métodos propios de la escuela *rinzai*. Estos últimos proporcionan al alumno de manera súbita una vivencia muy clara del estado que constituye el fruto del *zen*, y su contraste con la experiencia de error inmediatamente anterior hace mucho más difícil que se confunda dicho fruto con estados espurios.

El *zen soto* pone un gran énfasis en el *shikán tazá* o «sólo estar adecuadamente sentado», sin contar la respiración ni meditar sobre *koan* alguno. Según Koguén Zenllí, este permanecer en un lúcido estado de alerta, sin contenido mental ni orientación de la conciencia hacia un objeto, es la forma más pura de zazén, «practicada por todos los

mente con el aspecto *katak* de la base, que es vacuidad. La práctica de la enseñanza dzogchén, en cambio, se inicia con la manifestación de una cognitividad panorámica que abarca e integra la totalidad de los fenómenos de la energía, lo cual implica también integrar el movimiento, que es un aspecto y una expresión esencial de la base que la enseñanza considera como un adorno —de modo que tener que excluirlo sería la expresión de una consideración dualista que mantendría el error que se encuentra en la base del *samsara*.¹²⁹

Budas del pasado». La práctica de métodos *rinzai* como el del *koan* conduce a una exacerbación del error, seguida por su ruptura y una clara vivencia del estado de Iluminación, lo cual permite que se contrasten claramente los dos estados en cuestión; tratar de permanecer en *shikán tazá* sin haber tenido una clara vivencia de este contraste hace mucho más probable que se produzca el error contra el cual advirtió Lligme Lingpa. Es por esto que quien esto escribe considera que, para los practicantes del *ch'an* o *zen*, no es conveniente intentar practicar el *shikán tazá* independientemente del entrenamiento con los *koan* que prescribe la metodología *rinzai*.

¹²⁹El hecho de que el *ch'an* o *zen* de la China de hoy (el cual, según se afirma, se habría derivado de la escuela del Sur) es menos quietista que el de la escuela del Norte se aprecia en las siguientes citas tomadas de Chen-Chi, Chang (español 1971), *La práctica del zen* (Buenos Aires, La Pléyade):

«En el zen, lo peor que puede hacerse es aferrarse a la quietud, porque entonces la quietud hará que te concentres en la absoluta tranquilidad. De esta manera se desarrollará en ti una fuerte afición a la quietud y una aversión a cualquier clase de actividad... (p. 89)

«(Entre las diez sugerencias de la práctica zen se encuentran:)

«5. Tratar de ponerse en un estado de ánimo semejante al sobresalto...

«8. En medio de una actividad tumultuosa, detenerse y contemplar interiormente la mente durante un instante...

(p. 66)

«Recuerdo que antiguamente, cuando yo practicaba el ejercicio de dar vueltas en el monasterio de la Montaña de Oro y otros lugares, los monjes nos hacían correr como galgos. ¡Los monjes sabíamos correr, entonces! Pero cuando sonaba el llamador con la señal de «basta», entonces todos nos quedábamos parados como estacas. ¡Pensad! ¿Podrían surgir en estas condiciones la somnolencia, los pensamientos turbadores?... (p. 76)

«...un yogui zen debe lograr que los cielos giren, que la tierra y las aguas se agiten; obtendrá grandes beneficios de las olas movientes... (p. 90)

«En medio de las olas y los remolinos, el practicante alcanzará una gran felicidad... (p. 98)»

Lo anterior responde a la forma de enseñar el *ch'an* que, en la China del siglo XX, manifestó el patriarca unificado de todas las tradiciones, Hsu-Yun —la cual es, a mi juicio, más interesante (y más cercana al dzogchén, a pesar de todas las distancias entre ambas tradiciones que ya se han señalado) que todas las formas del zen japonés.

Una diferencia radical entre el *atiyana*-dzogchén y el *mahayana* tiene que ver con la forma como cada uno de ellos concibe la naturaleza búdica. El dzogchén es una enseñanza que se encuentra más allá de dualidades como causa-efecto y potencia-acto; en consecuencia, su concepción de la naturaleza búdica es la que se expresó al describir la base: ésta no es mera potencia, pues está plenamente manifiesta y es plenamente «actual» en todo momento, con sus aspectos de *katak* (esencia) y *lhundrub* (autoperfección: naturaleza y energía), pudiendo descubrirse instantáneamente en cualquier momento. En cambio, en el *mahayana* la naturaleza búdica es la *tathagatagarbha* o «embrión de los budas», que se concibe como potencia-que-debe-hacerse-acto: tal como una semilla debe germinar gradualmente por medio de la influencia de causas o condiciones secundarias (calor, humedad, luz, aire, tierra, etc.), así la naturaleza búdica germinará gradualmente para dar a luz a un Buda. Si bien el *mahayana* abrupto está asociado a textos que tienen una concepción menos dualista de la naturaleza búdica, según la cual ésta no necesita germinar gradualmente de manera causal ni pasar del estado de potencia al de acto, ningún texto del *mahayana* tiene una concepción de la naturaleza búdica semejante a la de la base en el dzogchén, que haga el mismo hincapié en su aspecto *lhundrub* o «autoperfección espontánea» —y en ninguna escuela del *mahayana* están sus métodos más esenciales basados en un manejo magistral de este aspecto *lhundrub* que, como hemos visto, comprende la naturaleza y la energía—. En particular, como se señaló en una nota anterior, ningún sistema del *mahayana* conoce un manejo del aspecto *lhundrub* y en particular la energía como el que caracteriza la práctica de *tögel*. (Cabe señalar que, puesto que todos los seres que sienten —incluyendo animales, seres infernales y así sucesivamente— son manifestaciones de lo que el dzogchén designa como la base, y puesto que, en particular, todos los seres humanos tienen la posibilidad de descubrir dicha base, para el dzogchén, como para algunas tradiciones abruptas del *mahayana*, también los *icchantika* pueden realizarse.)

Dos de los textos en cuyas concepciones de la *tathagatagarbha* se ha apoyado el *mahayana* abrupto son el *Buddhavatamsakasutra* y el *Lankavatara-sutra*. Puesto que el sistema expuesto en este último texto emplea algunos términos idénticos a los que utiliza la enseñanza dzogchén, creo importante que el lector consulte la nota posterior en la que se explica la diferencia entre la concepción metafísica de la *alaya vijñana* o *kunzhi namshé* (*kun-gzhi rnam-shes*) que presenta al *sutra Lankavatara* y que recoge y desarrolla a su manera la escuela *yogachara* del *mahayana*, y el empleo más bien fenomenológico (*avant la lettre* y, a diferencia de la fenomenología occidental de nuestro siglo, no basado

En el dzogchén semdé se pone un gran énfasis en la necesidad de distinguir entre el estado de la gnosis o cognitividad primordial que la enseñanza designa como *bodhichitta* (changchub sem) o naturaleza de la mente (semñi), por una parte, y el estado de la mente, por la otra. Para representar el primero de dichos estados, no sólo en tanto que base,¹³⁰ sino también en tanto que fruto —o sea, en tanto que patencia de la base en el estado de rigpa o Verdad caracterizado por la autoliberación—, se utiliza el símbolo del espejo. El mismo es idóneo para representar la condición en cuestión en la medida en que los reflejos jamás se le adhieren, ni dejan manchas en él, ni lo condicionan, sino que, tras manifestarse, inmediatamente desaparecen sin dejar huellas. Y puesto que la vía del dzogchén no es otra cosa que la manifestación del estado de rigpa o Verdad y la integración en dicho estado de todo lo que se manifieste, el espejo es también el símbolo de la condición que debe manifestarse y en la cual todo debe integrarse en la vía.

El espejo es el símbolo de la base porque, como hemos visto, el mismo tiene una capacidad o potencialidad ilimitada de manifestar, la cual no se encuentra a una distancia de lo que refleja y que constituye la naturaleza de lo reflejado; del mismo modo, no importa cuál sea su tamaño, un espejo puede reflejar infinitas apariencias, sin límites de calidad, cantidad, dimensiones y así sucesivamente. Como hemos visto, las dos principales posibilidades de la base son el *samsara* y el *nirvana*; cuando se manifiesta la primera condición, al captar nuestros objetos, que pueden ser parangonados con reflejos, no estamos conscientes de que ellos no son más que una calificación de nuestra capacidad cognitiva que revela la potencialidad de ésta, sino que, por el contrario, consideramos el reflejo como algo concreto e independiente de nuestra capacidad cognitiva y de nuestra mente (así como de los otros reflejos), lo entendemos en términos de un cierto pensamiento —hombre, conejo, mesa, árbol— y de inmediato lo juzgamos como algo agradable o desagradable, bueno o malo, útil o estorboso, etc.¹³¹ Al sentirnos separados del continuo de reflejos,

exclusivamente en la experiencia samsárica, sino también en la nirvánica y en la dialéctica entre ambas) del mismo término que hace la enseñanza dzogchén. Esta última distingue entre: (1) la base o zhi (*gzhi*); (2) el desconocimiento de la verdadera condición de la base en lo que se conoce como base-de-todo, kunzhí (*kun-gzhi*) o *alaya* a secas; (3) el surgir de la raíz y primera manifestación incipiente del error llamado *avidya* o marigpa al aparecer la conciencia-de-la-base-de-todo, kunzhí namshé (*kun-gzhi rnam-shes*) o *alayavijñāna*; (4) la entrada en acción del juicio por medio del cual el ilusorio sujeto mental trata de confirmar la ilusión de su propia existencia substancial, su valor y su importancia rechazando apasionadamente lo desagradable, persiguiendo apasionadamente lo agradable y permaneciendo indiferente hacia lo neutro, al manifestarse la conciencia-de-las-pasiones, ñongmongpachén ñiki namshé (*nyong-mongs-pa-can yid-kyi rnam-shes*) o *klišhtamanovijñāna*; (5) el conocimiento a través de la conciencia de los pensamientos, ñikñi namshé (*yid-kyi rnam-shes*) o *manovijñāna* y las conciencias de los otros cinco sentidos o gonge namshé (*sgo-linga'i rnam-shes*), mediante el cual se intenta confirmar la ilusión de substancialidad, valor e importancia del sujeto mental aparentemente separado. Aunque el dzogchén utiliza, pues, los términos con los que el *Lankavatara sutra* y la escuela *yogachara* designan las «conciencias» que ambos postulan, los emplea en sentidos diferentes dentro del marco de una descripción fenomenológica de los estadios en la génesis del error —y, además, agrega dos nuevos términos y conceptos a los del *Lankavatara sutra* y la escuela *yogachara*: el de kunzhí a secas (o sea, sin el «namshé» de «kunzhí namshé») y el de zhi a secas (o sea, sin el «kun» de «kunzhí»)—. Otra nota posterior ofrecerá una breve descripción de estos «estadios en la génesis del error» según la enseñanza dzogchén; cabe señalar que la única obra en una lengua occidental que conozco en la cual se explica la forma como la enseñanza dzogchén emplea la terminología arriba descrita es: Guenther, Herbert V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*. Dharma Press, Emmerlyville, California.

¹³⁰Esta capacidad cognitiva, «Cognitividad» o «naturaleza de la mente» es lo que las enseñanzas dzogchén más generales designan con la palabra tibetana «semñi» (*sems-nyid*) y su equivalente sánscrito *chittata* o *chita eva*, y también con la palabra tibetana changchubsem (*byang-chub sems*) y su equivalente sánscrito *bodhichitta*. Ella constituye la base (zhi: *gzhi*), que es como un espejo en el cual pueden reflejarse tanto el *samsara* como el *nirvana*: el primero es un funcionamiento que oculta la verdadera condición del espejo, mientras que el segundo es uno que la hace patente.

¹³¹En un espejo, la capacidad de reflejar y los reflejos no están separados, y estos últimos son la muestra de la potencialidad reflectante del espejo. Ahora bien, cuando se manifiesta la *avidya* y con ella el *samsara*, surge la «valorización-absolutización delusoria» de nuestros pensamientos, que hace que los contenidos de éstos nos parezcan

experimentamos una distancia con respecto al continuo de plenitud que es el universo y, en consecuencia, nos vivenciamos como carencia de dicha plenitud y como necesidad de colmar esta carencia. Como se vio en la primera parte de este libro, entonces intentamos colmar la carencia por medios que, estando basados en la aceptación y el rechazo, afirman nuestra ilusoria separatividad y, en consecuencia, sostienen lo que a través de ellos intentamos superar. La aceptación, el rechazo y la indiferencia confirman la creencia en nuestra separación con respecto a lo que aceptamos, rechazamos o ignoramos y al resto de los objetos y, en consecuencia, sostiene nuestra sensación de carencia.¹³²

verdad o falsedad absoluta, y que confundamos el mapa por ellos constituido con el territorio de lo dado; en particular, la valorización-absolutización delusoria de la llamada «triple proyección» da lugar a la ilusión de que hay una experiencia, alguien que experimenta y algo experimentado —o, lo que es lo mismo, da lugar a la ilusión de una dualidad sujeto-objeto—. Es entonces cuando surge la ilusión dualista básica; en términos del símbolo del espejo, podría decirse que lo que surge es la **falsa apariencia según la cual**: (1) objetos autoexistentes y luminosos se encuentran fuera del espejo, frente al lado brillante de éste; (2) las imágenes en el espejo son reflejos de esos objetos que ahora parecen externos al mismo; (3) *en un cierto punto* detrás del lado opaco del espejo hay un invisible sujeto que, desde la penumbra, percibe los objetos luminosos en cuestión. Junto con esta ilusión de que hay dos «lados» del conocimiento, que son el sujeto y el objeto (los cuales, como se acaba de ver, en verdad son ambos aspectos de ese reflejo de energía dang en el espejo que es la «triple proyección»), se manifiesta también la apariencia de dimensionalidad.

Mientras que *los entes de la energía tsel (rtsal)* que aparecen como objeto tienen las cualidades de los cinco sentidos (color, sonido, olor, sabor y sensación táctil) y parecen ser extensos, en tanto que apariencia de la energía dang (*gdangs*), el sujeto mental no posee ninguna de dichas cualidades (incluyendo la apariencia de extensión): es incoloro, inaudible, inodoro, insípido e impalpable. Ahora bien, a diferencia de otras apariencias de la energía dang, el sujeto en cuestión no puede aparecer como objeto (él es la ilusión de que la capacidad reflectante del espejo es un alma individual separada de otras almas individuales que puede conocer objetos pero que no puede ser conocida como objeto, y que siempre parece encontrarse en ese punto matemático que es el aquí, desde el cual se percibe el reino de lo extenso y se establecen direcciones en éste), ni puede tampoco ser pensado discursivamente. Es debido a todo lo anterior que en ciertas escuelas budistas se dice que, mientras los objetos aparecen de manera «explícita y directa», el sujeto mental aparece de manera «implícita e indirecta». (Cabe señalar, no obstante, que en ciertas experiencias yóguicas, en el «lugar» donde normalmente parece estar el sujeto, puede manifestarse una brillantísima luminosidad.)

El juego sujeto-objeto constituye la experiencia samsárica, que es superada al ir más allá de la comprensión en términos de los contenidos de los pensamientos en el reConocimiento de la naturaleza no-dual del espejo. De hecho, en la Iluminación o en el *nirvana*, la naturaleza-cual-espejo de nuestra capacidad cognitiva no es ocultada por la apariencia de un dualismo entre el espejo y el reflejo (o sea, entre la capacidad cognitiva misma y los objetos «materiales» que ella refleja) o entre el sujeto y el objeto, ni por la apariencia de pluralidad intrínseca, etc. Entonces la propia capacidad cognitiva se manifiesta como el estado de rigpa o Verdad, que la hace patente como lo que ella (es) en verdad.

Ahora bien, mientras que un espejo siempre parece ser un ente en una dimensión en sí misma espaciotemporal que refleja otros entes de esa dimensión, nuestra capacidad cognitiva no es un ente en una dimensión espaciotemporal, sino la condición para que aparezcan la espaciotemporalidad y los entes espaciotemporales. La base de lo que percibimos como imágenes espaciotemporales no es *en sí misma* espacial (aunque parece ser tal una vez que es «reflejada» como si lo fuese, al manifestarse la conciencia-de-la-base-de-todo), ni podría estar fuera del espejo, pues «estar fuera» implicaría ya la autoexistencia del espacio. Si quisiéramos emplear las metáforas de la física actual, podríamos decir que la base, entendida de esta manera, podría entenderse en términos de lo que David Bohm ha llamado «orden implicado» u «orden plegado», que no es espaciotemporal y en consecuencia no tiene ni contiene formas, aunque constituye la base de todas las formas (y contiene, en estado de indivisibilidad, tanto lo que en el orden explicado o desplegado consideramos «material» como lo que en este mismo orden consideramos «mental»). A su vez, lo reflejado, con su apariencia de espacialidad, constituiría lo que Bohm ha llamado «orden explicado» u «orden desplegado», que es el reino de las formas, las cuales surgen gracias al funcionamiento de nuestra capacidad cognitiva. Así, pues, *no* podemos decir que los objetos o reflejos que manifiesta nuestra capacidad cognitiva sean externos a ella o independientes de ella, aunque tampoco podemos decir que esos objetos sean creaciones arbitrarias de la mente, sin base objetiva alguna.

¹³²Namkhai Norbu Rinpoché señala que, por lo general, aunque sepamos que lo que estamos viendo no es más que reflejos en un espejo, una película de ficción, un sueño o alguna otra mera apariencia, en nuestra mayoría preferimos ver unas flores hermosas que las entrañas desgarradas de un herido en un hospital y, en general, preferimos percibir objetos agradables que objetos desagradables. Rinpoché agrega que es por esto que la mayoría de la gente pone en el recibo de su casa cuadros y dibujos agradables y no objetos desagradables. Sin embargo, últimamente las películas de violencia para ser «taquilleras» tienen que mostrar cómo se le sacan las entrañas a las víctimas, etc. —lo cual sin duda alguna refleja un giro propio de fines de la era de la oscuridad o kaliyuga—. Sartre nos legó unas reflexiones interesantes con respecto a lo que buscamos en la ficción (por ejemplo, en el cine) y cómo la encaramos en su *Psicología de la imaginación*, que sería interesante poner en perspectiva en el marco de la filosofía budista y de la enseñanza dzogchén. Por su parte, en su *Teoría*

Como se señaló arriba, a fin de superar el *samsara* y alcanzar el *nirvana*, antes que nada las enseñanzas del dzogchén semdé nos enseñan a distinguir entre la gnosis o cognitividad primordial, representada por el espejo, y la mente y la totalidad de las apariencias dualistas y delusorias a ella asociadas, representadas por quien se refleja en un espejo.

La primera de dichas condiciones constituye la base, con sus dos aspectos, que son la pureza primordial o *katak*, que es vacuidad, y la autoperfección o *lhundrub*, que comprende su capacidad de manifestar y todos los fenómenos manifiestos —o sea, la capacidad reflectante del espejo y la totalidad de los reflejos que él manifiesta—. Los reflejos en su totalidad —no sólo los fenómenos de la energía en cuanto tales, que son como adornos, sino también la mente en tanto que núcleo del *samsara* y la totalidad de las apariencias dualistas y delusorias por ella condicionadas— no son más que una función del espejo que da testimonio de su potencialidad de manifestar; de hecho, como hemos visto, en la enseñanza dzogchén, es por medio del reflejo que se puede descubrir la condición del espejo. Descubrir la condición del espejo es encontrarse en el estado de *rigpa* o Verdad que corresponde a la patencia de la gnosis o cognitividad primordial y al *nirvana* en términos de la condición del espejo mismo. Como vimos, el espejo, en la medida en que los reflejos no se le quedan pegados ni lo manchan o condicionan, sino que desaparecen de manera instantánea inmediatamente después de manifestarse, también es idóneo para representar esta condición.

A su vez, el ejemplo de quien se refleja en un espejo es idóneo para representar el estado de la mente que corresponde al *samsara*, pues dicho individuo siente que se encuentra a una distancia del reflejo y está siempre juzgando este último: o bien lo admira y lo acepta; o bien lo desprecia y lo rechaza; o bien lo considera neutro y permanece indiferente hacia el mismo. Esto es precisamente lo que en la condición *samsárica* hace el sujeto mental, quien, por cierto, no es más que otra apariencia que se refleja en el espejo: la apariencia de ser un *perceptor-actor* separado del resto de los reflejos (la cual, cabe señalar, es un reflejo que no puede aparecer explícitamente como objeto, sino como la ilusión de ser un sujeto separado que percibe lo que sí aparece como objeto, que piensa y que actúa).¹³³ Tenemos que pasar de la condición de quien se refleja a la condición del espejo mismo, que no experimenta sus reflejos como algo separado de él, que no discrimina entre los distintos reflejos, aceptando unos, rechazando otros, o permaneciendo indiferente hacia otros, y que

estética, Teodoro Adorno (1970; español 1971/1983; Barcelona, Editorial Orbis, Historia del Pensamiento) ha llegado a proponer que el arte de una época como la nuestra ha de ser feo, de modo que no pueda brindarnos un escape estético de nuestra horrorosa situación. No obstante, para quien esto escribe el arte más apropiado para la actualidad sería el que transforma nuestra percepción, proporcionándonos experiencias que pueden ser útiles en la vía, y que al mismo tiempo ilumina esta última, impulsando con ello al individuo en el sendero y facilitando al mismo tiempo la transición a la futura Edad de Oro o Era de la Verdad (y no un «arte feo» que mantenga el tipo de percepción que caracteriza a nuestra época y que se encuentra en la raíz de la crisis que amenaza con destruirnos). A este respecto, cfr. mi *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. 1994, Mérida, Venezuela, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Cfr. también mi ensayo «Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics (China, India, Tibet and Europe)», en Marchianò, Grazia (recopiladora, 1997), *East and West in Aesthetics*. Pisa/Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. También tengo un ensayo inédito relevante titulado *Aesthetics for a New Age*.

¹³³Esto muestra que el ejemplo del espejo no implica una teoría pasiva de la percepción, al estilo de la representada por la metáfora aristotélica del sello (las impresiones) que se imprime en la cera (el alma) o de la concepción igualmente ingenua que Lenin expresó en *Materialismo y empiriocriticismo*: el espejo es una metáfora de la totalidad y no el símbolo de una concepción pasiva del conocimiento y la conciencia; aunque en términos de la enseñanza dzogchén «el sujeto que conoce» no es más que una función-fenómeno de la base que posee una ilusión de autonomía, el dzogchén y la totalidad de las enseñanzas budistas reconocen que la percepción es un proceso activo. De hecho, ya en el *abhidharma* del canon pali (perteneciente al budismo más antiguo) se explica la percepción en términos de la serie de funciones activas de distintos eventos mentales [en sánscrito *chaitta*; en tibetano *semllung* (*sems-byung*)].

es intrínsecamente autoliberador. En el instante mismo cuando nos encontremos en dicha condición, la mente y la totalidad de las falsas apariencias por ella condicionadas se disolverán como plumas que entran al fuego: esto representará la transición del estado dualista de *avidya*, marigpa o error, al estado no-dualista de *vidya*, rigpa o Verdad, del *samsara* al *nirvana*, de la confusión a la Iluminación.

De hecho, una vez que hayamos entendido de manera intelectual que nuestra capacidad cognitiva es una ilimitada potencialidad de manifestar imágenes comparable a la de un espejo, y que toda nuestra existencia, todos nuestros objetos, todos nuestros conceptos, son como reflejos en un espejo, podremos aplicar los métodos que nos permitirán encontrarnos en una condición similar a la del espejo, el cual, como acabamos de ver, no considera sus reflejos como algo externo y por ende no los juzga, de modo que, libre de aceptación y de rechazo, ni se apega a ellos ni lucha contra ellos.¹³⁴ En esta condición, cada reflejo aparece, tiene su momento y desaparece sin dejar rastros. Esto es lo que se llama «autoliberación», y es lo que simboliza el espejo cuando se lo emplea para ilustrar el estado de rigpa o Verdad que constituye el *nirvana*. De hecho, si nos encontramos en el estado de Verdad en el cual se hace patente la verdadera condición de nuestra capacidad cognitiva — que es como un espejo— y de toda la realidad, todos nuestros conceptos y sensaciones, todos los elementos de nuestra existencia en los planos del cuerpo, de la voz y de la mente, serán como reflejos en un espejo, que no afectan de ninguna manera el espejo mismo y que, tras manifestarse, inmediatamente desaparecen por sí solos sin dejar huellas. En esta condición no distinguimos entre lo feo y lo bello, lo placentero y lo doloroso, lo bueno y lo malo y así sucesivamente: todo lo que se presenta es como una calificación del espejo que hace patente su naturaleza.

Incluso cuando se manifiestan los reflejos constituidos por la «condición de quien se refleja» y por las preocupaciones y los problemas que a ella son inherentes, si, al aplicar las instrucciones de una de las tres series de la enseñanza dzogchén, se manifiesta el estado de rigpa o Verdad, los mismos se autoliberarán instantáneamente, desapareciendo como desaparecen los reflejos en un espejo: sin dejar huellas.¹³⁵ En el caso particular de los pensamientos, si la valorización-absolutización delusoria en la raíz del error hace que ellos oculten la base, descubriendo vivencialmente (y no de manera meramente intelectual) que la verdadera condición de aquéllos no es otra que la condición del espejo mismo, los pensamientos en cuestión se autoliberarán instantáneamente, con lo cual la condición del espejo volverá a hacerse patente. Permaneciendo en esta patencia, todos los pensamientos se autoliberarán al surgir —lo cual resultará en la neutralización progresiva de las propensiones del error— o bien se manifestarán simultáneamente con la patencia de la base misma, y la totalidad de los otros fenómenos y experiencias que surjan —los que no sean pensamientos— espontáneamente quedarán integrados en dicha patencia.

¹³⁴O sea, podremos encontrarnos en la Visión o tawa en el sentido que la enseñanza dzogchén da al término. La aceptación, el rechazo y la indiferencia resultan de juicios positivos, negativos y neutros, respectivamente, y exigen que el sujeto se crea y sienta diferente y separado de lo que juzga. Cuando desaparece la ilusión de una separación entre el sujeto y el objeto, no son posibles ni la aceptación, ni el rechazo ni la indiferencia.

¹³⁵El funcionamiento que oculta la naturaleza autoliberadora de nuestra capacidad cognitiva, produciendo la apariencia de que un sujeto se adhiere a las apariencias-conceptos que se van sucediendo, tiene como núcleo el interés-por-sí, autopreocupación o *ahamkara* que constituye la raíz del *samsara*. El mismo es el motor de la apariencia de una dualidad sujeto-objeto, de la abstracción de segmentos del campo sensorio total y su conocimiento como diferentes objetos de distintos tipos, del aferramiento que hace que devoremos las líneas de pensamiento pasando de un pensamiento a otro con avidez, etc. Así, pues, es la *ahamkara* la que nos impulsa a adherirnos a lo que se va manifestando, ocultando la naturaleza autoliberadora del «espejo».

Con el tiempo, las enseñanzas del semdé quedaron codificadas en al menos tres sistemas principales: los ciclos o kor¹³⁶ originales y los sistemas que se transmitieron, respectivamente, en Rong (en el Tíbet central) y en Kham (sudeste del Tíbet).¹³⁷ En este último, en particular, el desarrollo del individuo se da en términos de una evolución a través de los llamados cuatro «nalyor»¹³⁸ o yogas que deben permitirle, antes que nada, entrar en la Contemplación, y, a continuación, integrarlo todo en ella —lo cual implica un proceso más o menos gradual, a pesar de que, como hemos visto, la Introducción directa siempre tiene lugar de manera súbita—. Aunque el principio del semdé, como el de todas las otras series del dzogchén, es la autoliberación y no la transformación ni la renuncia, y a pesar de que la totalidad de las prácticas del semdé son radicalmente diferentes a todas las de la vía de renuncia del *sutrayana*, ocasionalmente se ha designado los dos primeros nalyor con los nombres de dos de las prácticas más esenciales de la vía de renuncia: la pacificación mental (en sánscrito, *shamatha*; en tibetano, *zhiné*)¹³⁹ y la llamada visión penetrante o «más visión» (en sánscrito, *vipashyana*; en tibetano, *lhangtong*).¹⁴⁰ El hecho de que el semdé implique un progreso gradual a través de estadios sucesivos y la identificación de los dos primeros estadios del progreso en cuestión con prácticas sucesivas de la vía de renuncia, ha dado pie para que algunos relacionen las enseñanzas del semdé con las del *sutrayana*; sin embargo, como ya hemos visto, el principio del *atiyana*-dzogchén es radicalmente diferente al del *sutrayana* —a tal grado que incluso la práctica del *mahayana* instantáneo contrasta de la manera más radical con la del *atiyana*-dzogchén—. Si de establecer relaciones se tratase, sería mucho más lógico establecerlas entre el dzogchén semdé —y en particular la tradición de Kham— y las enseñanzas *mahamudra* de la «vía de la liberación» o tarlam¹⁴¹ de la tradición kaguüpa, las cuales surgieron de la síntesis entre enseñanzas de meditación importadas de India por distintos maestros sarmapa o «nuevos», y las que son propias de las tradiciones del dzogchén semdé; de hecho, al igual que el sistema de Kham, aquéllas siguen un desarrollo en cuatro estadios y, en general, muchos de sus métodos coinciden con los del semdé.¹⁴²

¹³⁶*sKor*.

¹³⁷*Khams*. Cabe señalar que la tradición de Ñang (*Nyang*), codificada por el gran Sogdogpa Lodrö Guialtsén (1552-1624) en su importante obra *Instrucciones sobre el dzogchén semdé según el sistema de Ñang (rDzogs-chen sems sde'i khrid yig nyang lugs)*, es también de gran importancia.

¹³⁸*rNal-'byor*. Este término tibetano traduce el vocablo sánscrito *yoga*, pero su etimología es menos inexacta que la de su equivalente sánscrito, que tiene el significado de «unión» y por ende implica la existencia de dos sustancias separadas que se unen. Este asunto se considerará en el texto principal cuando se discuta el *yantra-yoga*.

¹³⁹*Zhi-gnas*; en sánscrito: *shamatha*; en pali: *samatha*.

¹⁴⁰*Lhag-mthong*. En sánscrito, *vipashyana*; en pali *vipassana*.

¹⁴¹*Thar-lam*.

¹⁴²Las actuales enseñanzas *mahamudra* de la tradición kaguüpa (*bKa'-brgyud-pa*) surgieron de la síntesis entre las enseñanzas de meditación sin forma importadas al Tíbet por Marpa Lotsawa (*Mar-pa Lo-tsa-ba*) y una serie de otros maestros que, en India, bebieron de corrientes que provenían de la misma fuente, por una parte, y las enseñanzas del dzogchén semdé, por la otra. La síntesis más conocida de dichas enseñanzas quizás sea la que realizó el tercer Karmapa, Rangllung Dorlle (*Rang-byung rDo-rje*), aunque Namkhai Norbu Rinpoché ha señalado que ya Gampopa (*sGam-po-pa*) Dwagpo Lharllé (*Dvags-po Lha-rje*), el «discípulo solar» de Milarepa (*Mi-la Ras-pa*) que constituye la fuente común de todas las escuelas monacales de los kaguüpa, había realizado una primera síntesis similar (a la cual, por cierto, se hizo referencia en una nota anterior).

En la tradición *mahamudra* que surgió de las síntesis en cuestión tenemos numerosos elementos análogos a los del dzogchén semdé del sistema de Kham; en particular, la práctica se desarrolla a través de cuatro estadios que son análogos a los de la tradición en cuestión, pero que se llaman: (1) tsechik (*rtse-gcig*) o «concentración en un solo punto», el cual por lo general se asocia al *zhiné* (*zhi-gnas*); (2) tödrel (*spros-bral*) o «indeterminable» (en el sentido de «libre de determinaciones conceptuales»), el cual por lo general se asocia al *lhangtong* (*lhag-mthong*); (3) rochik (*ro-gcig*) o «único sabor», que implica la aprehensión de la naturaleza única del estado calmo y el movimiento en la indivisibilidad de

En breve, los cuatro nalyor son:

(i) Nepa (estado calmo) o nepe tinnguedzín¹⁴³ (concentración del estado calmo). Como hemos visto, esta concentración se ha comparado con el zhiné o «estado calmo» de la vía de renuncia; ahora bien, ella se distingue del zhiné del *sutrayana* en la medida en que no implica cortarse del mundo, sino, por el contrario, mantener una total apertura hacia éste. De hecho, aunque inicialmente el practicante pueda encontrar que cerrar los ojos lo ayuda a concentrarse, a la larga deberá acostumbrarse a mantener los ojos y la totalidad de los sentidos bien abiertos, ya que, en vez de ignorar los fenómenos que se manifiesten, en el dzogchén hay que aprehenderlos como la energía misma del propio estado, que constituye un adorno y al mismo tiempo nos da la oportunidad de descubrir la cognitividad que los manifiesta. En el caso particular de los ojos, como se vio al comparar el semdé con el *ch'an* o *zen*, según la enseñanza dzogchén la apertura de éstos es la condición para que se mantenga igualmente abierto el «canal gnóstico» o *îeshe tsa*¹⁴⁴ que tiene que estar desobstruido para que eventualmente pueda manifestarse el estado de rigpa o Verdad.¹⁴⁵ Para resumir, en este nalyor, la concentración, emprendida primero con objeto (una A blanca luminosa) y luego sin objeto (concentrándonos en el espacio donde anteriormente se había encontrado la A), resulta en un estado de calma. Este se va haciendo natural y estable.

(ii) Miguîowa («inmóvil»: estado que no puede ser alterado o condicionado) o miguîowe tinnguedzín¹⁴⁶ (absorción de la inmutabilidad). En la medida en que aquí se trabaja sobre todo con el movimiento de los pensamientos, esta absorción se ha relacionado con el lhangtong —«más visión», *insight* o «visión penetrante»— de la vía de renuncia o *sutrayana*; ahora bien, los métodos por medio de los cuales aquí se trabaja con el movimiento de los pensamientos son radicalmente diferentes a todos los del *sutrayana*, y lo mismo se aplica al resultado de dichos métodos, que implica la integración del aspecto autoperfección o lhundrub de la base. En el primer nalyor uno trabajaba con la concentración, primero en un objeto y luego en un punto del espacio. Ahora uno se encuentra en el espacio sin tener que concentrarse en ente o punto alguno y, puesto que tanto los pensamientos como el intervalo entre ellos son ambos el mismo espacio, uno es capaz de integrar en su práctica el movimiento del pensamiento. Aunque en el dzogchén el estado de calma debe estar caracterizado por la claridad y la agudeza mental, siendo todavía una condición samsárica, podría comparárselo con el dormir en paz; en términos de esta comparación, podría decirse que este segundo nalyor comienza con un despertar.

(iii) Ñamñí¹⁴⁷ (ecuanimidad: estado en que todo tiene un mismo y único sabor). Esto corresponde a la no-dualidad (ñimé)¹⁴⁸ de la calma y el movimiento, del nepa y el miguîowa. Uno se ha acostumbrado tanto a la condición panorámica de espacio total, que

zhiné y lhangtong, y (4) gommé (*sgom-med*) o «no-meditación», cuando ya no hay un sujeto mental que deba hacer algo para mantener un estado de meditación ni tiene lugar una sucesión de periodos de meditación y de no-meditación. Ahora bien, en lo que respecta a la forma como se realizan las prácticas (y en particular en lo que respecta a algunos de los métodos para investigar los pensamientos), la tradición *mahamudra* en cuestión incorpora también métodos que se asemejan a los de otras tradiciones del semdé (incluyendo el sistema de Ñang).

¹⁴³*Gnas-pa.*, o *gnas-pa'i ting-nge-'dzin*.

¹⁴⁴*Ye-shes rtsa*.

¹⁴⁵Como ya vimos, quienes han obtenido una realización efectiva del töguel (*thod-rgal*) —el nivel superior de la práctica del dzogchén manngagdê o *upadesha*— ya no necesitan que los ojos se encuentren abiertos para mantenerse en el estado de rigpa o Verdad. Sin embargo, el resto de los seres humanos sí lo necesita.

¹⁴⁶*Mi-gyo-ba*, o *mi-gyo-ba'i (ting-nge-'dzin)*.

¹⁴⁷*mNyam-nyid*.

¹⁴⁸*gNyis-med*.

ya no discrimina en lo más mínimo entre los pensamientos y los intervalos entre ellos; ambos tienen un mismo y único sabor, pues los unos y los otros son el mismo espacio. Podría decirse que, habiendo encontrado en las «profundidades» de la propia cognitividad el «lugar» desde el cual la calma y el movimiento se captan simultáneamente, uno va estableciendo allí su morada y, en consecuencia, ya no hay ninguna necesidad de conservar un «observador» interno a fin de mantener la práctica. Ahora bien, esta analogía falla en la medida en que da la impresión de que en algún lugar todavía hay un observador que observa algo que se encuentra separado de sí; para ser más precisos, tendremos que decir que en verdad aquello en que nos vamos estableciendo no es un lugar, sino la condición panorámica que se ha representado con el espejo, la cual comprende y abarca todos los lugares posibles.

(iv) Lhundrub¹⁴⁹ (autoperfección: nos encontramos más allá de la premeditación y la intencionalidad, pues todo es espontáneamente «autoperfecto»). Aquí se manifiesta una espontaneidad totalmente desinhibida dentro de la condición de espacio total en la que hemos quedado establecidos. La Contemplación no-dual se mantiene en cada acto, de modo que ya no puede existir la más mínima dualidad Contemplación-postContemplación. Todo está totalmente reintegrado en su propia condición natural, sin que quede rastro alguno de la dualidad sujeto-objeto y del observador interno; en consecuencia, todo lo que surge se vivencia como el juego autoperfecto de la energía del propio estado del individuo. Esta es la verdadera condición del dzogchén, el estado de autoliberación, la total plenitud y la total perfección.

A pesar de la enorme distancia que separa la Contemplación del *ch'an* o *zen* de la del *atiyana*-dzogchén, incluso el primero de dichos vehículos insiste en la necesidad de reConocer la condición no-nacida en el momento de levantarse de una sesión de Contemplación, de modo que no surja una dualidad Contemplación-postContemplación.¹⁵⁰ Esta necesidad es mucho más apremiante en el *atiyana*-dzogchén, pues, como hemos visto, en dicho vehículo la vía misma consiste en: (1) acceder a la Visión o tawa que corresponde al estado de autoliberación; (2) mantener la Visión o tawa de manera continua en las sesiones de Contemplación ó gompa, y (3) ir más allá de la división en un estado de Contemplación y un estado de post-Contemplación manteniendo la primera ininterrumpidamente por medio del Comportamiento o chöpa —y manteniendo la presencia relativa sólo cuando no logremos conservar la Presencia absoluta.

Ahora bien, la afirmación según la cual en el nalyor del lhundrub ya no puede existir la más mínima dualidad Contemplación-postContemplación implica que en los nalyor anteriores sí se manifestaba una dualidad tal. Sucede que, como se acaba de repetir, la vía del *atiyana*-dzogchén —y esto se aplica a todas las series de enseñanza de dicho vehículo— tiene tres estadios sucesivos: antes que nada hay que acceder a la Visión o tawa; luego hay que mantener dicha Visión en las sesiones de Contemplación o gompa, y posteriormente hay que ir más allá de la dualidad Contemplación-postContemplación por medio del Comportamiento o chöpa. Sin Visión no podríamos, pues, mantener la Contemplación, y sin ésta no podríamos mantener el Comportamiento; sería absurdo pretender que el practicante mantenga algo que todavía no tiene, y en el caso particular del semdé, en sí mismo el estadio del nepa o nepe tinnguedzín no es todavía Contemplación —aunque,

¹⁴⁹Lhun-grub.

¹⁵⁰Cfr. por ejemplo el texto *ch'an* de la Escuela del Norte *El gran vehículo que no se adhiere* o *Migne tekchén* (*Mi gnas theg chen*), citado en el *Samtén Migdrön* (*bSam-gtan Mig-sgron*) de Nubchén Sanguie Ìeshe.

como se verá más adelante, una vez que hayamos obtenido un estado calmo estable, buscando al sujeto mental que se encuentra en dicha condición, el estado en cuestión podrá convertirse en Visión (del) estado calmo, la cual, al prolongarse en el tiempo, se volverá Contemplación (del) estado calmo.

Sólo una vez que se manifieste la Contemplación y comencemos a desarrollarla deberemos mantener el Comportamiento del dzogchén, de modo que aquella no se interrumpa al final de las sesiones de práctica formal. Sin embargo, el Comportamiento implica que la misma seguirá interrumpiéndose momentáneamente, una y otra vez, en nuestra vida diaria, y que cada vez lo haga deberemos volver a «recuperarla» —y que, cuando seamos definitivamente incapaces de mantener la Contemplación, mantengamos la presencia relativa, e incluso apliquemos los métodos alternativos del *vajrayana* o tantrismo y, por ejemplo, vivencemos nuestras experiencias de la vigilia como si se tratase de episodios de un sueño—. Será cuando, incluso en la vida diaria, la Contemplación no se interrumpa nunca más, que habremos alcanzado el estadio del lhundrub que constituye el fruto del dzogchén semdé.

Como ya se ha señalado, en la práctica del semdé, la transición de la condición dualista de error al estado no-dualista de Iluminación está vinculada con métodos que pueden muy bien ilustrarse con el *mudra* de la Introducción directa en el que se representa la mano derecha de Garab Dorlle. Como se acaba de sugerir, en el sistema de Kham, cuando obtengamos el resultado del primer nalyor (y lo mismo se aplica a los siguientes), deberemos «volvernos hacia nosotros mismos» —o sea, hacia donde parece encontrarse el sujeto mental aparentemente separado de sus objetos— a fin de descubrir la ausencia de dicho sujeto mental separado y, con ello, hallar la condición que se ha simbolizado con el espejo: nuestra propia cognitividad, la gnosis primordial que se encuentra libre de todo dualismo con respecto a los reflejos que ella misma manifiesta.

Si, una vez que hayamos desarrollado el estado de nepa o calma, descubrimos la Presencia no-dual subyacente, como si descubriéramos la capacidad reflectante del espejo subyacente en cualquiera de sus reflejos, el estado de nepa se transformará en la "Contemplación (del) estado de nepa", que es la primera de las «cuatro Contemplaciones» de que se habla en la enseñanza del dzogchén semdé. Esto significa que, en vez de permanecer en la dualidad sujeto-objeto, debemos reConocer las experiencias como parte de nuestra energía, pasando del estado de quien se refleja a la condición del espejo —lo cual sirve de ocasión para reiterar la importancia de mantener los sentidos bien abiertos en la práctica de Contemplación propia del dzogchén—. De otro modo, las prácticas de esta serie de enseñanzas no funcionarán como debe ser y no producirán los resultados que deben producir.

Establecernos en el estado de rigpa o Verdad en el cual nuestras funciones mentales no ocultan nuestra verdadera condición es la meta en la enseñanza dzogchén, y decir que uno está aprendiendo y aplicando la enseñanza en cuestión es decir que uno está tratando de descubrir este estado y establecerse en él.

El longdé y los cuatro da

El longdé toma su nombre de la palabra tibetana «long»,¹⁵¹ que significa «extensión» o «espacio». Aunque la base en la cual surgen todas las manifestaciones de la

¹⁵¹*kLong*.

energía y que todas dichas manifestaciones (son) en verdad, no sea en sí misma espacial, la metáfora por excelencia de nuestra vivencia de la base es el espacio total, pues la misma tiene lugar en términos de la visión panorámica que abarca la totalidad de dicha base. Es por ello que en esta serie de enseñanzas se representa con el espacio, tanto la condición primordial como nuestra vivencia de ella.¹⁵²

En el longdé la condición panorámica de espacio total no es un resultado que se obtenga a raíz de una serie de prácticas previas (como sucedía en el semdé, en el cual cada nuevo nalyor constituía una condición más amplia, hasta que finalmente el individuo se establecía en la dimensión de total espacio-tiempo-cognitividad), sino que constituye la condición misma de la práctica, en la cual debemos encontrarnos desde el inicio mismo. Produciendo experiencias o «ñam»¹⁵³ en la condición panorámica que representamos como espacio total, desarrollamos la certidumbre de que todo lo que se manifiesta es la esencia única de todos los entes que se nos reveló en la introducción directa al estado de rigpa o Verdad. Es precisamente porque, gracias a tales experiencias y a la consiguiente reiteración del estado de Verdad, logramos superar toda duda, que se ha asociado la práctica del longdé con la segunda de las frases del testamento de Garab Dorlle. Sin embargo, como hemos visto, esto no significa que esta práctica esté circunscrita al ámbito de la frase en cuestión: ella puede también servir para tener acceso a la Introducción directa, y —sobre todo— puede también conducir a la realización final.

En nuestros días consideramos que son las prácticas del manngagdé o *upadesha* las que dan lugar a las formas supremas de realización características de la enseñanza dzogchén que implican la disolución de la energía tsel¹⁵⁴ del cuerpo físico del individuo y que se conocen como «cuerpo arco iris» y «cuerpo de luz».¹⁵⁵ Ahora bien, entre los practi-

¹⁵²La palabra «pánico» significa «terror irracional ante la presencia del dios *Pan*», o, lo que es lo mismo, terror irracional ante el estado panorámico en el cual, no habiendo centro ni periferia, se descubre la insustancialidad del «yo» al que hemos aprendido a aferrarnos. El pánico subsistirá en tanto que sigamos intentando aferrarnos a aquello cuya irrealidad se ha hecho evidente para nosotros —como el niño que reacciona ante el peligro que representa su madre irritada aferrándose a ella, con lo cual la irrita más y por ende genera más peligro—. Esto sucede a individuos que tienen una vislumbre del estado panorámico sin haberse preparado debidamente para ello. Cabe agregar que el pánico comprende terror ante el pánico y no puede existir sin este terror, de modo que es al mismo tiempo terror de esa nada-de-entes-particulares que es del Todo, y terror del terror.

¹⁵³Ñams.

¹⁵⁴*rTsal*.

¹⁵⁵El «cuerpo arco iris» es el famoso llalü (*dJa-lus*), mientras que el cuerpo de luz es lo que se conoce como ökikü (*'od-kyi sku*) u öphung (*'od-phung*) y que tiene dos modalidades, que son el cuerpo de luz propiamente dicho y la total transferencia o phowa chenpo (*'pho-ba chen-po*).

En general, en la enseñanza del *atiyana*-dzogchén se considera que las formas supremas de realización implican la disolución de la energía tsel (*rtsal*) del cuerpo físico, resultando en la disolución de la materialidad de éste. Entre dichas formas de realización la más general es la que se conoce como «cuerpo arco iris» o llalü (*dJa-lus*), que consiste en la disolución de los elementos burdos del organismo pero que no implica la manifestación de un «cuerpo de luz» que permanezca activo después de la muerte, y la cual últimamente se ha obtenido sobre todo por medio de la práctica del tekchö (*khregs-chod*) del manngagdé o *upadesha* [aplicada principalmente en el marco del ñingthik (*snying-thig*), en el cual la misma es inseparable del töguel (*thod-rgal*)]. En la forma más común de obtener esta realización en el tekchö, después de la muerte el cuerpo del individuo se va reduciendo, hasta que finalmente desaparece, quedando de él en nuestra dimensión sólo las uñas y los cabellos (o sea, todo lo que no es parte de cuerpo sensible —o, lo que es lo mismo, el cuerpo impregnado por la cognitividad que depende del organismo material— y que siempre está creciendo hacia afuera... en el caso de los individuos normales, incluso después de la muerte).

Luego tenemos otras dos formas de dicha realización suprema que se consideran superiores al cuerpo arco iris, pues además de implicar la disolución de la energía tsel (*rtsal*) del cuerpo físico, comprenden la manifestación de un «cuerpo de luz», y las cuales se obtienen por medio de las prácticas del töguel (*thod-rgal*) y el ñangthik (*yang-thig*) del manngagdé o *upadesha*. La primera tiene lugar después de la muerte (en el sentido fisiológico o clínico) del practicante y se designa simplemente como «cuerpo de luz»: öphung (*'od-phung*) u ökikü (*'od-kyi sku*). Fue de esta manera que murieron el supremo maestro Garab Dorlle, su discípulo directo Mañjushrimitra, Shri Simha, Jñanasutra y el traductor

cantes que, en la historia de la enseñanza dzogchén, alcanzaron el cuerpo arco iris, la mayoría trabajó sobre todo con el longdé.¹⁵⁶ Quizás sea por ello que en esta serie de enseñanzas se habla tanto del «dorlle zampa»¹⁵⁷ o «puente *vajra*»: siendo una práctica cuyo objetivo específico es la integración del sujeto y el objeto, el longdé puede constituir un puente entre nuestra existencia corpórea y el «cuerpo arco iris».

En efecto, el traductor Vairotsana transmitió a su discípulo Panguén Sangué Gönpo (también conocido como Pang Mipham Gönpo)¹⁵⁸ los preceptos del dorlle zampa o «puente vajra» cuando éste tenía ochenta y cinco años de edad y jamás había practicado enseñanza alguna. Su cuerpo tenía una postura decrepita, pero Vairotsana le dio un cinturón y un bastón de meditación y le enseñó cómo tener siempre presente la enseñanza. Aplicando exclusivamente los métodos del longdé, finalmente el anciano obtuvo el «cuerpo arco iris».¹⁵⁹ Y lo mismo ocurrió con sucesivas generaciones de quienes lo sucedieron en la transmisión de los preceptos del dorlle zampa o «puente *vajra*».¹⁶⁰

En la práctica del longdé, desde el primer momento, en la Contemplación no-dual que aprehende panorámicamente el espacio total, deben manifestarse simultáneamente cuatro *da* o símbolos:

Vairotsana, entre otros. El individuo muere entre signos maravillosos y después de su muerte el cuerpo se transforma en luz, la cual desaparece en el espacio sin que quede ningún residuo material.

La segunda, considerada como suprema entre todas las formas de realización y manifestada por algunos de los más grandes maestros (por ejemplo, Padmasambhava, Vimalamitra, Ñang Tingdzin Zangpó (*Nyang Ting-'dzin bZang-po*) y el gran yogui de los siglos XI y XII d. C. Chetsun Sengue Wangchuk (*IChe-btsun Seng-ge dBang-phyug*), consiste en dar lugar al cuerpo de luz en vida y recibe el nombre de «total transferencia»: *powa chenpo* (*'pho-ba chen-po*), *powa chenpoi ku* (*'pho-ba chen-po'i sku*) o *llalü powa chenpo* (*dja-lus 'pho-ba chen-po*).

(La lista de maestros que obtuvieron los respectivos tipos de realización se tomó de Tulku Thöndup (1984), *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, pp. 192-4, nota 162. Marion (MA), Buddhayana.)

¹⁵⁶Como se verá repetidamente en las notas que siguen, quien lleva la práctica del puente *vajra* del longdé hasta sus últimas consecuencias puede obtener el cuerpo arco iris.

¹⁵⁷*rDo-rje zam-pa*.

¹⁵⁸*sPang-rgan Sangs-rgyas mGon-po* (también conocido como *sPangs Mi-pham mGon-po*).

¹⁵⁹*dJa-lus*. Esto ocurrió en Tragmar Gön (*Brag-dmar dGon*) de Tö Khungrong (*sTod Khung-rong*).

¹⁶⁰Estos maestros murieron «al estilo de las *dakini*», una de las cuatro formas de muerte propias del *atiyana*-dzogchén y una de las dos formas de obtener el cuerpo arco iris o *llalü* que se explicarán brevemente en una nota posterior. Como señala Tulku Thöndup citando un texto de Lligme Lingpa, tres practicantes del linaje de longdé (*klong-sde*) de Panguén Sangué Gönpo (Pang Mipham Gönpo) murieron de esta manera en Wa Sengue Trak (Wa Seng-ge Brag), uno tras otro en un mismo año de la serpiente. Cfr. Tulku Thöndup, a cargo de Harold Talbott, 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 93; Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications.

Como hemos visto, la concepción oriental de la temporalidad y de la historia (al igual que aquélla que, desde Persia, reintrodujo Hesiodo en Grecia y, sobre todo, la que, también en Grecia, delinearon los estoicos, quienes la habrían heredado de Heráclito) es de tipo degenerativo: a medida que avanzan la «evolución» y la historia humanas, se va desarrollando cada vez más el error llamado *avidya* o marigpa; esto implica una aceleración y una exacerbación de la actividad vibratoria en la base de la valorización delusoria que va acelerando proporcionalmente la vivencia de la temporalidad hasta que, al final del *kalpa* o evo, dicha actividad vibratoria se desmorona junto con la vivencia en cuestión y el error llega a su fin. Así, pues, los métodos de práctica que en un momento dado son suficientes para obtener un resultado dado, más adelante ya no lo son, lo cual hace necesario que los supremos maestros introduzcan nuevos métodos susceptibles de conducir al mismo resultado. En un momento dado los practicantes del longdé dejaron de obtener el cuerpo arco iris; ahora bien, en esa misma época las enseñanzas del *manngagdé* o *upadesha* se habían generalizado a tal grado que, por medio de la práctica del *tekchö*, un número significativo de individuos siguió obteniendo la realización en cuestión, y por medio del *töguel* siguió existiendo la posibilidad de manifestar el «cuerpo de luz» y la «total transferencia» (para una explicación de estos conceptos cfr. la nota 155).

Ya que se ha introducido el concepto de la evolución degenerativa de la humanidad en tanto que desarrollo del error esencial llamado *avidya* o marigpa, permítaseme señalar que, según esta visión, en la era primordial no hacía falta ninguna explicación intelectual a fin de avanzar en el sendero; la instrucción oral era suficiente para obtener la Introducción directa, y ésta era justificación más que suficiente de la verdadera condición de la realidad y de la práctica de la vía.

(i) Selwa o selwe da:¹⁶¹ «claridad»; los ojos están totalmente abiertos y los fenómenos del campo visual del individuo en su totalidad se encuentran integrados en su visión, pues su mirada panorámica abarca la totalidad del espacio y todo lo que en él pueda estar contenido.¹⁶² Los ojos deben estar abiertos «de par en par», entre otras cosas porque, como se señaló en una nota anterior, según la enseñanza dzogchén en el corazón hay un «canal gnóstico» (en sánscrito: *jñāna nadi*; en tibetano, *îeshe tsa*)¹⁶³ que sólo está abierto cuando los ojos también lo están, y que tiene que estarlo para que pueda tener lugar la desocultación de la gnosis primordial —o sea, de nuestra verdadera condición— en el estado de rigpa o Verdad. La mirada puede dirigirse tan arriba como sea posible sin que ello interrumpa la Contemplación, pues dirigir la mirada hacia arriba tiende a incrementar la claridad (aunque, si el individuo no tiene la capacidad necesaria, ello podría agitar su mente en exceso y, en consecuencia, interrumpir la Contemplación);¹⁶⁴ del mismo modo, en quien posea la capacidad de autoliberación suficiente, mirar hacia arriba puede maximizar el proceso de manifestación y simultánea autoliberación (y por consiguiente la neutralización) de las propensiones delusorias que mantienen el *samsara*. Todo esto nos permite comprobar que, como señala el maestro Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz*, lo que aquí se designa como «claridad» no es lo mismo que la claridad intelectual.

A fin de mantener la visión panorámica propia del longdé, al comienzo puede ser útil mirar el cielo o el espacio desde la cima de una montaña, o desde algún otro lugar desde donde no se vean entes sólidos que puedan atraer la atención. Ahora bien, una vez que se tenga suficiente experiencia en la práctica, será lo mismo si uno se encuentra en la cima de una montaña, en un lugar donde el espacio está lleno de entes sólidos —animados o inanimados, personas o cosas— o dentro de una habitación mirando un muro: en cualquier situación, la propia visión estará abarcando el espacio y no abstraerá como figura los objetos aparentemente sólidos que ocupan parte de él —los cuales, cabe reiterar, no son excluidos, sino abarcados por la visión del individuo.

El mirar el espacio con los ojos bien abiertos es en sí mismo el da o símbolo de la claridad o selwa.

(ii) Mitogpa o mitogpe da:¹⁶⁵ «ausencia de pensamientos valorizados delusoriamente»; con los ojos abiertos, las pupilas inmóviles y sin pestañear, ningún pensamiento que surja nos molesta. Mitokpa no significa, pues, «ausencia de pensamientos»;¹⁶⁶ lo que el término indica es una condición en la cual ni la presencia ni la

¹⁶¹*gSal-ba o gsal-ba'i da.*

¹⁶²Cabe señalar que jamás he escuchado a ninguno de mis maestros asociar el selwe da a la visión panorámica; siguiendo el consejo de Namkhai Norbu Rinpoché al que hice referencia en la Introducción, decidí incluir esta explicación en el libro, haciendo al mismo tiempo esta advertencia.

¹⁶³*Ye-shes rtsa.*

¹⁶⁴Es por esto que, sobre todo en la serie del semdé (*sems-sde*), en la que es tan importante establecer un estado de calma mental, se instruye al practicante para que dirija su mirada más hacia abajo si se encuentra demasiado agitado, y más hacia arriba si se encuentra más ofuscado o adormecido. Cabe advertir que esta recomendación no aparece en las explicaciones del selwe da que yo he escuchado de boca de Namkhai Norbu Rinpoché.

¹⁶⁵*Mi-rtog-pa o mi-rtog-pa'i da.*

¹⁶⁶Crear que mitokpa (*mi-rtog-pa*) significa ausencia de pensamiento constituye un error que es tan grave como común. Dicho error está tan generalizado porque la traducción literal del término «mitokpa» es «no-pensamiento» o «ausencia de pensamientos»; ahora bien, lo que está ausente en el estado de mitokpa no son los pensamientos, sino su valorización-absolutización delusoria y, por ende, nuestra obsesión con ellos y el que ellos oculten la verdadera condición de la base.

Otro error igualmente común y pernicioso consiste en creer que mitokpa significa «ausencia de pensamientos discursivos»: los pensamientos intuitivos no son «mejores» que los discursivos; por el contrario, son mucho más difíciles

ausencia de los distintos tipos de pensamientos pueden perturbarlos, condicionarnos o producir en nosotros aferramiento, pues ni dicha presencia ni dicha ausencia interfiere con la patencia del estado de rigpa o Verdad. Aunque puede que no surja ningún pensamiento, ello no implica ni inconsciencia, ni disminución de la claridad, ni aislamiento dentro de sí; aunque puede que aparezcan y desaparezcan muchos pensamientos (burdos-discursivos, intuitivos-sutiles y supersutiles), los mismos no se valorizan delusoriamente y, en consecuencia, no ocultan la vacuidad de la base ni perturban de ninguna manera nuestra Contemplación —y en consecuencia no nos condicionan ni nos dominan.

Permaneciendo en el da de la claridad que consiste en mirar panorámicamente el espacio con los ojos bien abiertos, congelamos nuestra mirada de modo que nuestras pupilas se mantengan inmóviles, sin cambiar de dirección, oscilar, vacilar ni vibrar en lo más mínimo. Si están dados otros requisitos, esta inmovilidad de las pupilas es en sí misma el da de mitokpa. Ella hace que la respiración se tranquilice naturalmente hasta que casi no se sienta, con lo cual la mente se tranquiliza hasta que se alcanza una relajación total. Como señala Namkhai Norbu Rinpoché, por esto en el longdé no hace falta desarrollar el estado calmo; simplemente se aplica un método a fin de obtener una experiencia.

A fin de lograr lo anterior, la postura es esencial; aunque ningún utensilio es indispensable para mantenerla, puede ser de utilidad hacer uso del cinturón de meditación, así como del bastón de meditación; de otro modo, podríamos simplemente sentarnos en la posición del loto, del semiloto o, incluso, sobre una silla con la espalda bien recta. A fin de facilitar la manifestación del estado de mitokpa, en la práctica de Contemplación con los cuatro da el varón puede girar la cabeza ligeramente hacia un lado y la hembra girarla hacia el contrario, pues ello ayudará a que el mayor caudal respiratorio se encuentre en la fosa nasal en que debe encontrarse según el sexo del individuo. Del mismo modo, a fin de controlar los llamados pulsos u ondas bioenergéticos, en el longdé se presionan ciertos puntos específicos en el lado del cuerpo prescrito para nuestro sexo.¹⁶⁷ Cuando colocamos el bastón de meditación bajo la axila en cierta posición específica y nos apoyamos en él, se presiona uno de estos puntos. Del mismo modo, en los tangkhas de Milarepa éste aparece con una mano junto al oído derecho; aunque alguna gente dice que Milarepa está oyendo las quejas de todos los seres sensibles en el mísero océano del *samsara*, la verdad es que para escuchar extrasensorial o empáticamente no es necesario poner la mano tras el oído. Lo que está haciendo el famoso yogui es controlar un importante punto de energía situado bajo la oreja (cosa que sería muy peligrosa sin la supervisión adecuada).¹⁶⁸

Así, pues, aunque el da o símbolo del mitokpa es la fijeza e imperturbabilidad de la mirada, dirigiendo la cabeza ligeramente hacia el lado prescrito para nuestro sexo y apretando ciertos puntos podemos colaborar con el desarrollo del estado de mitokpa. Y apretando otros puntos podemos colaborar con el desarrollo de los estados correspondientes a los otros da.

de reconocer como pensamientos. Lo que se debe superar es la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, independientemente de que éstos sean burdos-discursivos, sutiles-intuitivos, o supersutiles.

¹⁶⁷Las instrucciones precisas —que indican hacia qué lado mirar en cada caso concreto, así como todos los detalles de las posturas y de la presión de puntos del organismo— pueden ser obtenidas de Namkhai Norbu Rinpoché en los retiros que dedica a la práctica del longdé. Sin embargo, cabe recordar que el longdé es una práctica delicada que sólo debe emprenderse cuando se tiene la totalidad de la información necesaria; en particular, el aplicar presión sobre puntos focales de la energía podría ser sumamente peligroso si no se sabe exactamente dónde y cómo presionar.

¹⁶⁸Uno podría interferir con la circulación por la carótida y dañar irreversiblemente su cerebro (de manera que podría incluso quedar hemipléjico o en un estado de vida vegetativa), o producirse otros graves problemas de salud.

(iii) Dewa o dewe da:¹⁶⁹ «sensación placentera»; manteniendo el cuerpo en una postura controlada hasta que la práctica esté más desarrollada y respirando de la manera prescrita, se incrementa la sensación de placer; uno se siente casi como si no tuviera un cuerpo y puede mantener ininterrumpidamente la Presencia absoluta o inmediata en vez de estar adormilado, embotado o sentado como un maniquí sin vida en una vitrina.

A fin de obtener y mantener este da, trabajamos con la respiración del kumbhaká o del «jarrón», que no se explicará aquí, pues no debe aplicarse si no se están realizando regularmente ciertas prácticas básicas del *yantra yoga* y si no se tiene la guía y supervisión de un maestro. Baste con señalar que ella implica mantener siempre un poco de aire a nivel del vientre y comprimirlo y manipularlo ligeramente con los músculos de la zona del esternón, los del vientre y los de las «puertas inferiores» del cuerpo. Cuando se la combina con las condiciones descritas anteriormente, esta respiración produce una sensación agradable, similar al placer sexual, que constituye el tercer da. En consecuencia, tenemos un estado de claridad y vacío gobernado por una presencia continua de la sensación: las tres experiencias de la vía que se consideraron con anterioridad están manifiestas simultáneamente.

(iv) Yermé o yerme da:¹⁷⁰ «indivisibilidad»; la indivisibilidad de todos los otros da en el Estado de Contemplación o Estado de total plenitud y perfección (dzogchén). En la postura correcta, se mantienen los ojos bien abiertos con la mirada panorámica dirigida hacia el espacio, mientras las pupilas se mantienen inmóviles y la respiración del kumbhaká hace que la sensación agradable se manifieste ininterrumpidamente. Como símbolo de la indivisibilidad de los tres da anteriores, uno mantiene la lengua suelta en la boca, sin que se apoye en la parte inferior ni toque tampoco el paladar —lo cual produce una cierta presencia y genera cierto grado de sensación—. Aunque los cuatro da se describen uno tras otro, ellos no son experiencias que se vayan obteniendo sucesivamente; por el contrario, ellos se manifiestan todos simultáneamente en la Presencia única, y esta simultaneidad constituye el da del yermé o «inseparabilidad».

Namkhai Norbu Rinpoché señala que, según las enseñanzas de esta serie, gracias a todo lo que se describió arriba se liberan los cuatro elementos principales, pues dejamos de aferrarnos a ellos, y que en dichas enseñanzas se da una explicación compleja de cómo se alcanza un balance entre los mismos. Es importante recordar, de nuevo, que el longdé es una práctica sumamente delicada que bajo ningún respecto debe emprenderse sin la guía y la supervisión necesarias.

Para terminar, cabe señalar que, tal y como, a pesar del abismo existente entre ambas, algunos han comparado las prácticas del semdé con las de la vía de renuncia o *sutrayana*, del mismo modo algunos han comparado el longdé con la vía de transformación del *vajrayana* o tantrismo. Aunque el principio del longdé no es la transformación propia del *vajrayana* o tantrismo, sino la autoliberación propia del *atiyana*-dzogchén, quienes comparan el longdé con el tantrismo se basan en el hecho de que en el longdé se realiza un trabajo con el sistema bioenergético (en tibetano, *tsa-lung-thiglé*),¹⁷¹ con el cual se trabaja también en el tantrismo (y en particular en el estadio de perfección de los *tantra* internos). Namkhai Norbu Rinpoché ha reconocido esta aparente similitud, pero ha insistido en que la

¹⁶⁹*bDe-ba o dbe-ba'i da.*

¹⁷⁰*dByer-med o dbyer-med-gyi da.*

¹⁷¹*rTsa-rlung-thig le;* en sánscrito, estos términos corresponden a los vocablos: (1) *nadi*; (2) *vayu o prana*, y (3) *bindu y kundalini*.

misma no se debe a ninguna característica esencial originaria del longdé, sino al hecho de que, durante los últimos siglos, éste ha recibido constantemente influencias del tantrismo. En todo caso, es necesario advertir contra el deseo de llevar las comparaciones más allá de lo razonable; a pesar de que en el longdé hay un trabajo efectivo con el cuerpo bioenergético y de que muchas de las prácticas tántricas también trabajan con dicho cuerpo, el principio de aquél es radicalmente diferente al de éstas.

El *upadesha* o *mannagdé* y los cuatro *chogzhag*

El término tibetano «mannag»¹⁷² corresponde al vocablo sánscrito *upadesha* y significa «instrucciones orales secretas»; originalmente, el mismo designaba las indicaciones confidenciales que los maestros transmitían verbalmente a sus alumnos sobre puntos claves de la práctica. Esto no significa que la serie de enseñanzas del *mannagdé* sea una colección de instrucciones orales que haya permanecido inalterada desde los tiempos más antiguos; la serie en cuestión incluye algunas de las antiguas tradiciones verbales por medio de las cuales se transmitían los métodos más directos para continuar en el estado de Contemplación (muchas de las cuales, con el tiempo, se codificaron en textos), pero comprende también aquellas nuevas obras en las que los grandes maestros fueron transcribiendo las instrucciones sobre la forma de continuar en el estado de *rigpa* o Verdad que iban extrayendo de su propia práctica de Contemplación —lo cual ha hecho crecer el número de libros en esta serie como en ninguna otra—. Ahora bien, aunque las nuevas obras de esta serie hayan proliferado de manera sin igual, los antiguos textos se fueron perdiendo debido a los avatares por los que atravesaron los países en los que se los conservaba (y, en particular, el territorio tibetano); sin embargo, esto fue compensado con creces por la revelación constante de *termas* o enseñanzas-tesoro del dzogchén, ya que prácticamente todas ellas comunican doctrinas y métodos de la serie del *mannagdé* o *upadesha*.

La ocultación de textos para ser revelados más adelante como *termas* y la proliferación de *upadeshas* surgidas de la experiencia de los grandes maestros responden en gran parte al hecho de que, con el desarrollo del *kalpa*, evo o «ciclo temporal», se va acentuando el error llamado *avidya* o *marigpa*; en consecuencia, los métodos de práctica que con anterioridad eran suficientes para obtener un resultado dado dejan de serlo y, en consecuencia, hay que introducir nuevos métodos susceptibles de conducir al mismo resultado; por ejemplo, en un momento dado los practicantes del longdé dejaron de obtener el cuerpo arco iris, pero aparecieron múltiples enseñanzas-tesoro con los distintos métodos del *mannagdé* o *upadesha* que permitirían a los practicantes de los nuevos tiempos obtener la realización en cuestión.

La precondition de la práctica

La precondition de la práctica del dzogchén *mannagdé* o *upadesha* es haber tenido la vivencia del estado de *rigpa* o Verdad y haber adquirido suficiente certidumbre con respecto al hecho de que todo lo que se manifiesta en la propia experiencia es en verdad lo que se hizo patente en el estado en cuestión, de modo que no se permanezca en la duda. De hecho, como hemos visto, cuando Mañjushrimitra clasificó las enseñanzas de Garab Dorlle

¹⁷²*Man-ngag*.

en las tres series del *atiyana*-dzogchén, en la serie del manngagdé o *upadesha* reunió las enseñanzas para continuar en el estado —continuación que, como hemos visto, sólo es posible si se ha tenido la Introducción directa y no se permanece en la duda.

Ya se ha señalado que las tres series del *atiyana*-dzogchén no constituyen un sendero gradual o lamrim que se inicie con la práctica del semdé, continúe con la práctica del longdé y concluya con la del manngagdé o *upadesha*. De hecho, si, por cualesquiera medios, un individuo ya ha tenido la vivencia del estado de rigpa o Verdad (objeto principal del semdé) y ha adquirido la necesaria certidumbre con respecto al hecho de que todo lo que se manifiesta en su experiencia es en verdad aquello que se hizo patente en el estado en cuestión (objeto principal del longdé), no será en absoluto relevante que haya o no haya practicado el semdé o el longdé; para él o ella será prioritario practicar el *upadesha* o manngagdé, de modo que pueda continuar en el estado de Verdad e integrar en dicho estado todas las experiencias que surjan y que de otro modo lo apartarían de él.

Más aún, aunque en esta serie lo esencial es la forma de *continuar* en la Contemplación, en la misma también hay métodos para *entrar* en ella —o sea, para obtener la Introducción directa y, a continuación, no permanecer en la duda—, los cuales pueden ser más directos e inmediatos que los que, para los mismos fines, emplean el semdé y el longdé. Los maestros del manngagdé, expertos en la vivencia y la dinámica del estado de autoliberación y de la relación de éste con la experiencia samsárica, tienen infinitos recursos para brindar a otros la oportunidad de obtener de manera inmediata la vivencia en cuestión o, lo que es lo mismo, de «Introducir directamente el estado de rigpa o Verdad». Esto se puede hacer de manera formal, dentro del marco de una ceremonia destinada a ese fin y por medios establecidos por la tradición, o bien de manera informal, por cualesquiera medios, aprovechando las circunstancias que se manifiestan en la vida diaria.

Además, los practicantes pueden aplicar los cinco tipos de khorde rushén¹⁷³ y los veintiún o más semdzín¹⁷⁴ que comunica el dzogchén manngagdé o *upadesha*, bien sea a fin de obtener por sí mismos la Introducción directa (en caso de que no hayan tenido la oportunidad de recibirla de un maestro, o de que no hayan reconocido el rigpa cuando el maestro les dio la Introducción y deseen ofrecerse a sí mismos nuevas oportunidades), bien sea a fin de hacer más clara y/o repetir muchas veces la vivencia obtenida durante la Introducción directa y así no permanecer en la duda con respecto al hecho de que la condición a la que se les introdujo constituye la verdadera naturaleza de todo lo que se manifiesta.

El término khorde está constituido por la raíz «khor», que forma parte del vocablo khorlo,¹⁷⁵ que significa *samsara*, y la raíz «de», que forma parte del vocablo ña-nguen-le dé,¹⁷⁶ que significa *nirvana*. A su vez, el término rushén significa «separar», lo cual en este caso tiene el sentido de «distinguir». Khorde rushén significa, pues, «distinguir entre la vivencia del *samsara* y la del *nirvana*»: haciendo que estas dos vivencias contrastantes se manifiesten *por separado* una inmediatamente después de la otra, se puede distinguir claramente entre ellas. En el libro de Namkhai Norbu Rinpoché *La jarra que colma los deseos* leemos:¹⁷⁷

¹⁷³ 'Khor-'das ru-shan.

¹⁷⁴ Sems-'dzin; sems-'dzin nyer-gcig (21 semdzín).

¹⁷⁵ 'Khor-lo; de este vocablo se extrae la raíz 'khor.

¹⁷⁶ Mya-ngan-las 'das; entre las primeras tres sílabas, que se pronuncian ña-nguen-le y la última, que es el «de» ('das) de «khorde» ('khor-'das), hay una nasalización.

¹⁷⁷ Norbu, Namkhai (traducción al italiano por Adriano Clemente, 1993; traducción al español por Elías Capriles, 1994), *La jarra que colma los deseos. Compendio de La jarra preciosa: Instrucciones sobre la base del Santimaha sangha*.

«En general, la mente condicionada y distraída por los pensamientos y la visión ilusoria corresponden a la dimensión del *samsara* o transmigración, mientras que el estado de pura Presencia instantánea o *rigpa* representa el *nirvana*. Es por ello que estos métodos especiales y profundos cuyo objeto es permitirnos distinguir o separar el estado del *rigpa* del [estado de] la mente han sido designados como ‘la separación del *samsara* y del *nirvana*’. Los mismos comprenden tres subdivisiones principales:

- «1— la separación externa,
- «2— la separación de las tres puertas (cuerpo, voz y mente),
- «3— la separación interna.»

Puesto que estas prácticas son secretas, no voy a explicarlas aquí; baste con señalar que el rushén externo, el rushén del cuerpo, el rushén de la voz, el rushén de la mente y el rushén interno suman cinco tipos de khorde rushén, y que en todos ellos el objetivo es permitir que el practicante vivencie de la manera más clara posible el estado de libertad natural inherente a la desocultación de la cognitividad intrínseca o gnosis primordial que corresponde al *nirvana*, inmediatamente después de la manifestación de un estado en el cual la condición samsárica de dualismo y así sucesivamente se ha manifestado de manera igualmente clara. Esto permite que el individuo contraste los dos tipos de vivencia, de modo que, en adelante, pueda reconocer el *samsara* como tal y, además, cuente con la precondition para la práctica del *manngagdé* o *upadesha* constituida por la Introducción directa. (Si bien el libro del maestro Namkhai Norbu que se acaba de citar proporciona una descripción bastante detallada de los khorde rushén,¹⁷⁸ como ya se señaló, sería inútil dedicarse a practicar en base a libros, sin haber entablado una relación espiritual con un maestro calificado.)

A su vez, el término «*semdzín*» está constituido por los vocablos tibetanos «*sem*»,¹⁷⁹ que significa «mente», y «*dzin*»,¹⁸⁰ que significa «sostener», «agarrar» o «fijar». Así, pues, el término «*semdzín*» significa «fijar o concentrar la mente» a fin de obtener experiencias ilusorias de la práctica del tipo que se conoce en tibetano como *ñam*,¹⁸¹ que den al individuo la oportunidad de reConocer el estado de *rigpa* o Verdad. Obsérvese que los *semdzín* *no* generan ni producen el estado de Verdad; lo que su aplicación induce no es más que una serie de experiencias ilusorias específicas que proporcionan oportunidades para que el reConocimiento no-causado del estado primordial pueda tener lugar espontáneamente.

Entre las experiencias que se generan por medio de la práctica de los *semdzín* se encuentran las tres experiencias de la práctica a las que se hizo referencia con anterioridad, que son las de vacuidad, claridad y placer, así como distintas combinaciones de éstas. Como se señaló entonces, por medio de estas experiencias, que podemos comparar con apariencias en un espejo, podemos descubrir la naturaleza del espejo mismo, que *no* puede ser *conocida*, pues no puede aparecer como objeto ni entenderse en términos de los contenidos de pensamientos, pero que puede hacerse patente de manera directa y

Arcidosso, Grosseto, Italia, Shang Shung Edizioni; Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos. Título en tibetano *San ti ma ha sangha rmang gzhi'i khrid 'dod 'jo'i bum bzang*.

¹⁷⁸La descripción que Rinpoché nos ofrece en el libro en cuestión puede complementarse con el texto (en inglés y en fotocopia) *The Precious Vase—Instructions on the Foundation Level of the Santi Maha Sangha Training*; sin embargo, no importa cuántos libros consultemos, ello no nos permitirá acceder a la práctica del *atiyana*-dzogchén.

¹⁷⁹*Sems*.

¹⁸⁰*Dzin*.

¹⁸¹*Nyams*.

espontánea al disolverse instantáneamente la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y con ella la dualidad sujeto-objeto (que surge de la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección»). Por ejemplo, el sexto semdzín del tercer grupo (o sea, el vigésimo semdzín) es el semdzín de la unión, en el cual se obtiene la experiencia de placer por medio de la unión física con la pareja. Del mismo modo, el famoso semdzín con la sílaba PHAT da lugar a experiencias de indivisibilidad de vacuidad y claridad (en tibetano, tongsel),¹⁸² pues la pronunciación abrupta de esta sílaba corta el pensamiento —lo cual da lugar a una vivencia de vacuidad— y al mismo tiempo disipa cualquier adormecimiento o torpor que haya estado afectando la mente —lo cual resulta en la manifestación de la claridad—. (Cabe advertir, sin embargo, que esta sílaba no debe emplearse para bromear, ni fuera del contexto de sesiones de práctica especialmente dedicadas a los semdzín u otras prácticas que requieran su uso, pues se considera que de otro modo su pronunciación abrupta sería sumamente peligrosa para quien la aplique.) En todo caso, cabe repetir lo mismo que se señaló con respecto a los rushén: no tendría sentido ponerse a practicar los semdzín, incluso si uno obtuviese un libro con instrucciones detalladas a ese fin, sin tener la guía de un maestro, ya que no se obtendrían los resultados correspondientes —y, si por casualidad se manifestasen, no se podría ir más allá de dichos resultados a fin de no permanecer en la duda y continuar en el estado.

Entre los múltiples métodos por medio de los cuales los maestros de dzogchén introducen el estado primordial de manera formal en el marco de una ceremonia, se encuentra también la pronunciación abrupta de la sílaba PHAT. En el momento cuando estalla su sonido, puede suceder que desaparezcan todos los pensamientos y se manifieste una experiencia ilusoria o ñam que se conoce en tibetano como jéddewa¹⁸³ y que consiste en quedarse lelo, pasmado o alelado. Como se vio arriba, en este estado —que puede compararse con un cielo límpido (o vacío) y claro— coinciden la vacuidad y la claridad; ahora bien, ello no significa que éstos se hayan manifestado en tanto que aspectos del estado de rigpa o Verdad; por el contrario, en este ñam o experiencia ilusoria ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos. Ahora bien, en un momento dado, a partir del estado en cuestión surge una clara cognitividad que de inmediato se manifiesta como disposición para conocer y que, si no se la reConoce, esta disposición tenderá a tomar como objeto la “base-neutra-de-todo” o kunzhí lungmatén, y aunque esto es imposible en la medida en que dicha condición está libre de la dualidad sujeto-objeto, dará lugar a un sujeto mental que tomará como objeto el continuo de datos sensorios en su condición indivisa, que es como se había manifestado en el estado de la “condición neutra de la base-de-todo”. Esto es el resultado de la valorización-absolutización delusoria del concepto supersutil llamado “triple estructura conceptual direccional” (tib. khorsum¹⁸⁴) e implica lo que se denomina “interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación” (sáncsc. *ahamkara*; tib. ngadzín¹⁸⁵), cuya dinámica sirve de motor a la totalidad del desarrollo y el funcionamiento del *samsara*. Esto da lugar a la percepción panorámica como objeto de una condición que, puesto que comprende la totalidad de los datos sensorios de los cinco sentidos de la dimensión ó

¹⁸² *Tong-gsal*. «Tong» (*stong*) es «vacuidad», mientras que «sel» (*gsal*) es «claridad».

¹⁸³ *Had-de-ba*.

¹⁸⁴ *'khor gsum*.

¹⁸⁵ El término *ahamkara* está compuesto por los vocablos *aham*, que en sánscrito significa “yo”, y *kara*, que significa preocupación, interés, aferramiento, etc. El equivalente tibetano del término, ngadzín (*nga 'dzin*) está compuesto por el vocablo *nga*, que significa “yo”, y *dzin* (*'dzin*), que significa aferrar, sostener, agarrar, adherir.

ying¹⁸⁶ externa, parece constituir una totalidad, aunque excluye al ilusorio sujeto mental que acaba de manifestarse, con lo cual se obtiene una experiencia de la esfera sin forma del *samsara* (sáns. *arupyadhātu* or *arupa loka*; tib. *zugmekyi kham*¹⁸⁷).

De inmediato se manifiesta un impulso a abstraer segmentos de la aparente totalidad que se ha manifestado como objeto, que es lo que se conoce como “conciencia-de-la-base-de-todo” (sáns. *alaya vijñāna*; tib. *kunzhí namshé*¹⁸⁸ o *kunzhí nampar shepa*¹⁸⁹) —término que en este contexto **no** debe bajo ningún respecto entenderse en el sentido que le da la escuela *yogachara* del *mahayana*—. ¹⁹⁰ La abstracción de un segmento de la totalidad de lo que aparece como objeto en esta etapa produce una experiencia de la esfera de la forma que el sutrayana considera como la región más elevada del *samsara* (sáns. *rupadhātu* ó *rupa loka*; Tib. *zugkham*¹⁹¹).

A continuación se manifiesta la conciencia-veneno, conciencia-de-las-pasiones o ñongmongpachén *yiki namshé*¹⁹², la cual implica la relación pasional con los objetos, cuyo propósito es darle una mayor sensación de existencia al sujeto y a su mundo, bajo el impulso de lo que se conoce como interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación (sáns. *ahamkara*; tib. *ngadzín*¹⁹³). Como resultado de esto surge la esfera samsárica de la sensualidad (sáns. *kamadhatu* ó *kama loka*; tib. *döpaikham*¹⁹⁴).

Según la enseñanza dzogchén, la conciencia del sentido que aprehende los pensamientos (sáns. *mano vijñāna*; tib. *yikiyi namshé*¹⁹⁵) y las conciencias de los otros cinco sentidos (sáns. *pañchadwarajñāna*; Tib. *gongue namshe*¹⁹⁶ ó *gongue nampar shepa*¹⁹⁷) son el medio del funcionamiento activo de la conciencia-veneno, conciencia-de-las-pasiones o conciencia-dualista-que-juzga, la cual —en tanto que exacerbación del interés-por-

¹⁸⁶ *dbyings*.

¹⁸⁷ *gzugs med kyi khams*.

¹⁸⁸ *kun gzhi rnam shes*.

¹⁸⁹ *kun gzhi rnam par shes pa*.

¹⁹⁰ En textos canónicos del tercer *dharmachakra* como el *sutra Lankavatara* y en la escuela *yogachara* del *mahayana*, el término *alaya vijñāna* o *kunzhí namshé* (*kun-gzhi rnam-shes*) indica una supuesta entidad de conciencia que funciona como receptáculo en el cual se acumulan las propensiones kármicas —*vasana* o *bagchag* (*bag-chags*)— que dan lugar al *samsara* y que, a su vez, se derivan de las acciones que realizamos bajo el efecto del error o la delusión esencial que se conoce como *avidya* o marigpa. (Cabe señalar que algunas vertientes de la escuela *yogachara* parece substancializar la *alaya vijñāna* en mayor medida que el *sutra Lankavatara* que le sirve de base.) El dzogchén, cuyas descripciones no tienen carácter metafísico sino más bien fenomenológico, usa el término para indicar un fenómeno concreto, que como se señala en el texto principal consiste en un impulso a abstraer segmentos de la aparente totalidad que se ha manifestado como objeto.

Muchos de los más grandes maestros de dzogchén han discutido con cuál *dharmachakra* se relaciona en mayor medida el *atiyana*; por ejemplo, para Lligme Lingpa el dzogchén es la esencia de las «tres puertas de la liberación» que enseñó el Buda en el segundo *dharmachakra*, mientras que para Guúrme Tsewang Chogtrub el mismo constituye la esencia *tanto* del segundo *como* del tercer *dharmachakra* [cfr. Tulku Thöndup, a cargo de Harold Talbot, 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 93; Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications]. Coincido con Guúrme Tsewang Chogtrub, pero es importante señalar que la afirmación de Lligme Lingpa no significa que para él el dzogchén esté *basado* en el segundo *dharmachakra*, ya el gran *rigdzin* sabía muy bien que dicho vehículo **no** fue enseñado por el *nirmanakaya* Shakyamuni en cuanto tal ni es algo que esté basado en discurso alguno; así, pues, lo que él quería decir es que el dzogchén *contiene la esencia* del segundo *dharmachakra*, y lo que Guúrme Tsewang Chogtrub quería decir es que el mismo *contiene la esencia* de *ambos dharmachakra*.

¹⁹¹ *gzugs khams*.

¹⁹² *nyong mongs pa can yid kyi rnam shes*.

¹⁹³ *nga 'dzin*.

¹⁹⁴ *'dod pa 'i khams*.

¹⁹⁵ *yid kyi rnam shes*.

¹⁹⁶ *sgo lnga 'i rnam shes*.

¹⁹⁷ *sgo lnga 'i rnam par shes pa*.

sí o autopreocupación— se encuentra obsesionada con su propia autoconfirmación por medio de la aceptación y el rechazo de lo que considera externo. La conciencia-veneno o conciencia de las pasiones, al igual que un mono en una casa con seis ventanas, se irá “asomando” sucesivamente por el sentido que capta el pensamiento y los cinco sentidos que reconoce la psicología occidental a fin de abstraer en ellos objetos a los cuales aferrarse u oponerse, o los cuales apropiarse, con el objeto de confirmar la ilusión de su propia substantialidad, su valor y su importancia. (Tomemos el ejemplo del reconocimiento de alguien que se acerca. Si lo primero que aprehendemos es su imagen visual, ello significará que la conciencia se “asomó” por el sentido de la vista y, de inmediato, se “asomó” por el sentido del pensamiento a fin de establecer de quién se trataba; inmediatamente después se “asomará” por el sentido del oído con el objeto de determinar si el sonido de sus pasos corresponde al del individuo que ya ha identificado, lo cual implica que de inmediato tendrá que volver a “asomarse” por el sentido del pensamiento... y así sucesivamente, todo ello tan rápidamente que parecerá como si los datos de los cinco sentidos y los pensamientos que los interpretan se estuviesen aprehendiendo simultáneamente, y como si los datos de los sentidos fuesen intrínsecamente los pensamientos en términos de los cuales se los interpreta.)

Ahora bien, el hecho de que, para la enseñanza dzogchén, las conciencias sensorias surjan como resultado de una actividad cognitiva de conciencias “más profundas”, no debe entenderse como una teoría metafísica idealista o mentalista (ni, mucho menos, solipsista) acerca de la creación del mundo sensible; lo que se está explicando aquí *no* es la aparición de los pensamientos y de los datos de los cinco sentidos, sino la génesis de la *conciencia* de dichos pensamientos y dichos datos (la cual implica la interpretación, en términos de pensamientos intuitivos, de los datos de los cinco sentidos, e incluso de los pensamientos discursivos). Sucede que, aunque los datos de los sentidos ya estaban allí, no hubo *conciencia* de ellos hasta que la conciencia se desarrolló a través de las etapas ya consideradas: primero que nada al manifestarse la dualidad sujeto objeto que dio lugar a la esfera sin forma (un estadio que no se considera como conciencia en la medida en que no comprende la división del campo sensorio en figura y fondo); luego como la conciencia-de-la-base-de-todo que dio lugar a la esfera de la forma; a continuación como la conciencia de las pasiones que dio lugar a la esfera de la sensualidad; a continuación como conciencia del pensamiento, y finalmente como conciencia de los datos de los cinco sentidos. Sólo hay conciencia de los cinco sentidos cuando los datos de éstos están siendo reconocidos como esto o como aquello, lo cual implica una previa conciencia del pensamiento. Debe quedar bien claro que las seis conciencias sensorias no son distintas entidades sino distintos funcionamientos de la ilusoria dualidad sujeto-objeto y la división del continuo sensorio en figura y fondo.

Un *samadhi* tan profundo como para que se manifieste prolongadamente una inmutable experiencia de la vacuidad luminosa de nuestra propia naturaleza será la base-de-todo o kunzhí, y algo similar podrá decirse en el caso del ñam llamado jéddewa; en cambio, la *conciencia* de estar en un *samadhi* tal (o de estar vivenciando un tal ñam) será ya una experiencia de la esfera sin forma y constituirá el primer paso en el desarrollo del *samsara*. Ahora bien, el proceso de desarrollo del *samsara* a partir de la manifestación de la conciencia-de-la-base-de-todo y a través de la secuencia de estados de conciencia que se describió arriba también tiene lugar repetidamente en nuestra experiencia cotidiana; lo que sucede es que en este último caso es más difícil percatarse de ello: por lo general en este caso sólo el practicante avanzado se da cuenta del desarrollo de este tipo de proceso. Por

ejemplo, cuando nos quedemos como lelos por un breve instante entre una secuencia de pensamientos y otra, o cuando volvamos nuestra mirada en una nueva dirección y, antes de que entre en juego la percepción, se nos presenta un continuo de sensación visual en un instante de “sensación pura”, ello será comparable al estado de la base-neutra-de-todo o kunzhí; luego, tan pronto como tomemos conciencia de lo que se esté presentando (por ejemplo, del continuo de sensación), ello dará lugar a una brevísima manifestación de la esfera sin forma. El impulso a abstraer un segmento del campo visual o de los otros sentidos será una manifestación de la conciencia-de-la-base-de-todo o kunzhí namshé, que dará lugar a una brevísima manifestación de la esfera de la forma. Etc.

Para explicar esto en mayor detalle seguiremos un texto por Jigme Lingpa llamado *Dzogpa chenpoi gnesum shenllé*¹⁹⁸, que forma parte del *Longchén Ñingui Thiglé*¹⁹⁹ y del cual hay una traducción en Guenther, Herbert V. (1977).²⁰⁰ El que encuentre estos párrafos demasiado difíciles de seguir puede pasar a la explicación que se da más abajo en términos de lo publicado en la traducción de un breve texto por Longchenpa.

La condición neutra de la base-de-todo, en la cual tiene lugar una experiencia no conceptual del espacio ilimitado en el que aparecen todos los fenómenos (sánc. *dharmadhatu*; tib. *chöjing* [*chos dbyings*]), no puede manifestarse de manera ininterrumpida: en un momento dado la interrumpirá el repentino brillar de ngowo shi (*ngo bo'i gshis*), el cual debería hacer perfectamente patente el autoGnoscimiento espontáneo (Skt. *swasamvedana*; Tib. *rang rig*) o, lo que es lo mismo, la gnosis del autoGnoscimiento espontáneo (Tib. *rangjunggi yeshe* [*rang byung gi ye shes*]), con el énfasis en su aspecto esencia ó ngowo (*ngo bo*); sin embargo, si no se lo reGnosce, se transformará en la base para el desarrollo progresivo del *samsara*: si uno reacciona a su repentino brillar con un intento de tomar como objeto el aspecto esencia ó ngowo del autoGnoscimiento espontáneo y reocerlo en términos de conceptos, *avidya* ó marigpa comienza a funcionar como delusión propiamente dicha (o sea, en el segundo y el tercero de los sentidos que el término tiene en las enseñanzas dzogchén), y como resultado (2) el *samsara* se desarrolla progresivamente a partir de la base-de-todo.

Este desarrollo comienza con la manifestación de la delusividad (tib. *nyönyi* [*nyon yid*]), que en cuanto propensión es inherente a la base-de-todo-que-lleva-propensiones (tib. *bagchagkyi kunzhi*²⁰¹), y que al manifestarse concibe la base-de-todo-que-lleva-propensiones como un “yo” que existe independientemente que gobierna los skandhas, así dando lugar a la actitud disturbadora que se conoce como “interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación” (sánc. *ahamkara*; tib. *ngadzín*²⁰²), la cual concibe un “yo” como el que experimenta, posee y controla lo que se conoce. A continuación, da lugar a la dualidad del que se aferra y lo aferrado, la cual es la condición de posibilidad del aferramiento a las apariencias, y la cual introduce la ilusoria distancia entre quien percibe y lo percibido que es necesaria para que quien percibe pueda aferrarse a lo percibido —un aferramiento que

¹⁹⁸ *rdzogs pa chen po'i gnad gsum shan 'byed.*

¹⁹⁹ *klong chen snying gi thig le.*

²⁰⁰ Guenther, Herbert V. (1977). *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, pp. 142-147. Emeryville, CA: Dharma Press.

²⁰¹ *bag-chags-kyi kun-gzhi.*

²⁰² El término *ahamkara* está compuesto por los vocablos *aham*, que en sánscrito significa “yo”, y *kara*, que significa preocupación, interés, aferramiento, etc. El equivalente tibetano del término, *ngadzín* (*nga 'dzin*) está compuesto por el vocablo *nga*, que significa “yo”, y *dzin* (*'dzin*), que significa aferrar, sostener, agarrar, adherir.

mantiene la inhibición de la liberación espontánea que, como resultado de la ignorancia en su manifestación más esencial (o sea, en el primero de los sentidos de *avidya* ó *marigpa* en la enseñanza dzogchén), se había manifestado ya en la condición neutra de la base-de-todo y que hace posible el desarrollo del *samsara* en la medida en que la totalidad del *samsara* funciona en términos de la dualidad sujeto-objeto. Este desarrollo puede ser explicado en términos de tres estadios que sucesivamente producen el nacimiento en las tres esferas del *samsara*: si en cualquiera de estos estadios nos liberamos de los impulsos que generan el error, el desarrollo del *samsara* se interrumpirá, pero de otra manera el correspondiente reino *samsárico* se establecerá. Estos tres estadios son:

(1) Primero, se manifiestan una estructuración y un funcionamiento direccionales del complejo cognitivo, con lo cual este complejo parece polarizarse en términos de la ilusoria dualidad sujeto-objeto —lo cual tiene lugar como resultado de la valorización-absolutización delusoria de la estructura supersutil de pensamiento conocida como la “triple estructura direccional de pensamiento,” lo cual da lugar a la ilusión de que hay una experiencia, alguien que experimenta y algo experimentado (o bien una acción, alguien que actúa, y algo sobre lo cual se actúa, etc.). La estructuración direccional del complejo cognitivo y la concomitante manifestación de la dualidad sujeto-objeto hace posible que el sujeto mental trate de aferrar como objeto el repentino brillar de *ngowo shi* (*ngo bo'i gshis*) que por un brevísimo instante había hecho patente el aspecto esencia ó *ngowo* de la Base (un aspecto de la Base que corresponde a su vacuidad y que, como hemos visto, es el *dharmakaya*-como-Base). Puesto que la Base y sus aspectos sólo pueden develarse cuando no hay dualidad sujeto-objeto ni ninguna otra manifestación de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento, este intento de aferrarla como objeto vela instantáneamente el repentino brillar de *ngowo shi*, dando lugar a un objeto que ya no es *ngowo shi*, ni tampoco la condición neutra de la base-de-todo, pero que todavía exhibe las principales características de éstas, a excepción de la ausencia de la dualidad sujeto-objeto: así entramos en una absorción sin forma de la región superior del *samsara*, en la cual el objeto, encontrándose libre de la división figura-fondo, es experimentado como infinitud (aunque no es una verdadera infinitud en cuanto excluye al sujeto mental que experimenta la aparente infinitud que es la imagen subsiguiente de *ngowo shi*). Si logramos hacer estable esta condición, nacemos en la esfera sin forma; de otro modo el *samsara* seguirá desarrollándose por medio del desarrollo de los estadios subsiguientes.

(2) Luego se manifiesta lo que las enseñanzas dzogchén llaman conciencia de la base-de-todo (sánsc. *alaya vijñana*; tib. *kunzhi namshe* [*kun gzhi rnam shes*] ó *kunzhi nampar shepa* [*kun gzhi rnam par shes pa*]). Aunque en este punto los objetos concretos de los sentidos no están presentes como tales, ha surgido una capacidad cognitiva sutil que tiende a aferrar sus objetos, preparándose en todos los respectos para recibir las impresiones de los objetos potenciales de la mente poseída por el error, como un espejo, de modo que los ojos ven colores-formas, los oídos escuchan sonidos, la nariz olfatea fragancias, la lengua siente sabores y el cuerpo tiene sensaciones. Esto comprende un interés proto-conceptual que nos conduce a aislar y tomar como figuras estructuras (o “colecciones de características:” sánsc. *lakshana*; tib. *tshenpai* [*mtshan dpe*]) que conservan su configuración dentro del cambio constante de la pseudototalidad sensoria que aparece como objeto. Esta conciencia se compara con hielo en el agua (Jigme Lingpa, *rDzogs pa chen po'i gnag gsum shan 'byed*, en el *klong chen snying gi thig le*; citado en Guenther [1977], p. 144) porque el aferramiento a sus objetos potenciales equivale a aislarlos, lo cual es comparable a congelar segmentos del océano, en la medida en que ello hace que lo que todavía no tiene estructura

se configure; cuando esto sucede entramos la esfera que, en términos del majayana, está determinada primariamente por el error del conocimiento (sánsc. *jñeyavarana*; tib. shedrib [*shes sgrib*]): la esfera de la forma. Si logramos hacer estable la condición resultante, nacemos en esta esfera; de otro modo, el *samsara* sigue desarrollándose por medio de la manifestación del estadio subsiguiente.

(3) A cotinuación la conciencia egocéntrica que las enseñanzas dzogchén llaman “conciencia de las pasiones” (sánsc. *klishtamanovijñana*; tib. nyongmongpachen yiky namshe [*nyong mongs pa can yid kyi rnam shes*], ó nyongmongpachen yiky nampar shepa [*nyong mongs pa can yid kyi rnam par shes pa*]) —que consiste en el impulso a reaccionar ante las estructuras o colecciones de características mencionadas arriba, aferrándolas, apropiándose las, o confrontándolas de cualesquiera maneras específicas puedan servir al ilusorio “yo” que es el núcleo del “interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación” para establecer, confirmar, demostrar y sostener la ilusión de su propia existencia como un sí mismo individual separado, absolutamente verdadero e importante— puede conducirlo a uno a la esfera de la sensualidad, que funciona por medio de los modos de conciencia subsiguientes que describen las enseñanzas dzogchén: la conciencia que aprehende los fenómenos mentales (sánsc. *manovijñana*; tib. yiky namshe [*yid kyi rnam shes*], ó yiky nampar shepa [*yid kyi rnam par shes pa*]), que aprehende los fenómenos de la forma dang (*gdangs*) de manifestación de la energía, que llamamos “mentales,” y las llamadas “conciencias de los [otros] cinco sentidos (sánsc. *pañchadwarajñana*; tib. gongai namshe [*sgo lnga'i rnam shes*], ó gongai nampar shepa [*sgo lnga'i rnam par shes pa*]), que son los cinco modos de conciencia que aprehenden lo que las enseñanzas dzogchén llaman la forma tsel (*rtsal*) de manifestación de la energía —la cual se manifiesta como los campos de los cinco sentidos universalmente aceptados por el sentidos común y por la psicología y la gnoseología occidentales—. Sin embargo, el reconocimiento y la percepción en términos de pensamientos de las colecciones de características que, en estos cinco campos, se aíslan y toman como figura, es una función de la conciencia que aprehende los fenómenos mentales (todas estas “conciencias” y sus objetos son producidas, por así decir, por la “base-de-todo-que-lleva-propensiones,” pues la conciencias y sus contenidos surgen interdependiente o co-emergentemente opr un momento y luego desaparecen, en un orden o secuencia que depende de las propensiones kármicas “llevadas” por la “base-de-todo-que-lleva-propensiones.”). Ésta es la esfera de “yo” y “lo mío,” pues a través de los últimos seiso tipos de conciencia el “yo” imaginario que es el núcleo del “interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación” trata ede gratificar su adquisividad obteniendo experiencias sensorias concretas y reaccionando emocionalmente ante los objetos de estas experiencias. En términos del majayana, ésta es también la esfera que está determinada primariamente por el error de las pasiones (sánsc. *kleshavarana*; tib. nyöndrib [*nyon sgrib*]).

Sin embargo, en el caso de practicantes de dzogchén que estén lo suficientemente familiarizados con la manifestación estable del dharmakaya y la liberación espontánea de los pensamientos delusorios, incluso en este punto bastará con mirar cualquier pensamiento que se encuentre presente, como si uno fuese a aprehender su verdadera condición (con la cual están sumamente familiarizados debido a la repetida liberación espontánea de los pensamientos), para que el pensamiento se libere espontáneamente en la patencia del dharmakaya al estilo cherdröl (*gcer grol*)—o bien no lo haga, ya que la liberación espontánea se encuentra más allá de la causalidad y por lo tanto, a menos que el individuo esté extremadamente avanzado en el sendero del dzogchén, no hay garantía de que la

misma tendrá lugar en una ocasión particular. (En este punto no se considerarán las otras capacidades de liberación espontánea.)

(La explicación de estos tres estadios, al igual que la que se dio más arriba haciendo referencia a la aparición sucesiva de la esfera sin forma, la esfera de la forma y la esfera de la sensualidad, se desarrolló en base a las enseñanzas terma [*gter ma*] de Chögyäl Namkhai Norbu en el *Longsel Khandro Nyingthik* [*klong chen 'od gsal mkha' 'gro'i snying thig*] [y específicamente en base a las del *lta ba blo 'das chen po'i gnad byang*]; de enseñanzas terma de Jigme Lingpa; y de la tradición Kama del dzogchén —todos los cuales se conjugaron en base a mi propia observación de la experiencia—. Puesto que las enseñanzas terma del *Longsel Khandro Nyingthik* deben mantenerse en secreto, no las mencioné en la nota a Capriles [2003] en la que consideré estos estadios; I decidí referirme a ellas aquí porque de otros modos podría parecer que me estaba apropiando ilegítimamente de dichas enseñanzas.)

Lo que sigue es por alguno de los comentaristas (Dudllom Yigdröl Yeshe Dorje o Beru Chentse) del librito de Longchén Rabjampa *An Introduction to Dzog-Ch'en—The Four-Themed Precious Garland* (Dharamsala, India, Library of Tibetan Works and Archives, 1979, pp. 41-2):

«La Gnitividad de Samantabhadra se compara con el cielo o el espacio porque es todoabarcadora. Ella aprehende la naturaleza vacía de todo como su propia autonaturaleza, reconociendo su propia naturaleza vacía en todas las cosas, como si la viese en un espejo. Por ello se dice que la Gnitividad de Samantabhadra “reGnosce por sí misma su propio rostro”.

«Cuando los seres no reGnoscen de esta manera (su propia naturaleza), su *dharmakaya* innato se vuelve para ellos una *alaya*, *kun gzhi* o “base de todo”. Puesto que dentro de dicha base-de-todo todavía no hay aferramiento a la diferenciación de objetos, en este estadio sigue comparándose con el cielo o el espacio y se la caracteriza como vacuidad gozosa. En otras palabras, cuando uno no logra reGnoscer el *dharmakaya* (de manera no-dual y más allá de toda comprensión en términos de pensamientos) como su propia naturaleza, el *dharmakaya* se transforma para uno en una *alaya* o *kun gzhi*: la base de todo (lo que se manifiesta en y como) el *samsara* y el *nirvana*. Sin embargo, (dicha base-de-todo) todavía no está produciendo activamente estas cosas (o sea, el *samsara* con todos sus entes condicionados y sus penas, o el *nirvana* con todas sus perfecciones), sino que es (meramente) la potencialidad de este proceso y como tal es indiferenciada.

«A partir del juego de esa *alaya* o base (de todo) surge la clase de desGnoscimiento —*avidya* o marigpa— que lo hace a uno pensar que es un individuo único e indiviso. Esta forma de conocer que piensa “soy” se llama interés-por-sí, autoconfirmación o autopreocupación (*ahamkara*). De ella surge la conciencia que se aferra al “yo” y a “lo mío”, y que piensa en aferrar cosas o apropiárselas a fin de establecer o demostrar su propia existencia. Es a través de este proceso que surgen los objetos aprehensibles.

«Si en este estadio uno simplemente abandona el surgir de objetos aprehensibles —dejándolos en el momento en que surgen sin perseguirlos ni tratar de probar cosa alguna— el proceso llega a su fin. Pero si no los abandona, surgirán las conciencias sensorias específicas y la identificación de que “esta conciencia está aprehendiendo ese objeto” y “esa conciencia está aprehendiendo aquel (objeto)”. Con esto surge el proceso de nombrar y dar sentido a esos nombres. Es así como se formula el aferramiento.

«Así, pues, una vez que ha surgido la idea de “yo” y “lo mío”, el mecanismo completo de objetos sensorios y conciencias, o de objeto y sujeto, sigue adelante a fin de

gratificar la adquisitividad de este “yo” imaginario por medio de experiencias sensorias concretas. El “yo” imaginario trata de sentirse (intrínsecamente) verdadero (e importante) a través de crear y perseguir las experiencias sensorias. Esta es una breve descripción de cómo surgen la conciencia que aprehende y los objetos aprehendidos, produciendo y perpetuando el *samsara*.»

Como ya vimos, el proceso de desarrollo del error se inicia con el estadio que se conoce como la base-de-todo o kunzhí namshé (*kun gzhi*) y se sigue desarrollando con los ya mencionados estadios subsiguientes. Un practicante del *atiyana* debe reGnoscer lo que se está manifestando, indiferentemente de que se trate de la aparición de la triple estructura conceptual (tib. khorsum [’*khor gsum*]) que dará lugar a una breve vivencia de la esfera de la forma, o de los fenómenos de cualquiera de los estadios siguientes —incluyendo, por supuesto, el tráfico de pensamientos discursivos valorizados-absolutizados delusoriamente—. En el momento mismo de dicho reGnoscimiento, se autoliberará instantáneamente el nivel del error que se haya encontrado manifiesto.

Con respecto al libro del que se tomó la cita anterior, cabe señalar que en él Longchenpa explica el dzogchén en el marco de una enseñanza propia de la vía de renuncia, mientras que algunas veces los comentaristas lo explican como una enseñanza que se practica en el marco de los métodos de transformación de los *tantra* internos. Sin embargo, cuando en dicha obra se describen la autoliberación propia del dzogchén y el desarrollo del *samsara* a partir de la base o zhi, se lo hace desde el punto de vista del *atiyana* —la vía de autoliberación propiamente dicha.

(Cabe señalar que otras de las experiencias que se manifiestan como resultado de la aplicación de los semdzín y de otras de las prácticas del dzogchén pertenecen al *samsara*, pues se las interpreta y vivencia en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente —y sin embargo también éstos han sido a menudo confundidos con el *nirvana*—. En este caso, si se ha de superar el error llamado *avidya* o marigpa, los pensamientos que interpretan la experiencia deberían ser reGnoscidos como deben reGnoscerse todos los pensamientos en la práctica del dzogchén —o sea, como y por el estado de rigpa o Verdad, que es intrínsecamente autoliberador)— de modo que se liberen por sí mismos, de manera espontánea y natural.)

En consecuencia, es de la mayor importancia reConocer la cognitividad que se manifiesta a partir del estado de jédewa o lelo en el momento mismo cuando ella se manifieste, pues en ese caso ella no será otra cosa que el estado de rigpa o Verdad, la patencia de la gnosis primordial que es intrínsecamente autoliberadora. Si se la reConoce de esta manera, habrá tenido lugar la Introducción directa, o bien una nueva vivencia del estado de rigpa o Verdad que servirá para no permanecer en la duda; si no se la reConoce de esta manera, ella se transformará en el primer paso en la reactivación del *samsara*.

Lo anterior no significa que en general en el dzogchén (o en el manngagdé en particular) la Introducción directa tenga lugar reConociendo la cognitividad que se manifiesta al llegar a su fin el estado de alelamiento inducido por el sonido explosivo del *mantra* PHAT —o, como en el caso de Shakyamuni, al salir de la abstracción meditativa de la base-de-todo o kunzhí en la cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos—. La Introducción directa puede tener lugar por igual cuando, habiendo estado activo el funcionamiento samsárico, éste se interrumpe abruptamente y con ello se desoculta el

estado de rigpa o Verdad.²⁰³ De hecho, quizás más propio del dzogchén —y en particular del manngagdé o *upadesha*— haya sido el despertar que Milarepa tuvo al ser atacado violentamente por Tserinma que el despertar de Shakyamuni;²⁰⁴ mientras que este último no experimentó terror ante los ataques de las hordas de demonios enviadas por Mara ni reaccionó ante las seductoras *ápsara*, sino que permaneció en *samadhi* hasta que tuvo lugar su Iluminación al percibir el lucero de la mañana, Milarepa sí experimentó terror y angustia, los cuales, según parece indicar la historia, en un momento dado se interrumpieron instantáneamente en una «ruptura espontánea de la tensión» al estilo del tekchö (ver explicación más adelante) que hizo patente el estado de rigpa o Verdad. Algo similar se aplica a la Introducción directa de nuestro contemporáneo, Chadról Rinpoché: habiendo acampado con su maestro, éste fue a buscar leña y le encargó que preparase la sopa con la única comida que les quedaba; en un momento dado Rinpoché tropezó con la olla de barro que se calentaba al fuego, la cual cayó al suelo, rompiéndosele el fondo. El improvisado cocinero entró en un estado de gran angustia pensando en la reacción de su maestro cuando viese que por su causa se habían quedado sin comida, pero en ese preciso momento llegó aquél, quien rompió a reír —ante lo cual fue a Chadról Rinpoché a quien «se le rompió el fondo de la olla», pues instantáneamente vivenció el estado de rigpa o Verdad.

Tampoco debemos pensar que las únicas circunstancias en las que tiene lugar la Introducción directa sean las dos que se consideraron en el párrafo anterior: (1) cuando la cognitividad comienza a funcionar a partir de un estado en el que ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos, y (2) cuando la contradicción y el dualismo inherentes al *samsara* se han transformado en conflicto y entonces la tensión se rompe por sí sola de manera instantánea. Cualquier método que funcione es válido, incluso si se trata del menos previsible del mundo. Tulku Thöndup relata la historia del ñogui Ñoshül Lungtog,²⁰⁵ cuyo maestro, Dza Peltrül Rinpoché,²⁰⁶ lo hizo acostarse boca arriba mirando el cielo y entabló con él el siguiente diálogo:

—«¿Ves las estrellas en el cielo?»

—«Sí».

—«¿Oyes los perros ladrar en el monasterio Dzogchén?»

—«Sí».

—«Bien, ¡ésa es la Contemplación!»

²⁰³En base a la terminología que el dzogchén utiliza para describir la génesis del error y que se empleó en la nota anterior, entre otras, habría que decir que la Introducción directa *no sólo* puede tener lugar cuando, a partir de esa condición todavía vacía, ilimitada, clara y límpida que se conoce como la base-de-todo o kunzhí (*kun-gzhi*), se manifiesta la cognitividad que, de no reConocerse, se transformará en la conciencia-de-la-base-de-todo. La misma puede tener lugar por igual en cualquier momento —incluyendo, por supuesto, cualquier momento en el cual ya se hayan manifestado la totalidad de las «conciencias» cuyo funcionamiento construye el *samsara*—. En el instante mismo cuando tiene lugar el reConocimiento del rigpa, las conciencias delusorias —y, en particular, la conciencia-de-la-base-de-todo o kunzhí namshé (*kun-gzhi rnam-shes*) y la conciencia-veneno, conciencia de las pasiones o ñongmongpachén ñiki namshé (*nyong-mongs-pa-can yid-kyi rnam-shes*)— colapsan instantáneamente.

²⁰⁴Además de todo lo que se señala a continuación, el enfoque de Shakyamuni fue pasivo: él permaneció en el *samadhi* conocido como la base-neutra-de-todo o kunzhí lungmatén (*kun-gzhi lung-ma-bstan*) en el cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos, hasta que la luminosidad y el *nirvana* se le manifestaron espontáneamente. En el *atiyana-dzogchén*, en cambio, uno trabaja activamente para activar la luminosidad y, reConociéndola, acceder al *nirvana*.

²⁰⁵*Myo-shul Lung-rtogs*.

²⁰⁶Peltrül Yigme Chöky Wangpó (*dPal-sprul 'Jigs-med Chos-kyi dBang-po*).

En ese momento, se manifestó en el yogui el estado de rigpa o Verdad, proporcionándole la certidumbre interna, incuestionable y más allá de los conceptos, de que todo era su propia capacidad cognitiva.²⁰⁷

Aunque el *tantra* raíz del dzogchén manngagdé o *upadesha*, el *Dratalyur*,²⁰⁸ hace referencia a los semdzín, es en el *Ñida Khallor*²⁰⁹ donde se los enumera y describe.²¹⁰ Ahora bien, quizás la explicación más famosa de los semdzín del manngagdé sea la que plasmó Longchén Rabllampa en el *Tegchog dzö*,²¹¹ que es el texto en el que basa la obra en inglés e italiano del maestro Namkhai Norbu *The 21 Semzin of Dzog-chen Upadesha*²¹² (la cual, cabe señalar, incluye también el semdzín «yugú» enseñado por Shri Simha, así como la práctica del sonido de los elementos y comentarios de Rinpoché sobre cada uno de los semdzín). Además, en el contexto del entrenamiento de la base del *Santimaha sangha*, Namkhai Norbu Rinpoché nos brinda una serie de siete semdzín escogidos entre los veinte y uno por el maestro Azom Drugpa.²¹³ Como ya se señaló, lo recomendable es aplicar estos métodos si y sólo si se ha entablado una relación personal de aprendizaje con un realizado maestro del *atiyana*-dzogchén que posea un linaje auténtico.

Los cuatro chogzhag

Como se vio arriba, en el manngagdé o *upadesha* lo esencial es la forma de *continuar* en la Contemplación, la cual en esta serie de enseñanzas se explica en términos de los cuatro chogzhag²¹⁴ («tal como está»): cuatro aspectos de la existencia del individuo que, en el estado de Contemplación, deben quedar libres, sin modificación, sin control, en su propia condición, abandonados a la espontaneidad primordial. Este principio esencial del

²⁰⁷Esta historia fue transmitida por Ñoshül Lungtog a su alumno el khenpo Pema Ledrel Tsel (*Pad-ma Las-'brel rTsal*), quien la cuenta en su *A'od-gsal Rin-po-che'i sÑing-pa Pad-ma Las-'brel rTsal-gyi rTogs-brjod Ngo-mishar sGyu-ma'i Rol-gar*, 59b-5. Sonam T. Kazi. En lengua inglesa, ella fue reproducida en Tulku Thondrup (1989), *Buddha Mind* (p. 128), Ithaca, N.Y., Snow Lion Publications.

²⁰⁸*sGra-thal 'gyur (rgyud)*. Su título se traduce como «El sonido que todo lo sobrepasa».

²⁰⁹*Ñida khallor (Nyi-zla kha-sbyor)*, cuyo título completo es *Ñimadang dawa khallorwa chenpoi guiü (Nyi-ma-dang zla-ba kha-sbyor-ba chen-po'i rgyud)*, que se traduce como *Tantra de la gran fusión del sol y la luna*.

²¹⁰Cabe señalar que no sólo existen semdzín en el manngagdé o *upadesha*; el semdé, por ejemplo, también tiene sus semdzín. Sin embargo, no existe ningún libro de libre circulación en lenguas occidentales con instrucciones sobre los semdzín del semdé.

²¹¹Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*) (esta edición, circa 1969), *Theg-mchod (rin-po-che'i) mdzod (Precioso tesoro del supremo vehículo)*. Gangtok, Sikkim, Dodrub Chen Rinpoché. 76, 3 [(Sik)-Tib 78-909429]. También KCZD Vols. 3-4

²¹²Norbu, Namkhai (1992, traducción Adriano Clemente bajo la guía de Namkhai Norbu Rinpoché), *The 21 Semzin of Dzog-chen Upadesha*. Singapur, Rinchen Edition. Existe una edición anterior en inglés sobre los 21 semdzín que, en base a las enseñanzas de Namkhai Norbu Rinpoché, mas sin referencia a un texto original tibetano, quien esto escribe realizó en los años 80, cuya versión final en inglés se publicó como: Norbu, Namkhai (1989, compilación, traducción y notas, Elías Capriles), *Semzin. Practices for Inducing Experiences which may Serve as a Basis for Discovering Rigpa*. Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos. Este texto tiene la desventaja de ser menos preciso, ya que, como se señaló, no es la traducción de un texto tibetano, sino un trabajo realizado en base a notas tomadas en italiano por alumnos de Rinpoché; sin embargo, en mi opinión las notas al pie de esta versión contienen valiosas indicaciones sobre la práctica que no se encuentran en ningún texto publicado en una lengua occidental. Próximamente se revisará una traducción española del libro de Singapur realizada por John Nott, la cual posiblemente incluirá las notas al pie del otro texto, además de una nueva serie de notas.

²¹³*A 'dzom 'brug pa*. Cuando tenía dos años de edad, Pelül Karma Íangri (*dPal yul Kar ma Yang srid*) Rinpoché y el Zechen Rabllam (*Zhe chen Rab byams*) Rinpoché reconocieron a Namkhai Norbu como el Tulku (*sprul sku*) de Azom Drugpa. Para una descripción de estos siete semdzín, cfr. la ya citada obra *La jarra que colma los deseos* y la también mencionada obra más amplia en inglés *The Precious Vase*.

²¹⁴*Cog-bzhag*.

dzogchén *upadesha* es lo que se conoce como «machöpa»²¹⁵ o «sin corrección»: no hay nada que corregir, nada que poner de una manera específica que se considere como la correcta.

Hay muchas explicaciones de los chogzhag, algunas más filosóficas o más intelectuales, otras referidas más específicamente a la práctica. Longchenpa²¹⁶ nos brindó una explicación exhaustiva en su *Tsigdön Dzö*;²¹⁷ ahora bien, la que sigue es una explicación muy concisa y especialmente relevante para la práctica, basada parcialmente en el texto de Namkhai Norbu *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*.

(i) Riwo chogzhag:²¹⁸ chogzhag de la montaña, el cual, *a los efectos de la presente explicación*, tiene que ver con el cuerpo, con la postura física. Cuando el practicante del dzogchén *upadesha* se encuentra en Contemplación, no se esfuerza por mantener una postura rígida, sino que permite que su cuerpo adopte una posición natural. Esto se simboliza con una montaña, pues las montañas no están en equilibrio inestable sobre la cumbre, sino que reposan sobre una base que siempre es mucho más ancha que su vértice. De la misma manera, el cuerpo del practicante no tiene que mantenerse rígidamente en la postura de Vairochana, sino que puede estar apoyado en algo, recostado, acostado, etc.

Vimos que, en el dzogchén, la Contemplación no debe estar circunscrita a las sesiones formales o ñamshak,²¹⁹ pues al levantarse de cada sesión el practicante debe continuar en el estado no-dual que mantuvo en la sesión de práctica, en vez de pasar a un «estado de postContemplación» o llethob²²⁰ que sea distinto de aquél. Esto es particularmente cierto y relevante en el *upadesha*, pues, como ya vimos, en los primeros estadios del semdé todavía no se tenía una Contemplación que pudiese continuar más allá de las sesiones formales; aunque en el longdé no existe el mismo problema que en el semdé, la Contemplación está asociada a los cuatro da, los cuales implican una postura específica. Es en el manngagdé o *upadesha* que esta continuidad ininterrumpida de la Contemplación más allá de sesiones formales encuentra su máxima expresión y el vocabulario que mejor la expresa, pues, por ejemplo, si el practicante se encuentra sentado comiendo el desayuno y, mientras come, logra mantener la Presencia absoluta o estado de rigpa o Verdad, en ese momento su cuerpo sobre la silla se encuentra en el riwo chogzhag. Y lo mismo sucede si el practicante está sentado en el retrete y recobra en ese momento el estado de rigpa o Verdad: su cuerpo allí sentado es el riwo chogzhag. En el dzogchén *upadesha* «Contemplación» no significa estar sentado con la espalda absolutamente derecha en la posición de Vairochana, sino encontrarse en el estado de rigpa o Verdad, indiferentemente de la postura o del lugar en que se encuentre el cuerpo: un templo con su olor a incienso tiene el mismo sabor que una letrina con su olor a excremento,²²¹ pues todas las experiencias se manifiestan en una única Presencia, que no es afectada por consideraciones dualistas.

²¹⁵*Ma-bcos-pa*.

²¹⁶Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*).

²¹⁷*Tshig-don mDzod*.

²¹⁸*Ri-bo cog-bzhag*.

²¹⁹*mNyam-bzhag*; en sánscrito *samahita*.

²²⁰*rJes-thob*; en sánscrito *prishthalabdha*.

²²¹Aunque se está haciendo referencia al olor del templo y al de la letrina, se dice que ambos lugares tienen un «único sabor» porque el sentido del gusto es el que se emplea para ejemplificar el encontrarse en la condición representada por el espejo, la cual no cambia no importa qué reflejos se manifiesten. Este es el sentido de términos tales como rochik (*ro-gcig*) y roñam (*ro-mnyam*).

(ii) Guítatso chogzhag:²²² chogzhag del océano, el cual consiste —también a los efectos de la presente explicación— en mantener los ojos en sus condición natural, la cual, a menos que se esté durmiendo, es la de estar abiertos. Como hemos visto repetidamente, mientras que para desarrollar muchas prácticas tántricas de visualización puede ser conveniente mantener los ojos cerrados, en general en el dzogchén se mantienen bien abiertos.²²³

Ahora bien, el término «océano» puede también hacer alusión a la visión panorámica que abarca la totalidad del espacio y de los fenómenos que en él se manifiestan.²²⁴ Cuando nos encontramos en la condición panorámica que se ha comparado con el espejo, la cual —como hemos visto— capta simultáneamente la calma y el movimiento, para nosotros los pensamientos y los espacios entre ellos, los entes concretos y el vacío, son igualmente espacio y, en consecuencia, no discriminamos entre los unos y los otros. Esta condición panorámica es tan natural que puede integrar todo lo que se manifieste, sin que se requiera ninguna mirada o forma de mirar particular; cualquiera que sea la posición de los ojos, o los movimientos que hagamos con ellos, esa es la forma de mirar de la práctica. Como hemos visto, en el *upadesha* uno de los objetivos más esenciales es integrar todos los actos de la vida en el estado de Contemplación, superando la dualidad ñamshak-llethob, lo cual implica poder mirar aquí y allá sin tener que mantener el cuerpo, la voz y la mente «atados» de manera alguna. De lo que se trata es más bien de la ruptura espontánea de toda atadura —o, lo que es lo mismo, de toda tensión.

(iii) Rigpa chogzhag:²²⁵ chogzhag del Estado de rigpa o Verdad, que consiste en permanecer en el estado de Presencia absoluta —o, lo que es lo mismo, de Contemplación— sin ser condicionado por la mente,²²⁶ por los pensamientos o por la serie

²²²*rGya-mtsho cog-bzhag*.

²²³Como vimos, los ojos se mantienen abiertos en la mayoría de las prácticas, aunque pueden cerrarse en ciertas prácticas específicas de töguel a fin de desarrollar la visión. En las prácticas de ñangthik en el cuarto oscuro, es indiferente si los ojos están abiertos o cerrados, y lo mismo se aplica en general a quienes han obtenido resultados efectivos del töguel y/o del ñangthik.

²²⁴De hecho, era a la visión panorámica del infante y la ausencia de la sensación de ser una persona con límites precisos espaciotemporales, que se refería Freud cuando hablaba del «sentimiento oceánico» de aquél. Cabe señalar que jamás he escuchado a ninguno de mis maestros explicar el guítatso chogzhag como visión panorámica; siguiendo el consejo de Namkhai Norbu Rinpoché, decidí incluir esta interpretación del guítatso chogzhag en el libro, haciendo al mismo tiempo esta advertencia.

²²⁵*Rig-pa cog-bzhag*.

²²⁶Como hemos visto, en el dzogchén se llama «mente» a la raíz y el eje de la ilusión y del error que se encuentran en la base del *samsara*; en las palabras de Longchén Rabllampa:

«La entidad (conocida como) mente es una cognición (estructurada en términos de alguien) que aprehende y (algo) que es aprehendido, y (que se manifiesta como) las mentalidades de cualquiera de los tres reinos (que son el de la sensualidad, el de la forma y el de carencia de forma). La mente tiene tres aspectos: (1) (el que se designa estrictamente como) mente (*sems*), que es la conciencia de la base de todo o kunzhí namshé (*kun-gzhi rnam-shes*); (2) el pensamiento o ñi (*ñid*), que todo lo penetra y disfruta (todos) los objetos, y (3) la conciencia o namshé (*rnam-shes*), que es la conciencia de las seis entradas (que corresponden a los cinco sentidos más el sentido que capta el pensamiento. Estas tres son las cogniciones de un (único) ente, que tiene sus raíces en el desConocimiento (de) sí (y es concomitante con) los cinco venenos (o pasiones principales).» Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*), *Sangwa Lama Mepa Ösel Dorllei Nesum Selwar Llepa Tsigdön Rinpochei Dzö* (*gSang-ba bLa-na Med-pa 'Od-gsal rDo-rje'i gNas-gsum gSal-bar Byed-pa Tshig-don Rin-po-che'i mDzod*), 60b3. Citado en Longchen Rabllam/Tulku Thöndup (1989/1996), *The Practice of Dzogchen*. Ithaca, N.Y., Snow Lion Publications.

Así, pues, podría decirse que la «mente» surge cuando aparece la conciencia de la base de todo o kunzhí namshé (*kun-gzhi rnam-shes*), a partir de lo cual se valorizan delusoriamente los pensamientos (lo cual implica darles una exagerada importancia y tomarlos como la verdad acerca de lo que ellos interpretan), los cuales pueden ser de los tres tipos que hemos considerado repetidamente: (1) la valorización-absolutización delusoria de ese pensamiento «supersutil» que es la «triple proyección» produce la estructura dualista sujeto-objeto, que se toma como algo dado; (2) la

de ñam o experiencias que puedan surgir en la práctica (incluyendo las tres experiencias básicas que son el vacío o la ausencia de pensamiento, la claridad y la sensación agradable, pero también cualesquiera visiones y otras experiencias agradables o desagradables puedan manifestarse). Como señala el maestro Namkhai Norbu, en el estado de rigpa o Verdad nuestra captación del mundo es «llencherwa»²²⁷ o «desnuda»: dicha captación no está «vestida» con el ropaje de los pensamientos proyectados por la mente, sino libre de toda vestidura de este tipo, en una condición de inmediatez total, absoluta.²²⁸

El rigpa chogzhag es el más importante de los chogzhag, pues sólo puede decirse que los otros sean chogzhag si éste se encuentra manifiesto. El océano es símbolo de los ojos abiertos y la visión panorámica; ahora bien, para que los ojos abiertos y la visión en cuestión constituyan el guítso chogzhag, tiene que estar manifiesto el estado de rigpa o Verdad que hace patente la gnosis primordial y que muestra que los fenómenos aparentemente materiales y el espacio vacío son aspectos de una única base. Del mismo modo, si no estamos controlando nuestro cuerpo pero no nos encontramos en el estado de rigpa o Verdad, ese no controlar el cuerpo no es el riwo chogzhag, sino una manifestación de nuestra existencia samsárica. Así, pues, lo esencial en el *upadesha* es el chogzhag del estado de rigpa o Verdad, que es la condición de posibilidad de la manifestación del resto de los chogzhag, y que implica dejar la propia condición «tal como es», sin corregirla (machöpa):²²⁹ no hay nada que corregir ni ajustar, pues corregir y ajustar son operaciones de la mente, la cual no funciona en el estado de rigpa o Verdad. Este chogzhag corresponde al lhundrub del semdé y al yermé del longdé.

(iv) Nangwa chogzhag:²³⁰ chogzhag de la visión, que significa que dejamos que se manifieste nuestra visión de manera natural, indiferentemente de que lo que surja sea visión pura o visión impura, pues en el dzogchén no se intenta transformar la primera en la segunda modificándola por medio de la visualización (como se hace en el tantrismo) ni por ningún otro medio. Hemos visto que Samantabhadra o Kuntuzangpó, que es el nombre del Buda primordial, significa «todo bueno» y transmite la idea de que todo es viable; el nangwa chogzhag, en particular, implica que las manifestaciones naturales no modificadas de la propia visión son ornamentos: lo que aparezca, sea visión pura o visión impura, es la manifestación de nuestra propia potencialidad y, como tal, es válido y valioso, y debe ser

valorización-absolutización delusoria de los pensamientos sutiles o intuitivos implica la división de la propia capacidad cognitiva en un foco central de atención consciente y una zona periférica de «penumbra gnoseológica» que es excluida en gran medida de la conciencia, así como la creencia en que el objeto que se encuentra en dicho foco es intrínsecamente tal o cual ente; (3) la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos burdos o discursivos resulta en la falsa creencia en la validez del razonamiento y de la lógica a él asociada, y, en consecuencia, en innumerables teorías y concepciones erróneas.

²²⁷*rJen-gcer-ba.*

²²⁸La mediatez que caracteriza las percepciones teñidas por el error propio del *samsara* es producida por la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección», la cual da lugar a la ilusoria estructura sujeto-objeto que en apariencia separa al primero del segundo, y por la comprensión unilateral del objeto en términos de los pensamientos que lo interpretan, los cuales (por así decir, ya que en verdad se trata de un efecto de lo que con anterioridad se ilustró con el ejemplo del mono en la casa con las seis ventanas) colocan un filtro o barrera entre el objeto y el foco restringido de conciencia que caracteriza el *samsara*, y hace que el segundo perciba al primero como si fuera intrínseca y absolutamente el pensamiento en términos del cual se lo interpreta. La inmediatez es la superación de la ilusoria estructura sujeto-objeto y de la comprensión del objeto en términos de pensamientos; se habla de inmediatez porque en nuestras vivencias no surge ninguna ilusoria separación entre un espurio conocedor y lo conocido, tal como no hay ninguna separación entre un espejo y los reflejos que él manifiesta.

²²⁹*Ma-bcos-pa.*

²³⁰*sNang-ba cog-bzhag.*

utilizado como vía. Cabe recordar que el gran tertön Guru Chöwang²³¹ respondió la pregunta «qué es el dzogchén» con la frase «no visualizar»: no hay por qué modificar la propia visión kármica, que en la Contemplación dzogchén el individuo vivencia como su propia energía, no importa qué forma de ésta esté funcionando —la forma dang, la forma rölpa o la forma tsel—. La manifestación simultánea y natural de los cuatro chogzhag es la desocultación del estado de total plenitud y perfección (dzogchén).

Hemos visto que, sobre todo en el semdé, nuestra propia capacidad cognitiva se compara con un espejo. Dicho objeto refleja cualquier cosa sin sentirse separado de lo que refleja (en el sentido en que un sujeto se siente separado de su objeto) y por lo tanto sin discriminar, sin aceptar ni rechazar, y sin ser condicionado por los reflejos, que no dejan huellas, manchas ni propensiones en él, sino que —para usar una analogía propia del dzogchén— se autoliberan al surgir. Todo lo que se refleja es una característica del espejo, pues la función esencial de éste es reflejar cualquier apariencia que se manifieste —bonita o fea, pura o impura, buena o mala— sin discriminar. Si permanecemos en la condición en la cual nuestra capacidad cognitiva se encuentra en un estado comparable al de la capacidad reflectante del espejo, los fenómenos no nos condicionarán, no producirán ni apego ni rechazo, y no nos afectarán en ningún sentido. Un practicante de pacificación mental —*shamatha* o *zhiné*— podría ser molestado por un ruido fuerte, pues tiene la noción de que el ruido es algo objetivo y distinto de él, que lo afecta. En el *upadesha*, el nangwa chogzhag o chogzhag de la visión consiste en la integración en el estado de Verdad de todo fenómeno que pueda manifestarse.

Los dos niveles de práctica del *upadesha* o *manngagdé*

En el *manngagdé* o *upadesha* hay dos niveles de práctica, que son el *tekchö*²³² y el *töguel*.²³³ El primero —que trabaja en gran parte con el aspecto *katak* de la base— nos transmite los medios para acceder al estado de Contemplación y permanecer en él, mientras que el segundo —que trabaja específicamente con el aspecto *lhundrub* de la base— nos transmite los medios para desarrollar el estado en cuestión, de modo que todas las circunstancias de nuestra vida puedan integrarse en él y hacerse parte de él en vez de perturbarlo.

En el *tekchö* se trabaja con la energía *dang*, pues se trata de una práctica con nuestros pensamientos. En tanto que estamos poseídos por el error llamado *avidya* o *marigpa*, somos incapaces de captar en su propia condición, tal como ella es, la energía *dang* «de la que están hechos» nuestros pensamientos. Por el contrario, todo lo que percibimos está signado por la dualidad sujeto-objeto y el resto de las ilusiones producidas por la valorización-absolutización delusoria de los contenidos expresados por los pensamientos.

Como todos los pensamientos, la estructura noético-noemática supersutil conocida como la «triple proyección» —que produce la espuria dualidad sujeto-objeto al dar lugar a la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta— es una manifestación de la energía *dang*. Ésta y las otras formas de manifestación de la energía están libres de espacios vacíos, separaciones y dualismos, de modo que no existe brecha

²³¹*Gu-ru Chos-dbang.*

²³²*Khregs-chod.*

²³³*Thod-rgal.*

alguna entre la experiencia, lo experimentado y quien experimenta (o sea, no hay dualidad alguna entre el ilusorio sujeto mental y los pensamientos que aparecen como objeto); sin embargo, la valorización-absolutización delusoria de la ya mencionada «triple proyección» nos hace sentir que somos el sujeto mental —el cual en verdad constituye uno de sus tres aspectos: la ilusión de que hay «alguien que experimenta»— y que como tal nos encontramos a una distancia de los pensamientos que tomamos como objeto —los cuales constituyen otro de sus aspectos: la ilusión de que hay «algo experimentado»—. Como consecuencia de esto, constantemente juzgamos los pensamientos que se manifiestan como objeto, aceptando unos y rechazando otros.

Algo similar a lo que sucede con ese pensamiento supersutil que es la «triple proyección» ocurre con los pensamientos sutiles o intuitivos, y con los burdos o discursivos: al valorizarlos-absolutizarlos delusoriamente, experimentamos sus contenidos como si fuesen algo dado, autoexistente, substancial, y no como meras interpretaciones de lo dado que son puestas por el pensamiento; en consecuencia, tomamos dichos contenidos como si fuesen absolutamente ciertos o falsos, como si correspondiesen exactamente o no a lo que interpretan, etc. Lo que el pensamiento *nos dice* absorbe a tal grado nuestra atención y parece tan importante, que nos es absolutamente imposible aprehender lo que el pensamiento (*es*) en verdad.

Hemos visto que el *dharmakaya* constituye el primer nivel de realización en el dzogchén. De hecho, en la primera de las prácticas del manngagdé o *upadesha*, que es el tekchö, el fruto no es otro que la correcta captación de la energía dang que corresponde a la manifestación del *dharmakaya*.²³⁴ Esta correcta captación de la energía dang implica que se ha superado la ilusión de que hay un sujeto mental separado de aquellos pensamientos que, cuando estaba manifiesto el error llamado *avidya* o marigpa, se percibían como objeto —y, por ende, que se han superado la aceptación de éstos, su rechazo y la indiferencia hacia ellos—. Y, en general, la captación correcta de la energía dang implica que se ha ido más allá de todas las ilusiones que surgían de la valorización-absolutización delusoria que nos hacía tomar los contenidos que expresaban los pensamientos como si fuesen absolutamente ciertos o falsos, como si correspondiesen exactamente o no a lo que interpretan, etc. De lo que se trata es de aprehender lo que el pensamiento (*es*) en verdad, con lo cual, en los primeros estadios de la práctica, lo que el pensamiento *nos dice* se libera por sí solo y no puede ya condicionarnos.

Una vez que el individuo ha desarrollado suficientemente su práctica de tekchö, puede emprender la práctica del töguel, la cual hace que el estado de rigpa o Verdad en el que aquél había aprendido a mantenerse durante la práctica de tekchö se vuelva mucho más estable, sostenido e incommovible, y permite que cualesquiera experiencias puedan manifestarse, no importa cuán potencialmente perturbadoras puedan ser, queden naturalmente integradas en dicho estado y, en consecuencia, no puedan conmoverlo. Manteniéndonos ininterrumpidamente en la condición de rigpa o Verdad en circunstancias específicas (que en el caso de la llamada «práctica de la noche» pueden incluir una absoluta oscuridad, así como ciertas visualizaciones específicas) se manifiesta la condición conocida como bardo de la *dharmata* o chöñi bardo,²³⁵ en la cual, a partir de la patencia sostenida del

²³⁴En tibetano, chöku (*chos-sku*).

²³⁵*Chos-nyid bar-do*. En este caso, el bardo o «estado intermedio» en cuestión, que por lo general se considera como uno de los tres bardos que tienen lugar entre la muerte y el renacimiento, se manifiesta sin que haya sobrevenido la muerte fisiológica o clínica del organismo (aunque, claro está, la manifestación misma del bardo en cuestión implica que ha tenido lugar una muerte ontológico-psicológica). El individuo entra al cuarto oscuro en vida, permanece fisiológicamente

estado primordial, emanan las visiones de la energía rölpa —las cuales deben presentarse como la manifestación de dicho estado, extendiendo y desarrollando su patencia, y no como algo externo capaz de interrumpirla—. Y, cada vez que, en vez de experimentar las visiones como manifestaciones de nuestro propio estado primordial, las aprehendamos dualísticamente, como algo separado de quien las percibe —que es como captamos los objetos de la energía tsel en la vigilia normal—, la mecánica propia de la energía rölpa en el bardo de la *dharmata* hará patente que se ha manifestado el error y nos forzará a superarlo y volver a captar correctamente las visiones de la energía rölpa, sin una ilusoria dualidad sujeto-objeto. Como hemos visto, esta captación correcta de la energía rölpa es lo que se conoce como *sambhogakaya*.²³⁶

Lo anterior va neutralizando la tendencia a aprehender dualísticamente las visiones de la energía rölpa; cuando dicha propensión se haya neutralizado suficientemente, tampoco en nuestra experiencia cotidiana normal de la energía tsel aprehenderemos ya dualísticamente nuestros objetos. Integrados así con la forma tsel de manifestación de la energía, nos encontraremos en un estado de indivisibilidad o yermé²³⁷ con respecto a ella. Aunque el término yermé se emplea también en el longdé, donde indica la indivisibilidad de los tres primeros da que constituye el cuarto da, aquí tiene un significado más específico, que es el de la indivisibilidad de la conciencia con respecto a la energía tsel. Por lo tanto, el término indica la superación del error que nos hacía experimentarnos como sujetos mentales separados del campo de energía y del ahora y, en consecuencia, la superación definitiva del *duhkha*. Esta captación correcta de la energía tsel es el *nirmanakaya*.²³⁸

Y cuando se lleva al töguel a sus últimas consecuencias y se obtiene la cuarta visión propia de esta práctica, una vez que el practicante haya completado la totalidad de sus actividades búdicas en el mundo y no le quede más por hacer en él, según el punto hasta el cual haya desarrollado la visión en cuestión, obtendrá, bien sea el llamado «cuerpo de luz»,²³⁹ bien sea la llamada «gran transferencia»²⁴⁰ —las cuales, como veremos luego, implican la disolución de la energía tsel de su organismo en la energía rölpa y la manifestación de un «cuerpo de luz».

El tekchö

En tanto que se manifiesten la valorización-absolutización delusoria y el dualismo que le es concomitante, todo pensamiento que surja estará acompañado de tensiones, las cuales serán mayores o menores según la intensidad de dicha valorización-absolutización delusoria. De hecho, lo que llamamos «pasiones» no es otra cosa que una mayor intensidad en la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de nuestros pensamientos, mientras que lo que consideramos como ausencia de pasiones no es otra cosa que una menor intensidad en la valorización-absolutización delusoria de los mismos. Inicialmente, la práctica del tekchö consiste en la ruptura instantánea de la valorización-absolutización delusoria y de las tensiones inherentes a ella (independientemente de que éstas sean fuertes

vivo y sin que se suspendan las funciones normales de su organismo durante la práctica, y sale igualmente vivo de la misma.

²³⁶En tibetano, longku (*longs-sku*) o longchö dzogpe ku (*longs-spyod rdzogs-pa'i sku*).

²³⁷*dByer-med*.

²³⁸En tibetano, tulku (*sprul-sku*) o tulpe ku (*sprul-pa'i sku*).

²³⁹Ökikú (*'od-kyi sku*); öphung (*'od-phung*).

²⁴⁰Powa chenpo (*'pho-ba chen-po*); powa chenpoi ku (*'pho-ba chen-po'i sku*).

e incómodas o sutiles y agradables), y la concomitante relajación total en el espacio primordial; a un nivel más avanzado, la misma consiste en permanecer en dicho espacio sin que se restablezca tensión alguna.

Como ha señalado Namkhai Norbu Rinpoché, «tek» significa «atado» o «haz» y, en general, transmite la idea de que algo está amarrado. Por ejemplo, en tibetano «leña» se dice «shing». ²⁴¹ En lenguaje corriente, si atamos un brazado de leña a fin de transportarlo, ese atado de leña se llama «shing-tek-wo». ²⁴² Un haz de hierba que se ha atado para llevarlo adonde se encuentran los animales se llama «dza-tek-wo». ²⁴³ Así, pues, «tek» forma parte de aquellos términos que indican un haz, un brazado o un manojo de objetos amarrados. Nuestra existencia también está como atada por nuestras tensiones, que surgen del dar excesivos valor, verdad e importancia a nuestros pensamientos y del consiguiente funcionamiento de la dualidad sujeto-objeto (la cual, como hemos visto, surge de la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección»). Si hemos desarrollado la capacidad de meditación necesaria para percibir correctamente nuestra propia condición, en cualquier momento de nuestras vidas en que no esté manifiesto el estado de rigpa o Verdad, si nos observamos nos daremos cuenta de que estamos tensos, de que en nuestro cuerpo hay muchas tensiones.

A su vez, «chö» quiere decir «cortar». Ahora bien, el sujeto mental no puede cortar intencionalmente la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y el dualismo, con las tensiones que les son inherentes, pues la intención y la acción de cortar son funciones de dicha valorización delusoria y dicho dualismo y, en tanto que funciones suyas, sólo pueden afirmarlos y mantenerlos —sosteniendo así las tensiones que ellos implican—. Lo que el sujeto mental puede hacer es aplicar las instrucciones de la práctica, las cuales, a su vez, pueden desencadenar una dinámica que *eventualmente* podría resultar en la disolución espontánea de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, así como de la resultante dualidad sujeto-objeto y las tensiones que le son concomitantes; ahora bien, por los motivos ya considerados, dicha disolución no puede ser *causada*, sino que tiene que tener lugar por sí misma, espontáneamente y en su propio momento. Es por esto que, como ha señalado Namkhai Norbu Rinpoché, ²⁴⁴ aunque literalmente el término «tekchö» significa «corte de la atadura», es más correcto traducirlo como «ruptura espontánea de la tensión». Si tenemos un brazado de leña amarrado por una cuerda o por un bejuco y se rompe la cuerda o el bejuco que lo ataba, de inmediato la leña queda totalmente relajada. Lo mismo sucede cuando la raíz de nuestras tensiones se rompe espontáneamente: de inmediato quedamos totalmente relajados en nuestra propia dimensión natural.

Si alguien nos dice «relájate», para intentarlo tenderemos a realizar un acto, lo cual es precisamente lo contrario de relajarse, que consiste en *dejar de realizar todo tipo de actos*: en dejar de tensar, en dejar de preocuparse, en dejar de dar excesivos valor, verdad e importancia a los contenidos de los pensamientos. Más aún, si sentimos que tenemos que relajarnos y, debido a lo que se acaba de señalar, somos incapaces de lograrlo, es probable que nos preocupemos por el hecho de que no podemos dejar de preocuparnos, lo cual

²⁴¹ *Shing*.

²⁴² *Shing-khregs-bo*.

²⁴³ *Dza-khregs-bo*.

²⁴⁴ Enseñanzas dictadas en Lhundrub Gar, Barlovento, Venezuela, en noviembre y diciembre de 1.996.

incrementará aún más nuestras tensiones.²⁴⁵ Por esto, en tanto que la mente (entendida como núcleo y fuente del error llamado *avidya* o marigpa) esté funcionando, no habrá forma de relajarnos totalmente.

Cuando se nos enseña la práctica de pacificación mental (*shamatha* o zhiné), aprendemos ciertos trucos que nos permiten evitar la dinámica que se describió en el párrafo anterior y, aplicándolos a medida que nos entrenamos, podemos llegar a obtener un cierto grado de relajación. Y también aplicando una serie de otras prácticas, incluyendo la entonación del canto *vajra*,²⁴⁶ es posible obtener un resultado similar. Ahora bien, aunque, por contraste con estados de mayor tensión, experimentemos la condición resultante como una gran relajación, lo que habremos obtenido será un estado en el cual las tensiones son mucho más suaves y sutiles, lo cual nos permite experimentarlas como algo placentero e incluso llegar a creer que hemos superado toda tensión. Podemos estar seguros, pues, de que no conoceremos la relajación *total y absoluta* hasta que vivencemos directamente el estado de rigpa o Verdad, ya que, como hemos visto, lo que oculta dicho estado es precisamente la valorización-absolutización delusoria de la totalidad de nuestros pensamientos, cuya manifestación misma genera tensiones que hacen imposible que en momento alguno se manifieste la relajación total.

Hemos visto repetidamente que la valorización-absolutización delusoria de los tres tipos de pensamientos que describe la enseñanza se encuentra en la raíz de la tensión; ahora bien, la forma en que esto tiene lugar merece una atención más detallada.

(1) La valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección» produce la ilusión de un sujeto mental absolutamente verdadero, valioso e importante, que parece ser distinto y separado de una serie de objetos igualmente verdaderos, valiosos e importantes, y quien tiene una actitud específica hacia estos últimos —la cual, estando basada en la ya mencionada ilusión de verdad, valor e importancia, en todo momento implica la manifestación de tensiones.

²⁴⁵En estas situaciones se puede activar un circuito de realimentación positiva o sistema autocatalítico: un sistema cuya dinámica se va haciendo cada vez más pronunciada a partir de su propia realimentación. Cabe señalar que los *upadesha* o *manngagdé* del *atiyana*-dzogchén contienen instrucciones efectivas para enfrentar tales situaciones.

El desarrollo del error hacia su reducción al absurdo en la crisis actual es también el resultado de una dinámica de este tipo, que conduce el error inexorablemente hacia su extremo lógico. Dicha dinámica es consecuencia de la constitución misma del cerebro humano, que tiene un hemisferio que procesa datos de manera analógica (asociado a lo que Freud llamó proceso primario) y un hemisferio que procesa datos de manera digital (asociado a lo que Freud llamó proceso secundario). Cfr. Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, 1993, Universidad de Los Andes.

²⁴⁶El Canto *Vajra* es un largo *mantra* o una especie de *dharani* existente sólo en la enseñanza dzogchén. El mismo aparece por vez primera en forma escrita en el *Ñimadang dawa khallorwa chenpoi guü* (*Nyi-ma-dang zla-ba kha-sbyor-ba chen-po'i rgyud*) o *Tantra de la gran fusión del sol y la luna*, aunque también constituye un *mantra* principal en el *Bardo tödröl* (*Bar-do thos-grol*), conocido en Occidente como *Libro tibetano de los muertos*. En su forma original, sus sílabas están escritas en lengua de *Öddiyana* (en tibetano Örguén: *O rgyan*), la cual es similar al sánscrito (aunque en ella los adjetivos van después de los sustantivos, cosa que, entre las lenguas de las regiones cercanas al Tibet, sólo sucede en el idioma persa, en el cual, sin embargo, es necesario agregar ciertos conectores entre el sustantivo y el adjetivo; cfr. Namkhai Norbu Rinpoché, *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*, aún sin publicar). Tradicionalmente se ha considerado que la lengua de *Öddiyana* es la lengua de las *dakini*.

Aunque acaba de decirse que el Canto *vajra* puede permitirnos obtener un cierto grado de relajación, lo ideal es cantarlo en el Estado de Contemplación, pues ello ayuda al practicante a integrar su vivencia del estado de rigpa o Verdad con las manifestaciones de la energía. Aunque el Canto *vajra* tiene un significado, el cual resume la totalidad de las enseñanzas del dzogchén, *en tanto que práctica* su significado no tiene importancia alguna, pues quien lo entona no debe concentrarse en el sentido de sus palabras, sino mantener el estado de Contemplación en la Presencia de su sonido. [Para una explicación del significado del Canto *vajra*, ver Norbu, Namkhai (1.992, compilado por Gina Perini), *The Song of the Vajra*. Conway, Mass., Dzogchen Community of America.]

(2) La valorización-absolutización delusoria de los pensamientos sutiles o intuitivos produce la ilusión de un mundo constituido por una pluralidad de sustancias absolutamente verdaderas, valiosas e importantes, las cuales pueden amenazar o beneficiar al individuo, quien se experimenta como una sustancia igualmente verdadera, valiosa e importante, y en consecuencia se preocupa por su suerte —lo cual, como es lógico, necesariamente implica tensiones.

(3) La valorización-absolutización delusoria de los pensamientos burdos o discursivos da lugar a nuestros errores conceptuales, que experimentamos como si fuesen verdades absolutas con un valor y una importancia desmesurados —lo cual implica la posibilidad de equivocarnos o de ser refutados por otros, perdiendo con ello nuestro prestigio e incluso la ideología de la cual derivamos una ilusoria seguridad, y, en consecuencia, produce tensiones.

La valorización-absolutización delusoria y en general el funcionamiento de cada uno de los tres mencionados tipos de pensamientos está basado en la del anterior, de modo que, en última instancia, es la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección» la que se encuentra en la base de toda tensión. De hecho, la tensión es concomitante con la ilusoria dualidad sujeto-objeto, ya que sólo puede haber tensión cuando dos entes aparentemente separados hacen fuerza en direcciones contrarias. Por ejemplo, cuando dos grupos de individuos *tiran* de una cuerda en direcciones contrarias, ésta se tensa, y lo mismo sucede con los antebrazos y las manos de dos individuos que pulsean cuando éstos los *empujan* en direcciones opuestas.

La relajación total sólo se manifiesta cuando se rompe instantáneamente la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y con ello se disuelven de manera igualmente instantánea, como plumas que caen al fuego, la ilusión de valor, verdad e importancia de nuestros pensamientos en general y, en particular, la ilusoria dualidad sujeto-objeto que dimanaba de la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección». Esto implica la ruptura de la «cuerda» constituida por las tensiones que nos mantenían «amarrados», y es lo que en el tekchö se designa como autoliberación: al rasgarse el tenso velo que ocultaba nuestra verdadera condición, se hace patente el estado de rigpa o Verdad, lo cual implica una relajación absoluta.

El tekchö, pues, no es otra cosa que la continuidad de la relajación total en el estado de Contemplación o de Presencia no-dual, y la disolución de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos cada vez que esta última se manifieste —con lo cual, como hemos visto, se rompen instantáneamente las tensiones inherentes a dicha valorización-absolutización delusoria—. Sucede que, aunque *en el tekchö se trabaja sobre todo con los pensamientos burdos o discursivos*, cada vez que se reconoce la verdadera esencia de un pensamiento, se disuelve la valorización-absolutización delusoria de la totalidad de los pensamientos —incluyendo la de la «triple proyección» que da lugar a la ilusión de una dualidad sujeto-objeto—. En consecuencia, vuelve a manifestarse la relajación absoluta que caracteriza el estado de Contemplación o Presencia no-dual —el cual, en tanto que superación de todo condicionamiento y de todo límite, constituye un estado de total libertad.

Puesto que la tensión es inherente al estado de la mente que corresponde al error humano básico (*avidya* o *marigpa*) que es imperativo superar, mientras que la Contemplación consiste en permanecer en el estado de Verdad en el cual la relajación es total, cuando alguien comienza a practicar cualquiera de las tres series del *atiyana-dzogchén* debe aprender a tomar conciencia de las tensiones que surjan en su organismo,

por más mínimas que sean, en el momento mismo en que surjan. Cuando aparece la más mínima tensión, ello significa que se ha manifestado el error llamado *avidya* o marigpa; en el contexto de la práctica que nos ocupa, en ese mismo instante se deben aplicar las instrucciones del tekchö a fin de recuperar el estado de Contemplación. Ahora bien, el hecho de que no notemos la presencia de tensión alguna no indicará necesariamente que nos encontremos en Contemplación, pues puede que tengamos tensiones que, siendo más sutiles que las habituales, no seamos capaces de reconocer como tales; de hecho, para encontrarnos en Contemplación tiene que haber una Presencia no-dual libre de toda distracción, embotamiento y obnubilación.²⁴⁷ Si estamos embotados, adormilados o distraídos, aunque nos sintamos relajados y no parezca haber dualidad alguna, no nos encontraremos en el estado de Contemplación. Y lo mismo sucede incluso en muchas ocasiones en las que sentimos que estamos alerta, pero en dicho estado de alerta se encuentran subyacentes la dualidad sujeto-objeto y la concomitante atención direccional.

Creo de la mayor importancia señalar que, como preparación para prácticas como la del tekchö, debemos desarrollar en la vida diaria una atención periférica, similar a la que normalmente tenemos de la persona que camina a nuestro lado, que sea capaz de detectar las más mínimas tensiones que surjan en nuestro organismo, y sobre todo en el centro del pecho a la altura del corazón. Con ello aprenderemos a reconocer la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y sabremos por experiencia propia cómo es que ella funciona y en qué consiste; del mismo modo, una vez que hayamos tenido acceso al estado de Contemplación, poseeremos una alarma natural que nos recordará aplicar las instrucciones del tekchö cada vez que se manifieste el error —la cual, cuando nuestra práctica esté más desarrollada, podrá incluso transformarse en un mecanismo automático de autoliberación.²⁴⁸

²⁴⁷Cuando, estando manifiesta la valorización-absolutización delusoria, nos encontremos muy relajados o, debido a una u otra causa, seamos incapaces de notar nuestras tensiones, nos será más difícil percatarnos de que hemos perdido el estado de Contemplación y en consecuencia aplicar las instrucciones del tekchö. Por ello, todo lo que ayude a hacer evidentes nuestras tensiones será de gran ayuda en la práctica del tekchö.

²⁴⁸Puesto que la actividad vibratoria que carga con aparente verdad, valor e importancia a nuestros conceptos parece surgir de, o estar concentrada en, la zona situada en el centro del pecho a la altura del corazón, es especialmente importante que, cuando se manifiesten tensiones y vibraciones en esa zona, nos demos cuenta de ello. Durante las sesiones de Contemplación, en particular, las tensiones que surgen en nuestras manos, en nuestros brazos, en nuestra cara y en otras partes del cuerpo pueden ser igualmente reveladoras. En general, en sesiones de práctica o en nuestra vida diaria, cualesquiera tensiones que podamos notar nos estarán indicando que debemos aplicar las instrucciones para la práctica del tekchö recibidas del maestro.

El problema es que las tensiones surgen precisamente cuando, sostenida por la valorización-absolutización delusoria, la atención del sujeto está dirigida hacia un objeto dado que es distinto de la tensión misma, y todo su interés está concentrado en aquél; puesto que sólo podemos estar conscientes de un objeto a la vez, y en el momento cuando surgen las tensiones ya estamos conscientes de un objeto distinto de ellas, no es fácil darse cuenta de que las mismas se han manifestado.

Si comparásemos el objeto de nuestra atención y de nuestro interés con un sendero por el que caminamos, el tipo de atención que nos permitiría darnos cuenta de que han surgido las tensiones sería como la conciencia periférica que tenemos de una persona que camina a nuestro lado. Y, sin embargo, sigue siendo difícil desarrollar este tipo de atención, pues ello sería como poder mantener la conciencia periférica de quien camina a nuestro lado precisamente en el momento cuando, tras un giro del camino, encontramos en el medio del mismo una serpiente en posición de ataque.

Ahora bien, lo que es tan peligroso como una serpiente venenosa no es el objeto directo de nuestra atención, sino la valorización-absolutización delusoria cuyo índice es las tensiones que aparecen en nuestro pecho y en la totalidad de nuestro organismo: es ella la que puede traernos todo tipo de problemas, y la que nos hace girar incesantemente en el *samsara*.

Lo anterior **no** debe hacernos pensar que, al captar una tensión, debemos objetivar el hecho de que hemos perdido la Contemplación y juzgarnos por ello, pues si lo hiciéramos, con ello crearíamos más tensión y nos alejaríamos aún más de la Contemplación. Aprendemos a tomar conciencia de la tensión en el instante mismo cuando ella se produce, *no para juzgarnos porque hayamos perdido el estado de Contemplación, sino a fin de aplicar inmediatamente la*

Si no hemos descubierto el estado de Contemplación o no hemos desarrollado la presencia necesaria para mantenerlo en nuestra vida diaria, no podremos decir que seamos practicantes de dzogchén, no importa cuántas respiraciones, visualizaciones y recitaciones de cánticos o mantras realicemos; aunque estas respiraciones, estas visualizaciones, estos cánticos y estos mantras pueden ser muy útiles a quienes hayan comprendido bien su sentido, los mismos no constituyen la práctica principal del *atiyana*-dzogchén y, por consiguiente, en el contexto de esta enseñanza tienen una importancia secundaria. Es igualmente cierto que, como ha señalado Namkhai Norbu Rinpoché, si uno **no** ha tenido acceso al estado de rigpa o Verdad, meditar no podrá ser otra cosa que aplicar la mente y desarrollarla —y, como hemos visto, la mente, con su dualidad sujeto-objeto, con la importancia que da a toda experiencia y con la limitación de la atención que le es inherente, es la causa misma del *samsara*—. Si hay un campo que no ha sido sembrado, aunque le echemos mucho abono y agua y lo trabajemos infatigablemente, en él no crecerá nada, pues no contendrá semillas que puedan germinar. Algo *en cierta medida* similar sucede con el estado de Verdad: si lo hemos descubierto, la Contemplación podrá dar sus frutos;²⁴⁹ si no lo hemos encontrado, todo lo que apliquemos será un trabajo de la mente, que no podrá darlos jamás. Es por esto que en el dzogchén se dice que, en tanto que no se haya accedido al estado de rigpa o Verdad, la meditación no es tan importante. Ella se vuelve importante cuando uno ha accedido al estado de rigpa o Verdad, pues entonces se transforma en la manera de permanecer en dicho estado, volviéndose Contemplación y haciendo posible que uno integre en esta última todos los fenómenos, de modo que nada pueda interrumpir su continuidad y, en consecuencia, ya no pueda hablarse ni de meditación ni de no-meditación.

En el tekchö (y también en el longdé) se habla de tres tipos principales de autoliberación. El primero es la autoliberación mirando el objeto o *cherdröl*:²⁵⁰ mirando directamente el pensamiento que está presente en un momento dado, se reConoce lo que ese pensamiento es en verdad, que es también lo que el sujeto mental que lo mira es en verdad.²⁵¹ Esto se ha comparado con el reconocimiento de un viejo amigo, pues lo que se

instrucción que nos permitirá retornar al estado en cuestión (lo cual se realizará cada vez de manera menos intencional y más espontánea, en términos de modos de autoliberación cada vez más «avanzados»).

En ningún caso deberá uno dirigir intencionalmente su atención al centro del pecho a la altura del corazón a fin de determinar si allí hay o no tensiones, pues el dirigir la atención de esta manera, en tanto que función de la valorización delusoria de los pensamientos y de la espuria dualidad sujeto-objeto que de ella dimana, produciría sus propias tensiones, que serían las que reconoceríamos cada vez que obrásemos de esta manera. Ahora bien, si con anterioridad nos hemos entrenado en la «atención periférica» de la que se ha estado hablando, una vez que hayamos tenido acceso al estado de Contemplación, sin necesidad de dirigir nuestra atención al centro del pecho, cuando en ese lugar y otros del organismo se manifiesten tensiones (pues se ha manifestado la valorización-absolutización delusoria), lo notaremos automáticamente y, en consecuencia, aplicaremos automáticamente las instrucciones del tekchö.

²⁴⁹Debemos tener en cuenta, no obstante, que el desarrollo del estado de rigpa o Verdad —o de la continuidad de éste en la Contemplación— no es como el germinar de unas semillas, pues no se trata de algo que tenga lugar en términos de la relación causa-efecto. El ejemplo es válido porque indica que, en quienes no hayan descubierto el estado de rigpa o Verdad, la meditación no podrá dar sus frutos; ahora bien, un mejor ejemplo para ilustrar el desarrollo de la Contemplación sería el de una apertura en una lona que ocultaba la luz del sol: mientras más se haga dicha apertura, mejor se verá el sol, pero éste no crecerá ni se desarrollará en modo alguno. La realización del dzogchén se compara con la manifestación, al salir del huevo, de un garuda plenamente desarrollado.

²⁵⁰*gCer-grol*.

²⁵¹En la práctica puede suceder que, en vez de reConocer el pensamiento presente, quedemos atrapados en la valorización-absolutización delusoria de un nuevo pensamiento que establece la previa existencia de un pensamiento o cadena de pensamientos. Confundir este nuevo pensamiento con el reConocimiento del anterior constituiría un grave error: lo que tenemos que reConocer es el pensamiento *actual* (sea acerca de un pensamiento pasado o de cualquier otra

reConoce es la propia esencia, el propio rostro original anterior a toda forma,²⁵² algo más íntimo y propio que el más íntimo de los amigos. Es de la mayor importancia subrayar el hecho de que dicho reConocimiento no es el reconocimiento dualista de un objeto en términos del contenido de un pensamiento, sino la superación misma de este tipo de reconocimiento.²⁵³ En otras palabras, de lo que se trata no es de reconocer intuitivamente que el pensamiento presente es en verdad el *dharmakaya*, o la verdadera condición o naturaleza primordial de toda la existencia, etc., ni tampoco en expresar este reconocimiento intuitivo en términos de pensamientos discursivos;²⁵⁴ de lo que se trata es de la desaparición instantánea del sujeto mental simultáneamente con el pensamiento o noema que constituye su objeto, y la concomitante manifestación instantánea del estado de rigpa o Verdad que, como hemos visto, implica una relajación total:²⁵⁵ puesto que la dualidad de un sujeto y un objeto desaparece instantáneamente junto con la importancia que generalmente damos a la experiencia, las tensiones que normalmente atan nuestra existencia se rompen en ese mismo momento, como la cuerda que, en el ejemplo antes citado, ataba el brazado de leña.

Luego tenemos la autoliberación por reacción espontánea o shardröl.²⁵⁶ Este tipo de autoliberación no tiene lugar a raíz de mirar el pensamiento que ya se encuentra establecido

cosa); si de veras tiene lugar su reConocimiento, dicho pensamiento se autoliberará en la plena manifestación de la verdadera condición de la base.

²⁵²En efecto, se trata de la forma correcta de aprehender la energía dang (*gdangs*), que es la manifestación intangible e invisible de la energía tukllé (*thugs-rje*), la cual es a su vez la materia prima de todas las estructuras, de todas las formas, de todos los entes. El modo de liberación ilustrado con la imagen de «reconocer a un viejo amigo» corresponde al término namtok ngoshepe drölwa (*rnam-rtog ngo-shes-pas grol-ba*).

²⁵³Es por esto que no escribo reconocimiento, sino reConocimiento: como ya se señaló en notas anteriores, en este término compuesto, el vocablo Conocimiento, escrito con mayúscula, tiene el sentido del término tibetano rigpa y su equivalente sánscrito *vidya*, que he estado traduciendo como «Verdad», y no el sentido del término «conocimiento», que —como señaló Paul Claudel y como ya se ha visto— implica la dualidad sujeto-objeto y, por lo tanto, el error llamado *avidya* o marigpa (no-Verdad).

²⁵⁴Como ya se ha visto, lo que F. F. Price, neorrealista inglés de la «escuela de Oxford», así como algunas corrientes de psicología, designan como «reconocimiento», es la comprensión de datos de los sentidos (visuales, auditivos, táctiles, gustativos u olfativos, pero en el caso del budismo habría que incluir también los datos del sexto sentido, que es el que aprehende los pensamientos) en términos de un pensamiento intuitivo, de modo que *sabemos* que lo que estamos viendo es un jarrón, que lo que estamos oyendo es *Las cuatro estaciones* de Vivaldi, etc., aunque no expresemos este conocimiento en términos de pensamientos discursivos (diciéndonos mentalmente, por ejemplo, «esto es un jarrón», «esto es *Las cuatro estaciones* de Vivaldi», etc.). Es frecuente que, inmediatamente después de reconocer algo en términos de pensamientos intuitivos, expresemos para nosotros mismos en términos de pensamientos discursivos lo que hemos reconocido; ahora bien, indiferentemente de que lo expresemos o no discursivamente, estaremos igualmente poseídos por el error o la delusión que el budismo llama *avidya* o marigpa.

El reConocimiento del pensamiento en la práctica de tekchö es precisamente la superación del reconocimiento en el sentido que se acaba de explicar: reConocer un pensamiento **no** es percibirlo en términos de un pensamiento intuitivo que lo interpreta como la verdadera condición o naturaleza primordial de toda la existencia, como el *dharmakaya*, ni nada semejante; en consecuencia, no hay nada que pueda expresarse luego en términos de pensamientos discursivos. Por el contrario, de lo que se trata es de la superación de todo tipo de reconocimiento en términos de pensamientos.

Ahora bien, esto no significa que sólo el reConocimiento sea una función de la sabiduría; tanto el reConocimiento como el reconocimiento son sabiduría en tanto que ambos implican algún grado de adecuación cognitiva o comprensión con respecto a la realidad (el cual es total en el caso del reConocimiento, y parcial y delusorio en el caso del reconocimiento) al nivel correspondiente a cada uno (samsárico y en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente en el caso del reconocimiento, y nirvánico en el caso del reConocimiento).

²⁵⁵Esto no significa que los fenómenos que constituyen el universo desaparezcan: lo que desaparece es la impresión de que ellos son algo distinto del sujeto y de que ellos son *intrínsecamente* este o aquel ente. Aunque los pensamientos más fáciles de reconocer son los pensamientos discursivos, con la práctica se hace posible reconocer y liberar también los pensamientos que, en la intuición sensible, forman parte de la percepción, e incluso las formas más sutiles de comprensión en términos de pensamientos (como la famosa «triple proyección»).

²⁵⁶*Shar-grol*.

como objeto a fin de aprehender lo que dicho objeto es en verdad (o sea, a fin de aprehender correctamente la energía dang y así volver a vivenciar el *dharmakaya* que previamente reConocimos en la Introducción directa), sino de algo menos intencional y más inmediato. Cuando el pensamiento está surgiendo y antes de que se haya establecido como objeto, hay un movimiento automático de la atención hacia su propia fuente —o, lo que es lo mismo, hacia donde parece comenzar a surgir el pensamiento— con lo cual instantáneamente dicho movimiento y dicha atención se disuelven simultáneamente con el pensamiento que se estaba estableciendo. En este caso no puede compararse la autoliberación con la ruptura de la cuerda que amarraba un brazo de leña, pues la cuerda constituida por la tensión inherente a la dualidad sujeto-objeto y al dar importancia a la experiencia, se rompe precisamente en el momento en el que estaba amarrándose. Quizás un mejor ejemplo sería el de un nudo diseñado para que se deshaga en el momento en el que se tire de la cuerda a fin de anudarlo más fuertemente. Se dice también que en este nivel nos liberamos como una serpiente que deshace espontáneamente el nudo que alguien había hecho con su cuerpo: el nudo se deshace naturalmente y no como resultado de una acción premeditada y autoconsciente.²⁵⁷

Por último, tenemos la autoliberación sin acción ni reacción, a medida que la experiencia va surgiendo, que es lo que se conoce como rangdröl:²⁵⁸ lo que surge se va liberando a medida que surge, como un dibujo hecho en el agua que desaparece a medida que se lo va dibujando. Aquí no se requiere ni una acción intencional del sujeto ni una reacción espontánea de éste. Lo que surge se libera por sí solo, sin que nadie tenga que liberarlo. La cuerda nunca comienza a amarrarse; a nivel del pensamiento o, lo que es lo mismo, de la energía dang, la vacuidad que constituye el aspecto katak de la base y las apariencias que constituyen su aspecto lhundrub se manifiestan coincidentemente. Somos como el espejo, que refleja lo que se presente sin que se adhiera a él ni deje en él huella alguna, de modo que lo reflejado se libera a medida que va apareciendo. Puesto que ya no hay un sujeto mental que pueda ser perjudicado por lo que surja, se dice que en este estadio las pasiones y todo lo que pueda surgir son como un ladrón en una casa vacía.²⁵⁹

El último de estos tres tipos de autoliberación constituye la forma más pura de este fenómeno y corresponde al estado mismo de realización. Ahora bien, cabe señalar que los

²⁵⁷El modo de liberación ilustrado con la imagen de «la serpiente que deshace espontáneamente el nudo que había sido hecho con su cuerpo» corresponde al término namtok rangui rangdröl (*rnam-rtog rang-gis rang-grol*).

²⁵⁸*Rang-grol*. Los distintos modos de autoliberación pueden muy bien explicarse en términos del grado de desarrollo del error antes de su autoliberación. Si no surge en absoluto el *samsara* porque todo se autolibera al surgir como un dibujo hecho en el agua, la autoliberación será del tipo rangdröl; si la autoliberación tiene lugar cuando la conciencia-de-la-base-de-todo o kunzhi namshé (*kun-gzhi rnam-shes*), ya en tanto que conciencia de las pasiones o ñongmongpachén ñiki namshé (*nyong-mongs-pa-can yid-kyi rnam-shes*), se manifiesta como conciencia del pensamiento, ella será del tipo shardröl; si la autoliberación tiene lugar cuando el pensamiento ya está establecido como objeto, ella será del tipo cherdröl. Puesto que el modo de autoliberación depende del grado de desarrollo del error y éste se desenvuelve de manera gradual y no por saltos, los tres modos de autoliberación son en verdad el resultado de la división de un continuo, y no algo algo tan estrictamente delimitado.

Con respecto a la forma de mirar el pensamiento, cabe señalar que en el modo cherdröl de autoliberación hay que mirar hacia el pensamiento que ya está establecido como objeto; en el modo shardröl lo que hay que mirar y el que mira están surgiendo coemergentemente en el momento cuando tiene lugar el automático mirar hacia lo que está surgiendo y la consiguiente autoliberación; en rangdröl no hay ni tan siquiera un incipiente mirar, pues quien mira no llega a surgir. «El que mira» es en cada caso el sujeto mental en tanto que presencia relativa que debe autoliberarse en la Presencia absoluta (para una explicación de estos conceptos, cfr. la última sección de la tercera parte de este libro, «En la práctica»).

²⁵⁹El modo de liberación ilustrado con la imagen de «ladrón en la casa vacía» corresponde al término namtok panme gnömedu drölwa (*rnam-rtog phan-med gnod-med-du grol-ba*).

tres tipos de autoliberación no son tres niveles claramente delineados que se sucedan los unos a los otros, de modo que para comenzar debamos necesariamente obtener el primer tipo durante un cierto período, después de un tiempo el segundo durante otra etapa y, finalmente, tarde o temprano, el tercero. Los tres pueden sucederse sin ningún orden aparente, aunque por lo general el primero en manifestarse y el que predomina al comienzo de la práctica es el que se conoce como *cherdröl* o «autoliberación mirando el objeto».

Quien lleva la práctica del *tekchö* hasta sus últimas consecuencias y obtiene la cuarta visión de este sendero, conocida como «disolución en la *dharmata*»,²⁶⁰ tendrá la realización que se conoce como «cuerpo arco iris», que consiste en la disolución del cuerpo

²⁶⁰Las cuatro visiones del *tekchö* son: (1) la vivencia directa de la *dharmata* o *chöñi* (*chos-nyid*); (2) el incremento de las experiencias; (3) la perfección de la gnosis o cognitividad intrínseca, y (4) la disolución en la *dharmata* o *chöñi* (*chos-nyid*). En *El cristal y la vía de la luz* el maestro Namkhai Norbu describe el proceso de esta manera:

«La primera de dichas Visiones se llama «la Visión de la *dharmata*» (o de la naturaleza de todos los fenómenos) y la segunda Visión consiste en un mayor desarrollo de la primera. En la tercera, la Visión en cuestión ha madurado, mientras que la cuarta es la consumación de la existencia.» [Norbu, Namkhai (inglés 1986; español parcialmente revisado y corregido 1996), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós.]

Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams pa*) describe de manera un poco más amplia las cuatro visiones del *tekchö* (*khregs-chod*):

«(1) El *karma* (virtuoso) acumulado previamente, la amabilidad del *guru* y habilidad en medios: cuando estas condiciones interdependientes se unen, se hace patente directamente la cognitividad autooriginada no-obstruida, libre y simple que no aprehende (lo que se manifiesta) al surgir. Ésta es la gran visión de la «aprehensión directa de la *dharmata*».

«(2) Si se tiene (una) confianza (vivencial) en que todo lo que se imputa sobre lo externo y lo interno es (en verdad) la *dharmata*, no importa qué surja, no habrá nada que rechazar o aceptar, modificar o transformar, pues todo se manifestará exclusivamente como expresión de la realización. Las circunstancias desfavorables están constituidas por el afirmar y el negar lo que se manifiesta interna y externamente; cuando (la mencionada confianza) aumente, uno será capaz de hacer de dichas circunstancias desfavorables el sendero. El surgir (del pensamiento y su reConocimiento como la *dharmata*) resultará en la liberación, mientras que el permanecer (en la patencia de la *dharmata*) resultará en gozo. Así surgirán las varias virtudes (que dimanan de la patencia) de la cognitividad intrínseca (y se) obtendrán experiencias, «ojos», presciencia, milagros y así sucesivamente. Esto es lo que se conoce como la visión del «incremento de las experiencias».

«(3) Al expandirse aún más la vivencia (de la *dharmata*), la cognitividad intrínseca (se manifestará como) claridad, vacuidad y gnosis primordial desnuda en la cual no hay torpor ni alborozo, vacilación ni superación de la vacilación. No (se sale ya de la) Contemplación, (pues ésta) es (ininterrumpida) como un río. Cuando se alcanza un grado tan extraordinario de virtudes, ello constituye el logro de la visión de la «perfección de la (patencia de la) cognitividad intrínseca».

«(4) Cuando uno jamás se mueve de ese estado, se ha liberado de la interpretación de las características de lo aprehendido en términos de (los contenidos de los) pensamientos y ha trascendido los objetos del apego, (los objetos que hay que) abandonar y los antidotos (a aplicar para eliminar errores), de modo que todo es simultáneamente perfecto y libre de aprehensiones deliberadas. (Entonces) el apego a los existentes externos e internos se agota: ésta es la realización de la «disolución en la *dharmata*». Luego, perfeccionando la (patencia de la) cognitividad intrínseca (a través de permanecer) en (esta) cuarta visión (y desarrollarla), los cuerpos-de-forma se disuelven en la *dharmata* y uno obtiene la liberación trascendiendo las apariencias vacías y sus aprehensiones. Ésta es la obtención de la permanencia de (la patencia del) estado primordial.»

[Longchén Rabllampa, *Dzogpa chenpo semñi nguelsó* (*rDzogs-pa chen-po sems-nyid ngal-gso*), 11a/4 traducido libremente al español a partir de la traducción inglesa que aparece en: Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbot), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), pp. 401-2. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications. Tulku Thöndup usa la edición del texto de Longchenpa producida por Dodrub Chen Rinpoché.]

Así, pues, en el *tekchö* (*khregs-chod*) se obtiene el cuerpo arco iris de cualquiera de las dos maneras en las que tiene lugar esta realización, que son: (1) la forma de morir de las *dakini*, y (2) la disolución en el espacio por medio de la integración de la talidad (*tathata, de-bzhin-nyid*) de la propia gnosis o cognitividad intrínseca en la esfera natural última o rangzhin chöki lling (*rang-bzhin chos-kyi dbyings*), tal como el espacio interno de una jarra se funde con el espacio exterior cuando la jarra se rompe.

Como ya vimos, también en el sistema del dorle zampa (*rdo-rje zam-pa*) o puente *vajra* del longdé (*klong-sde*) se manifiestan cuatro visiones, y la consolidación de la cuarta resulta en la obtención del cuerpo arco iris después de la muerte. De hecho, como se vio con anterioridad, una serie de eslabones sucesivos del dzogchén longdé (*rdzogs-chen klong-sde*) obtuvieron el cuerpo arco iris de la manera que se conoce como «la forma de morir de las *dakini*».

material (o sea, de energía tsel) después de la muerte (bien sea al estilo de las dakini, bien sea al estilo denominado «invisible como el espacio».²⁶¹ Cuando saben que van a morir, los practicantes o maestros que tienen la certeza de que obtendrán el cuerpo arco iris hacen que se los encierre en una carpa y que ésta se cosa por fuera, a fin de evitar que alguien pueda introducirse en ella e interferir con el proceso de disolución de los elementos. Los discípulos y los curiosos permanecen en los alrededores, donde por lo general se manifiestan numerosos arco iris, hasta que, al cabo de un período de unos siete días, se abre la carpa, en cuyo interior se encuentran las ropas, el pelo y las uñas del practicante. Esto se ilustra con la imagen de una serpiente que cambia de piel: las ropas que quedan son como la vieja piel de la serpiente, pero el cuerpo —a diferencia del caso de la serpiente que cambia de piel— se ha disuelto totalmente.²⁶² Además de las ropas, lo único que permanece en la dimensión material son las uñas y los cabellos, que son las únicas partes

²⁶¹Lligme Lingpa (*'Jigs-med gLing-pa*), *Íontén rinpochei dzöle, drebui thegpe guiacher drel namchen shingta (Yon-tan rin-po-che'i mdzod-las, 'bras-bu'i theg-pa'i rgya-ch'er 'grel rnam-mkhyen shing-rta*, 385a/5. Citado en Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbot), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 84. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications. (Este autor usa el texto publicado por Pema Thinle para Dodrub Chen Rinpoché, Imprenta Nacional de Sikkim, Gangtok, Sikkim, 1985.)

La forma de morir de las *dakini* se explica como la unión entre el cuerpo (que constituye la base de la cognitividad intrínseca) y la cognitividad intrínseca (que está basada en el cuerpo), e implica una disolución instantánea de los átomos del organismo en el espacio. Con ello la cognitividad basada en el cuerpo se disuelve en la esfera de lo increado, que no tiene base alguna, «como una flecha disparada por un hábil arquero».

La forma de morir «invisible como el espacio» se compara con la ruptura de un jarrón cerrado: (1) el cuerpo del individuo se compara con el jarrón; (2) el ying (*dbyings*: dimensión o espacio) interno, que es el espacio que el individuo experimenta como interno y que se encuentra asociado a la cognitividad que depende del organismo, se compara con el espacio interno del jarrón; (3) el ying (dimensión o espacio) externo, que es el espacio que el individuo aprehende como externo y que se encuentra asociado a la *dharmata* que no depende del organismo, se compara con el espacio externo al jarrón. Aquí la muerte resulta en la desintegración del cuerpo, lo cual se compara con la ruptura del jarrón. A raíz de dicha «ruptura» el espacio que con anterioridad había correspondido al interior del jarrón y el que había correspondido a su exterior —los cuales en verdad eran el mismo espacio— se hacen indistinguibles. En su libro sobre la práctica del tekchö (*khregs-chod*) en retiro de montaña, el *Richö*, Dudllom Rinpoché, Yigdral Íeshe Dorlle (*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje*) describe brevemente esta realización; cfr. Dudllom Rinpoché, *Richö lablla ñamlén martri go der llöpa drubpe chülén (Ri-chos bsLab-bya Nyams-len dMar-khrid go bder brJod-pa Grub-pa'i bCud-len)*; traducción oficial al inglés de Mathieu Ricard en base a las instrucciones de Tulku Thöndup y Dungse Thinle Norbu Rinpoché, 1979, *Extracting the Quintessence of Accomplishment* (Ögyan Kunsang Choekhorling, 54, Gandhi Road, Darjeeling, India). Existe también una traducción anterior realizada por Vajranatha que se publicó bajo el título *The Alchemy of Realization* (1978, Simhanada Publications, P.O. Box 906, Kathmandú, Nepal).

En cambio, en el töguel (*thod-rgal*), el ying externo correspondiente a la *dharmata* o *chöñi* (*chos-nyid*) se manifiesta como una masa de luz y el ying interno correspondiente a la *chittata*, *chitta eva* o *semñi* (*sems-nyid*) entendido como cognitividad que depende del organismo se funde en dicha masa de luz, con lo cual el organismo se transforma en una masa de luz y se obtiene el cuerpo de luz o la total transferencia (según hasta qué punto hayamos desarrollado la cuarta visión de dicha práctica).

²⁶²Los textos explican que el proceso de disolución del organismo en este caso consiste en una disminución progresiva de su tamaño que culmina en su desaparición total (con las excepciones ya consideradas de las uñas y el cabello). En el libro *El cristal y la vía de la luz* el maestro Namkhai Norbu ilustra esto con dos historias: la de la muerte de su tío el togdén Örguien Tendzin (*rtogs ldan O rgyan bsTan 'dzin*), y la de su maestro el rigdzin Changchub Dorlle (*Rig-'dzin Byang-chub rDo-rje*, 1826-1978) y la hija de éste.

En el caso del primero, un día el funcionario gubernamental tibetano que lo cuidaba llegó y encontró la casa cerrada; cuando logró entrar, encontró el cuerpo del Togdén en su cojín de meditación, pero encogido, de modo que su tamaño era como el del cuerpo de un niño pequeño. El funcionario fue a reportar el hecho pero, cuando regresó al lugar al cabo de unos días acompañado de altos funcionarios del gobierno local, el cuerpo del Togdén había desaparecido por completo; sólo su pelo y sus uñas estaban allí todavía.

A su vez, antes de morir, Changchub Dorlle y su hija pidieron que se los dejase encerrados en sus respectivas habitaciones durante siete días a partir del momento de su muerte. Ahora bien, desafortunadamente, se los molestó antes de que se cumpliera el plazo en cuestión y, cuando se abrieron sus habitaciones, se encontró que sus cuerpos se habían encogido hasta medir menos de un metro entre la coronilla y la punta de los pies: estaba claro que habían puesto fin a sus vidas en un cuerpo físico manifestando algún tipo de realización del cuerpo arco iris.

del organismo que no tienen sensibilidad y que crecen constantemente hacia afuera (en el caso de una muerte «normal», incluso después de ésta).

Como se ha señalado repetidamente, en una época era frecuente que, como fruto de su práctica de los métodos del dorlle zampa²⁶³ o puente *vajra*, los practicantes del longdé manifestasen el cuerpo arco iris (al estilo que se compara con la muerte de las dakini, como en el caso de Panguén Sanguê Gönpo —también conocido como Pang Mipham Gönpo—²⁶⁴ y varias generaciones de sus sucesores). Ahora bien, el error esencial llamado *avidya* o marigpa siguió desarrollándose a medida que avanzaba el evo, *kalpa* o ciclo temporal, y en un momento dado los practicantes del longdé no volvieron a manifestar el cuerpo arco iris, aunque el mismo siguió constituyendo un fruto relativamente frecuente entre los practicantes de los métodos del ñingthik —y en general entre los practicantes del tekchö— del manngagdé o *upadesha*. Incluso en el siglo XX, la manifestaron, entre otros: Lingsang Tashí Öser²⁶⁵ en 1935, Lodrö Guialtsén²⁶⁶ en 1937 y, frente a testigos de la administración china del Tíbet, quienes causaron gran conmoción entre sus superiores al comunicarles su testimonio, Sönam Namguiel de Ílún²⁶⁷ en 1952. Un tío de Namkhai Norbu Rinpoché, el togdén Örguien Tendzin,²⁶⁸ la alcanzó en plena Revolución Cultural (probablemente en la década de los 1970); ahora bien, quizás más relevante para el linaje del maestro Namkhai Norbu sea el hecho de que, entre quienes obtuvieron esta realización en tiempos relativamente recientes, se encuentre uno de sus abuelos espirituales: el gran Ñagla Pema Dudül,²⁶⁹ quien la demostró en 1872.

Cabe señalar que las explicaciones sobre el tekchö que se comunicaron en esta sección distan mucho de capacitar al individuo para emprender la práctica. A este fin, es indispensable haber accedido a la Introducción directa, no permanecer en la duda y haber recibido instrucción personalizada de parte de un maestro que posea un linaje del dzogchén *upadesha* o manngagdé.

El töguel

Aunque a menudo se ha traducido el vocablo töguel como «dar el salto», esta traducción conduce al error en la medida en que da la impresión de que la práctica que el término indica es una acción o un conjunto de acciones que el individuo realiza por medio de la intencionalidad de su mente dualista —cuando, en verdad, dicha práctica consiste en el desencadenamiento de un proceso espontáneo que no depende de las acciones del individuo y que erradica totalmente su mente, su intencionalidad y su conciencia dualista—. Quizás sea por ello que el maestro Namkhai Norbu ha preferido traducir diferentemente la palabra töguel²⁷⁰ y ha explicado que el sentido exacto del término es «tan pronto como se

²⁶³*rDo-rje zam-pa*.

²⁶⁴*sPang-rgan Sangs-rgyas mGon-po* (también conocido como *sPangs Mi-pham mGon-po*).

²⁶⁵*gLing-tshang bKra-shis 'Od-ser*.

²⁶⁶*bLo-gros rGyan-mtshan*.

²⁶⁷*bSod-nams rNam-rgyal de Yid-lhung* (lugar en la provincia de *Khams*).

²⁶⁸*rTogs-ldan O-rgyan bsTan-'dzin*.

²⁶⁹*Nyags-bla Pad-ma bDud-'dul*.

²⁷⁰Ocasionalmente, el maestro Namkhai Norbu ha traducido el término töguel (*thod-rgal*) como «superación de lo supremo».

está aquí, se está allá». En efecto, no cabe la menor duda de que el töguel y el ñangthik²⁷¹ constituyen las vías más directas para desarrollar el estado de rigpa o Verdad e integrar en él todos los fenómenos y todas las circunstancias de manera natural, sin esfuerzo alguno: la vía del dzogchén es un proceso de Iluminación constante y el töguel y el ñangthik son métodos de aceleración rápida que nos permiten movernos en muy poco tiempo desde un punto de la vía hasta otro punto mucho más avanzado.

En la práctica del manngagdé o *upadesha*, antes que nada es necesario desarrollar muy bien el tekchö, y las prácticas del töguel y del ñangthik no deben emprenderse en tanto que uno no haya desarrollado una elevada capacidad en la mencionada práctica. Del mismo modo, es indispensable que uno sea supervisado por un maestro realizado que posea todas las instrucciones y transmisiones, y que haya recibido el linaje de otro maestro de dzogchén, y así sucesivamente en una línea ininterrumpida de transmisión; entre otras cosas, un maestro así puede determinar cuándo estamos verdaderamente preparados para practicar el töguel y darnos entonces las instrucciones necesarias.

Lo anterior se debe al hecho de que el töguel y el ñangthik comprenden métodos que permiten mantener ininterrumpidamente el estado de Verdad en su expresión más patente, haciendo que de él surja toda una plétora de apariciones, visiones y manifestaciones luminosas de la forma rölpá de manifestación de la energía que parecen tan reales como el mundo «material», pero carecen de tangibilidad —las cuales pueden comprender, entre otras cosas, esferas luminosas o thiglés²⁷² y, si uno se ha entrenado suficientemente en las prácticas de visualización correspondientes, los cinco *dhyani* Budas y las deidades pacíficas y feroces—. ²⁷³ Puesto que estas fantásticas visiones parecen tan objetivas como las de

²⁷¹En la nota 9 a esta segunda parte del libro se hizo una breve referencia al sentido de los términos ñingthik (*snying-thig*) y ñangthik (*yang-thig*), y se vio que el primero contiene las enseñanzas más esenciales del dzogchén manngagdé o *upadesha*, y que la esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término «ñangthik» (*yang-thig*). Como se verá más adelante, las enseñanzas del ñingthik subrayan la indivisibilidad del tekchö y el töguel; siendo las enseñanzas del ñangthik la esencia más concentrada del ñingthik, ellas tienen esta misma característica. Sin embargo, los textos del ñingthik ponen el énfasis en el töguel, pues si el ñingthik es la esencia de la inseparabilidad del tekchö y el töguel, la esencia más concentrada de esta inseparabilidad tiene que subrayar lo más esencial, que es el töguel.

²⁷²*Thig-le*.

²⁷³Aunque en las enseñanzas por lo general se describe las visiones del töguel y el ñangthik como manifestaciones de la visión pura en las que se presentan las deidades pacíficas y feroces y así sucesivamente, en general las mismas pueden contener toda clase de apariencias, incluyendo a personas que uno ha conocido en su vida corriente, buenas o malas, dhármicas o no-dhármicas. El mismo Namkhai Norbu Rinpoché cuenta que una vez tuvo la visión de thiglés, no con los *Dhyani* Budas en su interior, sino con personas de su vida diaria. Si uno no se ha entrenado suficientemente en las prácticas de visualización propias del tantrismo y en particular en el zhitró (*zhi-khro*) en tanto que práctica de visualización, es mucho más probable que las visiones del töguel y el ñangthik comprendan imágenes que no correspondan a las que describen los textos.

Sin embargo, la *dinámica* que debe manifestarse en la práctica que nos interesa —y no sólo en el töguel y en el ñangthik, sino también en el ñingthik y en el manngagdé o *upadesha* en general— ha de corresponder a la que simbolizan las deidades pacíficas y feroces. Dicha dinámica no es otra que el zhitró (*zhi-khro*) en el sentido más genuino del término: no en tanto que visualización de las deidades pacíficas [*zhi (zhi)*] y feroces [*tro (khro)*], sino en el sentido de «rectificación de tendencias díscolas por dinámicas de su mismo signo»: la pasión-apego, que en sí misma es más suave que violenta, es rectificada por una dinámica «suave» o «*zhi (zhi)*», mientras que la tendencia a la irritación o a la molestia [*zhedang (zhe-sdang)*] es rectificada por una dinámica violenta, «*airada*» o «*tro (khro)*». Así, pues, aunque mucha gente imagina que el zhitró es únicamente una práctica tántrica en la cual uno se visualiza como un *Vajrasattva* inmenso, universal, en cuyo interior se encuentran gigantescas deidades pacíficas y feroces, así como *rigdzin (rig-'dzin)* o *vidyadhara*, en su sentido más profundo el zhitró es la esencia misma de todas las prácticas del dzogchén manngagdé o *upadesha* y como tal no depende de visualización alguna, pudiendo manifestarse sin que aparezcan imágenes de deidades pacíficas, feroces o gozosas. Para una explicación de lo anterior, cfr. Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*), *Longdrel (kLong-'grel)*, *Chogchui munpa thamché nampar selwa (Phyogs-bcu'i mun-pa thams-cad rnam-par sel-ba)*, p. 490. Paro (Bhután) 1975. Un fragmento de este texto fue traducido al inglés en Guenther, Herbert V. (1984), *Matrix of*

nuestra vida cotidiana, si no tenemos una capacidad suficiente de autoliberación, con toda seguridad su manifestación interrumpirá el estado de Contemplación y desarrollaremos un gran apego hacia las visiones agradables o que parezcan constituir signos de realización, y una gran aversión y un incontenible pavor hacia las que podamos tomar por demonios o que por una u otra razón nos parezcan aterradoras. En consecuencia, si las prácticas en cuestión se emprenden prematuramente, antes de haber desarrollado suficientemente el tekchö, o por algún motivo en el momento equivocado, el resultado no será la rápida neutralización de nuestras propensiones dualistas, sino, con toda probabilidad, una psicosis —o, por lo menos, la manifestación de serios obstáculos a nuestro desarrollo en el sendero—. En cambio, si nos encontramos preparados, en vez de distraernos, interrumpiendo el estado de rigpa o Verdad, las visiones en cuestión se manifestarán como parte de él y no harán otra cosa que ampliarlo, afirmarlo y expandirlo.²⁷⁴ Ello nos permitirá

Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought. Boulder y Londres, Shambhala. La mejor discusión práctica de este sentido del zhitró (a pesar de que en ella no se hace referencia al término en cuestión) es la que nos brinda Chöguam Trungpa Rinpoché en su Comentario al *Bardo Thödröl*; cfr. Trungpa, Chöguam y Francesca Fremantle, 1975, *The Tibetan Book of the Dead*, Berkeley y Londres, Shambhala. Hay traducción española: (traductor Juan Valmard), 1978, editorial Troquel, Buenos Aires, Argentina.

Con respecto a la citada obra de H. V. Guenther cabe hacer una advertencia. A pesar de que el profesor Guenther ha sido una mina de oro puro para todos los estudiantes y practicantes del budismo tibetano en general y del dzogchén en particular, quienes nos encontramos sumamente endeudados con él y lo respetamos profundamente, el libro en cuestión emplea términos de la filosofía de Heidegger para traducir los vocablos técnicos de la enseñanza dzogchén. Ahora bien, Heidegger no era un realizado del dzogchén, y no era ni tan siquiera un practicante de dicha disciplina (cuyo nombre quizás jamás llegó a escuchar o leer), sino un pensador enraizado en la tradición filosófica occidental en general y alemana en particular que produjo una ontología fenomenológica a partir de los fenómenos *que él mismo había experimentado*, los cuales *no incluían los que enfrentan los practicantes y realizados del dzogchén* y que se encuentran en la raíz de los distintos términos de este sistema. Incluso si Heidegger hubiese basado algunos de sus conceptos en sus lecturas de textos del budismo *mahayana* (sobre el uso de fuentes extremo orientales por parte de Heidegger, cfr. May, Reinhard, 1996, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work*; Londres, Routledge & Kegan Paul), y quizás incluso hubiese confundido experiencias suyas con las que son propias del budismo *ch'an* o *zen* y otros sistemas de pensamiento difundidos en el extremo Oriente, difícilmente sus lecturas habrían incluido literatura dzogchén.* Nadie puede desarrollar una fenomenología y todo un universo de conceptos que desborden las vivencias que él mismo ha tenido hacia el campo de vivencias de otros sobre las cuales ni siquiera ha leído (y desarrollarlos en base a la lectura de descripciones de otros hacen de vivencias que el autor mismo no ha tenido implicaría aceptar la existencia de algo que no se ha conocido, lo cual desbordaría el campo de lo fenomenológico hacia arenas metafísicas). Los notorios contrastes y contradicciones entre la filosofía de Heidegger en cualquiera de sus dos períodos principales y la enseñanza dzogchén se aprecian por sí solos sin necesidad de demostración alguna; sin embargo, debido a la existencia de libros como el del profesor Guenther, he tenido que tomarme el trabajo de hacer patentes en distintos escritos, en base a los textos del mismo Heidegger, algunos de dichos contrastes y contradicciones [y, en particular, de refutar la identificación guentheriana entre la base o *zhi* (*gzhi*) y el *das Sein* de Heidegger, entre otras extrapolaciones ilegítimas]. Cfr. mi *Individuo, sociedad, ecosistema* (1994, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes); un análisis más profundo aparecerá en *Los presocráticos y el Oriente* (en preparación). Mi ponencia en el Ier Congreso Iberoamericano de Filosofía, el cual tuvo lugar en agosto de 1998 en Cáceres y Madrid (España) versó sobre el asunto en cuestión, siendo *hasta ahora* el texto en el cual he considerado el problema más minuciosamente; cfr. Capriles, Elías (en publicación), «*Aletheia: Heráclito Vs. Heidegger*». En las *Memorias del Ier Congreso Iberoamericano de Filosofía*.

*Un libro de dzogchén que sería *físicamente posible* que Heidegger hubiese conocido es ese famoso texto de zhitró (*zhikhro*) que se conoce como *Bardo thödröl* o *Libro tibetano de los muertos*, que estuvo disponible en la edición inglesa de Evans-Wentz desde 1928, y el cual *quizás* podría haber influido sobre el texto de 1943 titulado «*Aletheia*», posterior al *Kehre* o «giro», en el cual Heidegger explica el fuego que, para Heráclito, habría constituido el *arché*, en términos del vocablo alemán *Lichtung* —el cual ha sido entendido tanto en el sentido de «claro» como en el de «aurora», pero que *podría* haber tenido su fuente en la «clara luz» a la que hace alusión el famoso libro de dzogchén—. Sería también *físicamente posible* que Heidegger hubiese leído el libro de dzogchén que Evans-Wentz publicó en 1954 como *Libro tibetano de la gran liberación*; ahora bien, ninguna de estas dos lecturas le habría permitido desarrollar todo un universo de conceptos que correspondiesen a los del dzogchén.

²⁷⁴En la práctica de la oscuridad, ciertas visualizaciones y la totalidad de las condiciones de la práctica permiten que el estado de Verdad que se había desarrollado y estabilizado en la práctica de tekchö se haga mucho más evidente, estable y sostenido. Dichas visualizaciones y condiciones permiten también que de dicho estado emanen las visiones de la energía rölpa, que aparecen como su manifestación, extendiéndolo y desarrollándolo, y no como algo externo capaz de

integrar todas nuestras percepciones en el estado de Contemplación, hasta que, a la larga, ninguna vivencia pueda perturbar dicho estado, pues toda experiencia, todo acto y todo movimiento se manifestará como una extensión y una manifestación del mismo.

Las prácticas concretas del töguel y el ñangthik que nos ofrece el dzogchén manngagdé o *upadesha* para desarrollar rápidamente la Contemplación que hayamos establecido en la práctica del tekchö e integrar todas las experiencias en ella, se dividen en «el töguel (o el ñangthik) del día» y «el töguel (o el ñangthik) de la noche». El primero comprende las prácticas que se realizan a la luz del día, mirando de ciertas maneras prescritas en la dirección en la que se encuentra el sol. El segundo no tiene lugar necesariamente de noche, pues lo que la noche representa es la oscuridad: el mismo comprende las prácticas que se realizan en sitios especiales en los que se ha producido una oscuridad absoluta (o, en algunos casos, casi absoluta).²⁷⁵ Es debido al hecho de que las prácticas más esenciales del ñangthik son las que se realizan en el retiro de la oscuridad, el cual es de la mayor importancia a fin de desarrollar rápida y efectivamente nuestra capacidad de Contemplación, que en general se considera la práctica del ñangthik como una práctica de la oscuridad.

Se dice que en el semdé debemos integrar todos los fenómenos en nuestro propio estado de rigpa o Verdad, mientras que en el töguel somos nosotros quienes debemos integrarnos con nuestras visiones.²⁷⁶ Esto se debe al hecho de que en el töguel nuestra propia potencialidad se manifiesta en la dimensión que normalmente experimentamos como si fuese externa con respecto a nosotros y que se conoce como ying²⁷⁷ (o espacio) externo, como una masa de luz (o una serie de vívidas visiones) en la cual «uno debe absorberse»: cada vez que surja un ilusorio sujeto mental que se experimente como separado de dicha masa de luz, el mismo tendrá que disolverse automáticamente, de modo que sólo quede la masa de luz. Si el ilusorio sujeto no se disuelve automáticamente, podría activarse la dinámica airada o feroz (trowo)²⁷⁸ —también conocida como thinle drakpo²⁷⁹— inherente a la forma rölpa de manifestación de la energía (y al bardo de la *dharmata* en el cual se manifiesta la forma de energía en cuestión), la cual forzará al sujeto aparentemente separado a disolverse cada vez que se manifieste, de modo que sólo quede la masa de luz —hasta que, finalmente, el organismo mismo del practicante se integre con la masa de luz (y/o las

interrumpirlo. Y cuando se manifieste la ilusión dualista e interrumpa dicho estado, la dinámica teleonómica que esta práctica cataliza hará que, tarde o temprano, la misma se manifieste como irritación o molestia [zhedang (*zhe-sdang*)], lo cual desencadenará la dinámica trowo (*khro-bo*) —ó sea, airada o feroz— de nuestra propia capacidad cognitiva, conocida como thinle drakpo (*phrin-las drag-po*), la cual forzará al sujeto aparentemente separado a disolverse cada vez que surja, neutralizando paulatinamente las propensiones a la irritación y, en general, a la experiencia dualista. En la medida en que dicho sujeto es función del semñi (*sems-nyid*) o cognitividad asociada al organismo, mientras que las visiones de la energía rölpa son manifestaciones del chöñi (*chos-nyid*) o *dharmata*, a la larga esto resultará en la integración del semñi en el chöñi.

²⁷⁵Para ciertos fines, se pueden dejar entrar en el cuarto oscuro finísimos rayos de luz que den en los ojos del practicante, quien debe mirar hacia la fuente de luz.

²⁷⁶Cfr. Norbu, Namkhai (compilado por Cheh-Ngee Goh y Brian Beresford, 1985), *Zer-Nga—The Five Principal Points. A Dzogchen Upadesha Practice*. Londres, Shang-Shung Editions. Hay traducción española (circulación restringida): Norbu, Namkhai (compilado por Cheh-Ngee Goh y Brian Beresford, 1985; traducción española de Yone Catalá, 1986), *Zer-Nga. Los cinco puntos principales. Una práctica del dzogchén upadesha*. Caracas, Comunidad Dzogchén.

²⁷⁷*dByings*. Este término, que traduce el vocablo sánscrito *dhatu*, tiene en este contexto el sentido de «espacio» o «dimensión», el cual puede ser de dos tipos: «interno», que indica lo que el individuo experimenta como encontrándose en su propio interior, y «externo», que indica lo que el individuo experimenta como encontrándose en un espacio externo a sí mismo.

²⁷⁸*Khro-bo*.

²⁷⁹*Phrin-las drag-po*.

visiones) que se manifiesta en el ying (o espacio) externo, y así aquél obtenga una de las modalidades del cuerpo de luz.

Ahora bien, ¿cómo se puede integrar el propio organismo con las visiones del ying (o espacio) externo hasta llegar finalmente a disolverse en ellas? Lo que, en términos de esta práctica, se designa como *semñi*,²⁸⁰ y que corresponde al ying (o espacio) interno del individuo, es la cognitividad *que depende del organismo material de éste*. Dicha cognitividad tiene que integrarse con el «chöñi»,²⁸¹ que no es otra cosa que la *dharmata*, la cual en este contexto corresponde al «ying externo» que se ha manifestado como la masa de luz y la cual no depende en sentido alguno del organismo; cuando esta integración de la cognitividad que depende del organismo con la masa de luz que se manifiesta en el espacio externo es total e irreversible, el organismo sensible impregnado de dicha cognitividad y del cual ella depende también se disuelve en la masa de luz, transformándose en un «cuerpo de luz». Como señala el maestro Namkhai Norbu, el hecho de que tanto el espacio interno como el externo se llamen «ying» (término que, como se señaló en las notas, traduce el término sánscrito *dhatu*) indica que desde el comienzo ambos espacios han tenido la misma naturaleza —la naturaleza única del espacio— y han sido indivisibles.²⁸²

La referencia que se hizo arriba al bardo de la *dharmata* o *chöñi* bardo²⁸³ se debe al hecho de que las visiones de la forma *rölpa* de manifestación de la energía se manifiestan en el bardo en cuestión (en el caso del *töguel*, está de más decir, ello sucede sin que se haya producido la muerte del individuo en el sentido fisiológico o clínico del término). A su vez, la referencia a una dinámica airada o feroz se debe al hecho de que la energía *rölpa*, que como hemos visto se ilustra con el ejemplo del espejo en el cual los reflejos no pueden encontrarse a una distancia de la capacidad reflectante, no permite que se mantenga por largo tiempo la ilusión de una distancia entre capacidad cognitiva y objetos conocidos; en consecuencia, cuando se manifiestan las visiones de la práctica como expresiones aparentemente «externas» de nuestro propio estado primordial y de esta manera surja el dualismo,

²⁸⁰*Sems-nyid*, que literalmente significa «naturaleza de la mente» y que he estado traduciendo como «cognitividad», pero que en el marco de las explicaciones de la disolución que resulta de la obtención y/o el agotamiento de la cuarta visión del *töguel*, del *tekchö* y del *dorlle zampa del longdé*, se entiende en el sentido de «cognitividad que depende del organismo físico».

²⁸¹*Chos-nyid*, que es la traducción del término sánscrito *dharmata*, el cual indica el espacio en el que se manifiestan todos los entes que aparecen como objeto y que todos los entes son, pero que en este contexto se entiende en el sentido específico de «espacio externo».

²⁸²Cfr. Norbu, Namkhai (inglés 1986; español parcialmente revisado y corregido 1996), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós.

Cabe recordar que, como se vio en una nota anterior, en el *töguel* (*thod-rgal*) el ying externo correspondiente a la *dharmata* o *chöñi* (*chos-nyid*) se manifiesta como una masa de luz y, en quienes han obtenido la cuarta visión, el ying interno correspondiente a la *chittata*, *chitta eva* o *semñi* (*sems-nyid*) entendido como cognitividad que depende del organismo se funde en dicha masa de luz —con lo cual el organismo se transforma en una masa de luz y se obtiene el cuerpo de luz o la total transferencia (según hasta qué punto hayamos desarrollado la cuarta visión de dicha práctica).

En cambio, como ya se vio, en el *tekchö* (*khregs-chod*) quienes obtienen la cuarta visión mueren de alguna de las dos maneras que resultan en la manifestación del cuerpo arco iris: bien sea la que se compara con la muerte de las *dakini*, bien sea la que se compara con el espacio [esta última es la que se ilustra con la ruptura de un jarrón cerrado: el cuerpo del individuo se compara con el jarrón, mientras que el ying externo e interno se parangonan con el espacio que se aprehende como interior (asociado a la cognitividad que depende del organismo), y con el espacio que se aprehende como exterior (asociado a la *dharmata* que no depende del mismo), respectivamente. En este caso la muerte resulta en la desintegración del cuerpo, lo cual a su vez se compara con la ruptura del jarrón cerrado que hace que el espacio interior y el espacio exterior al jarrón —los cuales en verdad eran el mismo espacio— se hagan indistinguibles]. Sin embargo, la desintegración del cuerpo sólido en la realización del cuerpo arco iris en cualquiera de sus dos modalidades no resulta en la manifestación de un «cuerpo de luz».

²⁸³*Chos-nyid bar-do*.

la dinámica inherente a la energía rölpa y al correspondiente bardo de la *dharmata* rectificará, de ser necesario por la fuerza, el error constituido por la valorización-absolutización delusoria de la «triple proyección» y la consiguiente ilusión de una brecha insuperable entre exterior e interior, sujeto y objeto, que nos hacía sentir que éramos un sujeto separado de las visiones. Así, pues, la dinámica trowo (airada o feroz) que se conoce como thinle drakpo fuerza al sujeto aparentemente separado a disolverse cada vez que surja —lo cual podría compararse con una integración del sujeto en las visiones de la forma rölpa del aspecto energía o tukllé de la base— y como consecuencia de esto se va neutralizando la propensión a experimentar dualísticamente esta forma de manifestación de la energía y se va estabilizando su aprehensión correcta.²⁸⁴ Puesto que el ilusorio sujeto mental está vinculado indisolublemente al semñi en tanto que cognitividad inherente al organismo, mientras que lo que aparece como objeto está asociado al chöñi (o sea, la *dharmata*), esta dinámica resulta en la integración del semñi en el chöñi a la que se hizo referencia arriba.

La dinámica implicada por la cualidad cual-espejo de la energía rölpa y el bardo de la *dharmata* resulta precisamente en la estabilización de la vivencia que hace patente que los «reflejos» no se encuentran a una distancia de la capacidad reflectante de aquél. En las palabras del maestro Namkhai Norbu:²⁸⁵

«Para emplear de nuevo la metáfora del espejo, esta realización del cuerpo de luz significa que uno ya no se encuentra en la condición de quien se refleja en un espejo y percibe dualísticamente su reflejo y en general la totalidad de lo reflejado, sino que se ha establecido en la condición del espejo mismo y su energía en su totalidad se ha manifestado como corresponde a la energía del espejo.»

La aprehensión correcta de la energía rölpa, de modo que la misma no parezca ser algo externo a un sujeto que la experimenta, es el *sambhogakaya*, segundo nivel de realización en el dzogchén; cuando esta condición de patencia de la indivisibilidad o yermé²⁸⁶ de la cognitividad del individuo con respecto a lo que ella conoce se mantiene también en las percepciones de la energía tsel, de modo que ésta se aprehende correctamente, sin que se manifieste la ilusoria dualidad sujeto-objeto, ello constituye el *nirmanakaya*, el cual, como vimos, es el tercero de los niveles de realización en el *atiyana*.

Ahora bien, el hecho de que las formas luminosas inmateriales que se manifiestan en la práctica sean fenómenos de la energía rölpa y el hecho de que la aprehensión correcta de la energía rölpa constituya el *sambhogakaya*, no deben hacernos pensar que el cuerpo de luz que se obtiene en el momento de la muerte cuando se ha accedido a la cuarta visión del

²⁸⁴En su libro *Matrix of Mystery* (Boulder, Shambhala Publications, 1984), Herbert V. Guenther describió éste proceso y otros que lo preceden como tipos de creod (*chreod*). Como se explicará detalladamente en una nota a la tercera parte de este libro (en particular a la sección sobre el *mandala*, al considerar la relación entre este último y la divina Comedia de Dante), la explicación de Guenther dista mucho de ser exacta. Cfr. también Capriles, Elías, 1993, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*, Mérida, Universidad de Los Andes, y Capriles, Elías, 1997, «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia», revista *Utopía y praxis latinoamericana*, con sede en la Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, Vol. 2, No. 2. (cabe señalar que en el proceso de publicación de este último trabajo alguien cometió un error y alteró totalmente el texto, de modo que gran parte del mismo no tiene sentido alguno, y además se eliminó un importante diagrama).

²⁸⁵Norbu, Namkhai (inglés 1986; español parcialmente revisado y corregido 1996), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós.

²⁸⁶*dByer-med*. Como se señaló con anterioridad, a pesar de que el término yermé se emplea también en el longdé, donde indica la indivisibilidad de los tres primeros da, que constituye el cuarto da, en este caso tiene un significado específico diferente, que es el de la indivisibilidad de la conciencia con respecto a la energía tsel. Por lo tanto, el término indica la superación del error que nos hacía experimentarnos como sujetos mentales separados del campo de energía y del ahora y, en consecuencia, la superación definitiva del *duhkha*.

töguel, o el cuerpo *vajra* de la total transferencia que se manifiesta cuando se lleva la cuarta visión hasta su límite, siendo también formas luminosas inmateriales, sean simplemente formas *sambhogakaya* que resultan de este nivel de realización. De hecho, las formas a nivel *sambhogakaya* que puede manifestar un individuo totalmente realizado no son autónomamente activas, mientras que el cuerpo *vajra* de la total transferencia sí lo es.²⁸⁷ También parece importante tener en cuenta que, como se acaba de ver, el cuerpo de luz y la total transferencia tienen lugar *después* de que, llevando a sus últimas consecuencias la aprehensión correcta de la energía *rölpä* que constituye el *sambhogakaya*, la realización se ha extendido al nivel *nirmanakaya*.

Por medio de esta práctica, nuestra visión se va desarrollando hasta volverse infinita. En ella se producen, sucesivamente, las cuatro visiones a las que se ha hecho referencia;²⁸⁸ si llevamos la «cuarta visión» del töguel hasta su culminación —o sea, si

²⁸⁷Cfr. Norbu, Namkhai (inglés 1986; español parcialmente revisado y corregido 1996), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós.

²⁸⁸A pesar de las diferencias manifiestas entre el proceso mediante el cual tienen lugar las cuatro visiones del töguel (*thod-rgal*), por una parte, y las del tekchö (*khregs-chod*) y el dorlle zampa (*rdo-rje zam-pa*) del longdé (*klong-sde*), por la otra, así como entre la naturaleza de las mismas y los respectivos frutos en los que resultan, el grado de analogía entre las unas y las otras es suficiente para permitir que la breve explicación de las cuatro visiones que Namkhai Norbu nos brinda en *El cristal y la vía de la luz* y que se citó al considerar las cuatro visiones del tekchö, sea igualmente aplicable a las del töguel:

«La primera de dichas visiones se llama «la visión de la *dharmata*» (o de la naturaleza de todos los fenómenos) y la segunda visión consiste en un mayor desarrollo de la primera. En la tercera, la visión en cuestión ha madurado, mientras que la cuarta es la consumación de la existencia.» [Norbu, Namkhai (inglés 1986; español parcialmente revisado y corregido 1996), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós.]

Ahora bien, puesto que es natural que el lector desee obtener una explicación más precisa de cada tipo de práctica y sus respectivos resultados, que permita apreciar las diferencias entre ellos, creo conveniente citar a continuación la breve explicación de las cuatro visiones o *namgwa zhi* (*snang-ba bzhi*) del töguel que nos brinda Longchén Rablampä en su *Ñike iangtig namkha longchén* (*gNyis-ka'i yang-tig nam-mkha' klong-chen*), 109b/2. Dicha descripción está estructurada en términos de los senderos (*marga* o *lam*) y estadios (*bhumi* o *sa*) del *sutrayana*, lo cual la hace particularmente valiosa porque muestra cómo en el *atiyana*-dzogchén, e incluso en el töguel (*thod-rgal*), se atraviesa la totalidad del sendero budista, en vez de comenzarse en el más alto nivel de realización de los *tantra* internos o algo semejante (idea que daría lugar a una incontenible arrogancia). Lo que sigue está basado en la traducción de la mencionada obra de Longchenpa que nos ofrece Tulku Thöndup (quien se basa en el la publicación que hizo del texto Llamiang Chentse en 1974):

«(1) Primero, en la (visión llamada) «(aprehensión) directa de la *dharmata*», o *chöñi ngönsum* (*chos-nyid mngon-gsum*), que es similar al sendero de acumulación, uno se libera naturalmente de los apegos al cuerpo, a los sentimientos y sensaciones, a la mente y a los fenómenos que se manifiestan como objeto [*tenpa ñerzhagzhi* (*dran-pa nyer-bzhag-bzhi*)]; las virtudes aumentan en uno y lo que es contrario a la virtud disminuye espontáneamente [*langdag pongwa zhi* (*yang-dag spong-ba bzhi*)], mientras que, perfeccionando las Contemplaciones, uno obtiene presciencia y (la capacidad de) milagros [*dzutrül kangzhi* (*rdzu-'phrul rkang-bzhi*)].

(2) Luego, en la (visión llamada) «incremento de las experiencias», o *ñamrang gongpel* (*nyams-srang gong-'phel*), que es similar al sendero de aplicación, uno obtiene las (cinco) facultades [*wangpó nga* (*dbang-po lnga*)]: fe, diligencia, Presencia, Contemplación y Sabiduría, y también obtiene los (cinco) grandes poderes, que... eliminan los aspectos de las pasiones. Uno no tiene ni piojos ni liendres y sus sueños son puros; el renacimiento en los reinos inferiores llega a su fin y las propias «palabras de verdad» se vuelven efectivas.

(3) Entonces, en los estadios inicial, medio y final de la visión (llamada) «perfección del estado de rigpa o Verdad», o *rigpa tsepeb* (*rig-pa tshad-phebs*), uno obtiene el resultado de los senderos de Visión y Contemplación (hasta el octavo *bhumi*); las visiones de tierras puras, las Contemplaciones, los milagros y así sucesivamente van aumentando y uno obtiene las virtudes de la naturaleza esencial [*kham* (*khams*)]. Las «siete ramas de la Iluminación» [*changchub ki lam ñenlag dün* (*byang-chub kyi lam yan-lag bdun*)] se perfeccionan en uno...

(4) Luego (uno obtiene) la visión (llamada) «cesación (en la) *dharmata*, o *chöñi zepa* (*chos-nyid zad-pa*). Puesto que en los «tres estadios o *bhumi* puros» (del octavo al décimo) la multitud de pasiones, (así como) los cuerpos burdos [de la energía *tse* (*rtsal*)] y las percepciones delusorias se agotan efectivamente, esta visión se llama la disolución. Ella constituye la gran gnosis intrínseca luminosa en la que la mente (en tanto que conciencia), las aprehensiones (en tanto que conciencia de los cinco sentidos) y los pensamientos sutiles y supersutiles [en tanto que conciencia de la base de todo o *kunzhi namshé* (*kun-gzhi rnam-shes*)] se disuelven. Uno obtiene control sobre la Sabiduría (libre de pensamientos valori-

llegamos hasta el límite mismo del cuarto y último nivel de desarrollo de la visión— nuestra percepción se agotará, pues nos habremos reintegrado totalmente en la masa de luz; como consecuencia de ello, nuestra existencia se agotará y obtendremos el cuerpo de luz en vida, ante la mirada de otros, como sucedió en el caso de los supremos maestros Padmasambhava y Vimalamitra, y también en los del discípulo de este último, Ñang Tingdzin Zangpó,²⁸⁹ y del gran yogui de los siglos XI y XII d. C. Chetsun Sengue Wangchuk.²⁹⁰ Esto es lo que se conoce como la «total transferencia» o phowa chenpo.²⁹¹

zados delusoriamente), tierras puras, el cuerpo ilusorio de la gnosis primordial y los elementos virtuosos (de las actividades Iluminadas).»

Creo conveniente advertir que, en el texto que se acaba de citar, Longchenpa explica el sendero del töguel en términos de los diez *bhumi* comprendidos en la vía de renuncia, y presenta la máxima realización del töguel como la obtención del décimo *bhumi* del *mahayana* —lo cual contrasta con la forma de explicar que he adoptado en este libro, que resalta las diferencias entre las distintas vías—. Como hemos visto, para practicar el *manngagdé* o *upadesha* es indispensable haber obtenido la Introducción directa, en la cual se vivencia lo mismo que en la cuarta potenciación de los *tantra* internos. Puesto que, como hemos visto, el *atiyana*-dzogchén no es una vía gradual, esto no significa que uno se encuentre ya en el decimotercer *bhumi* (al que correspondería dicha vivencia en el *vajrayana*); sin embargo, tampoco sería lógico pensar que será más adelante, cuando practique el töguel y obtenga sucesivamente las dos primeras visiones de dicha práctica, que el individuo obtendrá, respectivamente, las realizaciones que corresponden a los senderos de acumulación y aplicación del *mahayana*. De manera similar, tampoco tendría sentido pensar que será sólo cuando obtenga la tercera visión del töguel, que el individuo habrá vivenciado la verdad absoluta del *mahayana*, o que obtener la realización de la cuarta visión del töguel sea lo mismo que alcanzar el décimo *bhumi* del *mahayana*. Lo que sucede es que en el *atiyana*-dzogchén hay un estadio o *bhumi* único y no tiene lugar un verdadero recorrido gradual por los senderos y estadios: desde el comienzo mismo ya se está más allá (y en un sentido más acá) de todos los senderos y los estadios. Y, sin embargo, en un nivel sucede lo que dice Longchenpa, pues en el *atiyana*-dzogchén uno va adquiriendo progresivamente las cualidades y virtudes que en el *mahayana* surgirían en cada uno de los respectivos senderos y estadios.

El hecho de que en ocasiones los maestros expliquen de la manera como lo hizo Longchenpa puede deberse a que se proponen mostrar que el *atiyana* no es una vía divorciada de las virtudes, pues su práctica resulta en la manifestación espontánea de las cualidades del *mahayana*; a que se proponen llegarle a practicantes que están excesivamente condicionados por el *sutrayana*, o a que intentan disipar la arrogancia de quienes se aferran a la ilusión de ser superiores a todos los demás practicantes por el mero hecho de seguir la vía del *atiyana*. En todo caso, es cierto que, aunque en un sentido en el *atiyana*-dzogchén hay un *bhumi* único, en otro sentido en él se atraviesan rápidamente todos los senderos y los estadios o *bhumi* hasta alcanzar el *bhumi* decimosexto, que constituye el fruto final del *atiyana*-dzogchén y que es inalcanzable por cualquier otra vía. [Tal como, en el texto citado, Longchenpa explicó al dzogchén en términos de los *bhumi* del *mahayana*, en otras obras se lo ha explicado en términos de los trece *bhumi* del *mahayoga*; en particular, esto es lo que hace nada menos que Padmasambhava en su *Manngag tawe trengwa* (*Man-ngag lTa-ba'i Phreng-ba*), en el cual presenta el dzogchén como el fruto de la práctica del *mahayoga* —con lo cual pareciera que el dzogchén tuviese un alcance incluso menor que el *amuyoga*, pues en este último se puede obtener incluso el decimocuarto *bhumi*, que no se contempla en el *Manngag tawe trengwa*.—]

²⁸⁹Nyang Ting-'dzin bZang-po. Como se vio en una nota a la primera parte del libro, Ñang Tingdzin Zangpó fue el discípulo de Vimalamitra al que éste confió la tradición oral del Vima Ñingthik (*Bi-ma'i snying-thig*) y a quien confió los *tantra* explicativos de esta misma tradición —quien, a su vez, ocultó estos últimos en el templo Zhwe Lhakang que él mismo construyó en Uru—. Este maestro confió la tradición oral del sistema en cuestión a su discípulo Dro Rinchenwar (*'Bro Rin-chen-'bar*) y finalmente demostró la total transferencia.

²⁹⁰*Che-btsun Seng-ge dBang-phyug*. Como también se vio en una nota a la primera parte del libro, Chetsun Sengue Wangchuk es un eslabón en el mismo linaje que Ñang Tingdzin Zangpó, que es el del Vima Ñingthik transmitido por Vimalamitra. Viendo que no estaban dadas las condiciones para entregar a alguno de sus discípulos el texto raíz del Vima Ñingthik, Vimalamitra lo ocultó como terma (*gter-ma*) y le transmitió a Ñang Tingdzin Zangpó (*Myang Ting-'dzin bZang-po*) los *tantra* explicativos y la tradición oral. Este último ocultó los *tantra* explicativos en el templo de Zhwe que él mismo erigió en Uru y le comunicó la tradición oral a su discípulo Dro Rinchenwar (*'Bro Rin-chen-'bar*). Dro Rinchenwar le transmitió la tradición oral a Be Lodrö Wangchuk (*sBas bLo-gros dBang-phyug*), quien a su vez se la comunicó a Dangma Lunguiel (*lDang-ma Lhun-rgyal*) el mayor. Dangma Lunguiel el mayor reveló los *tantra* explicativos ocultados por Ñang Tingdzin Zangpó en Uru y se los transmitió, junto con la instrucción oral, al gran Chetsun Sengue Wangchuk. Este último, a raíz de haberse encontrado directamente con el cuerpo *vajra* de Vimalamitra, recibió de él directamente las enseñanzas del ñingthik y luego reveló el texto raíz que éste había ocultado en Chimphu. Finalmente, a la edad de ciento veinte y cinco años, Chetsun Sengue Wangchuk demostró la total transferencia o phowa chenpo (*'pho-ba chen-po*).

²⁹¹*Pho-ba chen-po*. El «cuerpo de luz» de la total transferencia se conoce también como «cuerpo *vajra*» o dorllekú (*rdo-rje'i sku*); es por esto que se habla del cuerpo *vajra* de Padmasambhava o del cuerpo *vajra* de Vimalamitra.

En caso de que hayamos alcanzado la cuarta visión pero no hayamos podido desarrollarla hasta el final, obtendremos el cuerpo de luz (öpfung²⁹² u ökikú²⁹³) después de la muerte — como sucedió, entre otros, en el caso de Garab Dorlle, su discípulo directo Mañjushrimitra, Shri Simha, Jñanasutra y el traductor Vairotsana.

El maestro que ha obtenido la total transferencia, pasa al plano de la energía rölpa sin experimentar la muerte y puede seguir transmitiendo enseñanzas a los practicantes avanzados que tienen la capacidad de entrar en contacto con el plano en el que se está manifestando. En cambio, quienes obtienen cualquiera de las otras realizaciones que implican la disolución del organismo material (los practicantes del töguel que obtienen el cuerpo de luz más no la total transferencia, y los practicantes del tekchö y del longdé que alcanzan el cuerpo arco iris) *sí* tienen que experimentar la muerte, y es sólo *después* de la misma que consiguen la disolución del cuerpo de la manera que les corresponde. Finalmente, quienes obtienen el cuerpo arco iris que resulta de la práctica del tekchö y que (con anterioridad) resultaba de la práctica del longdé logran la disolución del cuerpo material después de la muerte, pero no obtienen un cuerpo de luz.

Lo anterior no significa que el practicante de dzogchén desee poner fin a su vida antes de que llegue el momento natural de su muerte. Es sólo cuando de todas maneras su vida llegaría a su fin, pues ha culminado la totalidad de sus actividades búdicas en el mundo y no le queda más por hacer en él, que obtendrá la forma de disolución del organismo que corresponda al tipo de práctica que esté realizando y al nivel de realización que haya alcanzado en su práctica.

Ahora bien, como ya se ha dicho, para desarrollar algo antes que nada hay que tener aquello que uno se propone desarrollar, que en este caso es el estado de Contemplación. Éste es el mismo en las tres series del *atiyana*-dzogchén, pero la vía por medio de la cual se lo establece y desarrolla en el manngagdé o *upadesha* es la más rápida y directa; de hecho, ella nos permite neutralizar las propensiones del error y en consecuencia agotar el *samsara* en menor tiempo y hasta un grado mucho más avanzado que la práctica del semdé, por medio de la cual no se obtiene forma alguna del cuerpo arco iris o del cuerpo de luz. A su vez, el longdé puede considerarse como una vía intermedia, pues, aunque por medio de su práctica muchos practicantes del pasado alcanzaron el cuerpo arco iris, en nuestra época la vía por excelencia para obtener las supremas formas de realización que implican la disolución del cuerpo de energía tsel es la constituida por los dos niveles sucesivos de práctica del manngagdé o *upadesha*: el tekchö como vía para obtener el cuerpo arco iris y el töguel como vía para obtener el cuerpo de luz y la total transferencia.²⁹⁴

²⁹² 'Od-phung.

²⁹³ 'Od-kyi sku.

²⁹⁴ Los *tantra* del *atiyana*-dzogchén hacen una clasificación todavía más precisa de los niveles de realización resultantes de la práctica del manngagdé o *upadesha* que implican la disolución del organismo y describen cuatro formas de dicha disolución. Según el *Ñida Kallor guiü (Nyi-zla kha-sbyor rgyud)* o *Ñima dang dawa khallorwa chenpo sangwe guiü (Nyi-ma dang zla-ba kha-sbyor-ba ch'en-po gsang-ba'i rgyud)*, el *Tantra de la gran fusión del sol y la luna*, 213a/2 [citado en Tulku Thöndup, a cargo de Harold Talbot, 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 83. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications], las cuatro formas en cuestión son:

(1) Dos formas del cuerpo arco iris, que pueden resultar de la práctica del tekchö en el manngagdé o *upadesha* y que son: (a) forma de morir de las *dakini*, y (b) la que es invisible como el espacio. Fue de la primera de dichas maneras —o sea, «como las *dakini*»— que murieron Panguén Sangué Gönpo (*sPang-rgan Sangs-rgyas mGon-po*) o Pang Mipham Gönpo (*sPangs Mi-pham mGon-po*) y varios de sus sucesores como resultado de la práctica del longdé.

(2) Dos formas del cuerpo de luz, que resultan de la práctica del töguel y del ñangthik en el manngagdé o *upadesha*, y que son: (c) la que se consume a sí misma como un fuego y que corresponde al cuerpo de luz propiamente dicho, y (d) la forma de morir de los *vidyadhara*, que corresponde a la gran transferencia o *phowa chenpo (pho-ba chen-*

En todo caso, la vía del *atiyana*-dzogchén comienza donde termina la de los *tantra* internos —con la patencia del estado de rigpa o Verdad que constituye el fruto de éstos— y, como acabamos de ver, conduce a niveles de realización inimaginables en ninguna otra vía. En todas las series del *atiyana* el estado de Verdad se Introduce por medios propiamente dzogchén, y cada una de ellas tiene sus métodos para desarrollarlo; en particular, por medio de la práctica del manngagdé o *upadesha*, en poco tiempo se puede integrar en dicho estado todas las apariencias.

A pesar de la identidad entre el estado de la Introducción directa y el fruto de los *tantra* internos, obtener dicha Introducción no implica haberse establecido en uno de los estadios o *bhumi* más elevados. En el *atiyana*, la concepción de un *bhumi* único no da pie para ideas de «inferior» y «superior», y la explicación alternativa de un desarrollo a través de múltiples *bhumi* no postula un recorrido de la vía a partir de uno de los últimos *bhumi*, sino un rapidísimo y poco delimitado tránsito por *todos* los senderos (*marga*, *lam*) y estadios (*bhumi*, *sa*) que permite establecerse en un tiempo muy corto en el más alto nivel de realización. Si se pasa esto por alto, el practicante que tenga un atisbo de la condición primordial y luego vuelva a experimentar el *samsara*, o que haya accedido a la práctica del tekchö pero todavía experimente una separación entre un estadio de Contemplación o ñamshak y uno de postContemplación o llethob, podría caer en las garras del *Devaputra Mara* (demonio del orgullo espiritual) y además inducir a otros a la confusión.

A su vez, la afirmación según la cual sólo se puede practicar el töguel cuando uno tiene un tekchö suficientemente desarrollado no implica que los dos «niveles» de práctica del manngagdé o *upadesha* sean intrínsecamente distintos y separados. Los textos del ñingthik subrayan la indivisibilidad del tekchö y el töguel, y en general quien emprende la práctica del tekchö en condiciones favorables al despertar espontáneo de la luminosidad puede tener espontáneamente experiencias de töguel —a tal grado como para que los dos niveles de práctica del manngagdé se entremezclen y no sea posible distinguir estrictamente el uno del otro—. ²⁹⁵ De hecho, podría muy bien decirse que el töguel y el ñangthik no son

po) y resulta en un cuerpo de luz visible para otros seres a fin de guiarlos hacia el *dharma*. Lligme Lingpa señala que ésta fue la forma como murió en Oig Chikong (*'O-yug Phyi-gong*) el gran yogui de los siglos XI-XII d.C. Chetsun Sengue Wangchuk (*IChe-bTshun Seng-Ge dBang-Phyug*), cuyo cuerpo mortal se disolvió en luz con acompañamiento de luces y sonidos en el cielo. Como se señaló en una nota anterior, el cuerpo de luz que se obtiene como fruto de esta última realización es el que se conoce como cuerpo *vajra* o dorllekú (*rdor-rje'i sku*), que es el tipo de cuerpo que tienen, por ejemplo, Padmasambhava y Vimalamitra, el cual les permite volver a manifestarse siempre que las condiciones estén dadas para ello.

Lligme Lingpa (*'Jigs-med gLing-pa*) explicó en detalle estas cuatro formas de morir propias del *atiyana*-dzogchén en su *Íntén rinpochei dzöle, drebui thegpe guiacher drel namchen shingta* (*Yon-tan rin-po-che'i mdzod-las, 'bras-bu'i theg-pa'i rgya-ch'er 'grel rnam-mkhyen shing-rta*), 385a/5. Un pequeño fragmento de este texto se cita en Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbott), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 84. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications. El autor usa el texto publicado por Pema Thinle para Dodrub Chen Rinpoché, Imprenta Nacional de Sikkim, Gangtok, Sikkim, 1985.

²⁹⁵A este respecto, el propio Longchén Rabllampa escribió:

«Las apariencias de la claridad constituyen la gnosis primordial del töguel, mientras que la calma espontánea que abarca la manifestación y su disolución es la vacuidad natural del tekchö. El aspecto de cesación de la mente es el tekchö, mientras que la claridad que surge por sí misma es el töguel. La unión de ambos, que corresponde a la gnosis intrínseca automanifiesta, constituye la vía secreta del ñingthik... Quienes se aferran a la separación entre el tekchö y el töguel y practican en base a ella, son como un ciego examinando formas, o como burros que no han aprehendido la esfera única, la gnosis primordial. (Por medio de la vía del ñingthik, al final) uno perfecciona las cuatro visiones... y se establece en la vivencia de la naturaleza primordial» [Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams pa*), *Töguelgui ñangüig namkha longsel* (*Thod-rgal gyi yang-yig nam-mkha' klong-gsal*), 102a/1. Versión libre basada en la traducción que nos brinda Tulku Thöndup (basada a su vez en el texto publicado por Lama Sherab Guialtsén). Cfr. Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbott), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 403. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications.]

más que formas de potenciar el tekchö por medio de la activación de la luminosidad, pues ésta acentúa en alto grado la tendencia a la irritación o a la molestia que se conoce como zhedang,²⁹⁶ haciéndonos reaccionar de maneras que exacerban nuestras tensiones, lo cual cataliza el proceso de autoliberación propio del tekchö o «ruptura espontánea de la tensión»:²⁹⁷ es por esto que no se debe abordar el töguel hasta que no se haya obtenido la necesaria capacidad de autoliberación por medio de la práctica del tekchö. Además, si en el ying externo no se ha manifestado la «masa de luz», la cognitividad asociada a nuestro organismo no podrá integrarse en ella y por ende tampoco podrá hacerlo nuestro cuerpo — lo cual significará que podremos obtener el cuerpo arco iris mas no así el cuerpo de luz ni la total transferencia—.²⁹⁸ En resumen, incluso si nuestra práctica está basada en la indivisibilidad del tekchö y el töguel, en un cierto momento tendremos que aplicar los métodos propios del töguel o el ñangthik a fin de llevar la realización que ya hayamos alcanzado hasta su extremo y últimas consecuencias.

Por último, no debemos pensar que el hecho de que no se obtenga uno de los tipos de realización que implican la disolución del organismo material implica que no se ha alcanzado la realización final del dzogchén. Muchos maestros tienen la vocación de seguir comunicando la enseñanza y, aunque por medio del cuerpo de luz también se puede seguir haciéndolo, es frecuente que se prefiera hacerlo en el plano material a fin de poder guiar de manera efectiva y directa a todo tipo de seres y no sólo a los que tienen ya un alto grado de realización. Del mismo modo, quienes tienen la vocación de guiar a todo tipo de seres a menudo tienen muchos alumnos, y este hecho hace muy difícil la disolución del cuerpo material en cualquiera de sus formas (en parte porque las violaciones del *samaya* o compromiso del *vajrayana* o del *atiyana* por parte de los discípulos se transforman en un obstáculo a este fin). Además, hay una serie de otras razones por las cuales quienes tienen la realización necesaria para disolver el cuerpo en el momento de la muerte a menudo no lo

Cabe recordar que, como se señaló en la nota 9 a esta segunda parte del libro y luego se repitió en una nota posterior, el ñingthik (*snying-thig*) contiene las enseñanzas más esenciales del dzogchén manngagdé o *upadesha*, y la esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término «ñangthik» (*yang-thig*). Como se acaba de repetir una vez más en términos de la cita de Longchenpa, las enseñanzas del ñingthik subrayan la indivisibilidad del tekchö y el töguel; siendo las enseñanzas del ñangthik la esencia más concentrada del ñingthik, ellas tienen esta misma característica. Sin embargo, los textos del ñangthik ponen el énfasis especialmente en el töguel, pues si el ñingthik es la esencia de la inseparabilidad del tekchö y el töguel, la esencia más concentrada de esta inseparabilidad tiene que subrayar lo más esencial, que es el töguel.

De hecho, el mismo Longchenpa nos dice en otra de sus obras que si practicamos únicamente el tekchö y no aplicamos el töguel no obtendremos ni el cuerpo de luz ni la gran transferencia. Es por esto que aunque el ñingthik subraya la indivisibilidad del tekchö y el töguel, los textos del ñangthik ponen el énfasis en el töguel. [Cfr. Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams pa*), *Desum ñingpoi döndrel gnelug rinpochei dzö chellawe drelwa (sDe-gsum snying-po'i don-'grel gnas-lugs rin-po-che'i mdzod ches-bya-ba'i 'grel-ba)*, 85b/2. Fragmento traducido por Tulku Thöndup (basado en el texto publicado por Dodrub Chen Rinpoché). En Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbot), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 83. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications.]

El único libro (circulación restringida) que quien esto escribe ha publicado hasta ahora sobre la práctica del manngagdé o *upadesha* en principio se ocupa sobre todo del tekchö; sin embargo, su título anuncia instrucciones sobre la práctica del *upadesha*, y no del tekchö, ya que —a pesar de que dicho libro está muy lejos de ser un texto del ñingthik— en varias de las instrucciones y descripciones de experiencias que en él se encuentran los dos niveles de la práctica del manngagdé o *upadesha* son inseparables.

²⁹⁶*Zhe-sdang*.

²⁹⁷Téngase en cuenta que, en la dinámica activada por el töguel y el ñangthik, el «placer total» asociado al aspecto zhi(wa) (*zhi-ba*) o «pacífico» (que en este caso es más bien gozoso) del zhitro es tan determinante en el aprendizaje resultante como el aspecto tro(wo) (*khro-bo*) o «airado». De hecho, en la práctica de la oscuridad las experiencias de placer total no son menos importantes que las de manifestación y subsiguiente autoliberación de las tensiones.

²⁹⁸Cfr. la nota 280.

hacen; en todo caso, como resultado de la cremación los cuerpos de estos últimos pueden dejar o no dejar en el plano material uno o dos tipos de reliquias: las que se conocen como ringsel y las denominadas dung.²⁹⁹

²⁹⁹*Ring-sel; gDung*. Cabe señalar que los segundos son el signo de una mayor realización que los primeros, y que ambos son parte del segundo tipo de lo que se conoce como «signos maravillosos» o ngotsawe tag (*ngo-mtsha-ba'i rtags*) de la realización de alguien que muere, constituidos por: (1) imágenes (que salen de los huesos del cadáver durante la cremación); (2) reliquias (constituidas por los dung y los ringsel); (3) arco iris (en forma de rayos que aparecen durante la cremación); (4) sonidos (que pueden ser largos y suaves como un tamborileo o cortos y fuertes como un trueno), y (5) temblores de tierra (que pueden ser de cualquier intensidad y pueden ocurrir tres, seis o nueve veces). Cfr. Tulku Thöndup (1984), *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, pp. 192-4, nota 163. Marion (MA), Buddhayana. Cfr. también del mismo autor la ya citada obra *The Practice of Dzogchen (Buddha Mind)*, p. 82.

Ngaggui Wangpó (*Ngag-gi dBang-po*) describe los dung y los ringsel en su *Sangwa lama mepa ösel dorllei gnegsum selwar llepa tsigdön rinpochei dzö (gSang-ba bla-ma med-pa 'od-gsal rdo-rje'i gnas-gsum gsal-bar byed-pa tshig-don rin-po-che'i mdzod)*, 184b/6, del siguiente modo:

«Los dung (*gdung*) son de varios colores e indestructibles; los blancos son del tamaño de un guisante y los de colores oscilan entre el (tamaño) de un guisante y el de un grano de mostaza. Los ringsel (*ring-sel*) son blancos, destructibles y varían en tamaño desde el de un grano de sésamo (ajonjolí) hasta el de un átomo.»

Citado por Tulku Thöndup, quien usa el texto publicado por Dodrub Chen Rinpoché. Cfr Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbott), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 82. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications.

Con respecto a esta forma de morir, quizás sea apropiado citar el *Íontén rinpoche'i dzöki kangne dorllei guiamdü drölllé legshé sergui turma (Yon-tan rin-po-che'i mdzod-kyi dka'-gnad rdo-rje'i rgya-mdud 'grol-byed legs-bshad gser-gyi thur-ma)*, 270a/2, de Sogpo Tentar (*Sog-po bsTan-Dar*):

«Incluso si (un adepto del *atiyana*-dzogchén) posee la capacidad de disolver (el cuerpo mortal) gracias a (su realización de) la Visión o tawa y la Contemplación o gompa, (puede suceder que) no agote las energías kármicas (que lo hacen mantenerse en la forma mortal), sino que acepte (la responsabilidad constituida por seguir haciendo girar) la rueda de actividades por el beneficio de la doctrina y de los seres. Incluso puede suceder que, a fin de ayudar a los seres con (las reliquias de su propio cuerpo en forma de) dung (*gdung*) y ringsel (*ring-sel*), (obtenga la realización) al estilo propio del estado del «*vidyadhara* con residuos» o nammín rigdzin (*rnam-smin rig-'dzin*).»

Citado por Tulku Thöndup, quien usa el texto publicado por Yamíang Chentze (*'Jam-dbyangs mKhyen-brtse*; no especifica cuál de ellos). Cfr Tulku Thöndup (a cargo de Harold Talbott), 1996, *The Practice of Dzogchen* (primera edición 1989, publicada como *Buddha Mind*), p. 84. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications.

