

Jaume Vallverdú Vallverdú

FILOSOFÍAS Y SIGNIFICADOS ANTIESTRUCTURA PARA LA PRÁCTICA RELIGIOSA: LA ESCUELA DE LA «VÍA MEDIA» (MĀDHYĀMIKA) EN EL BUDISMO

ANTI-STRUCTURE PHILOSOPHIES AND MEANINGS FOR RELIGIOUS PRACTICE: THE SCHOOL OF THE MIDDLE WAY (MĀDHYĀMIKA) IN BUDDHISM

RESUMEN

El foco de atención de este artículo es la escuela de filosofía budista *mādhyāmika*, o *mādhyāmika prāsangika* más concretamente, dentro de la gran tradición espiritual *mahāyanā*. Se analizan los conceptos y los significados principales de esta escuela, con su máximo exponente, Nāgārjuna, que comprenden la doctrina de la «vía media». Esta doctrina consiste en una dialéctica que evita los extremos del pensamiento y no afirma opinión alguna, dirigiendo sus expectativas a la comprensión del vacío inherente a todas las cosas. Dicha dialéctica se examina como un modelo antiestructura y liminal (acorde a la conceptualización de Victor Turner) que aplicado a las prácticas meditativas y de visualización del budismo tántrico o *Vajrayāna*, según interpreto, tiende a reafirmar al sujeto y su acción en pro del equilibrio emocional y personal a partir del desvanecimiento de la dualidad y de la sacralización simbólica del sí mismo.

Palabras clave: Budismo tibetano, budismo tántrico, *mādhyāmika*, *mādhyāmika prāsangika*, *mahāyanā*, *vajrayāna*.

ABSTRACT

This article focuses on the school of Buddhist philosophy *Mādhyāmika*, or more exactly *Mādhyāmika Prāsangika*, within the great spiritual tradition of *Mahāyanā*. It analyses the concepts and meanings of the school, as well as its maximum exponent, Nāgārjuna, which together make up the doctrine of the “middle way”. The doctrine argues that all extremes of thought must be avoided and puts forward no right view; rather it aims to understand the emptiness inherent in all things. These arguments are analysed as an anti-structure and liminal model (following Victor Turner’s conceptualization) which, when applied to meditation practices and Tantric or Vajrayāna Buddhism, as I interpret it, it tends to reaffirm the subject and his action in search of emotional and personal balance from the lessening importance of duality and the symbolic sacralization of himself.

Keywords: Tibetan Buddhism, Tantric Buddhism, *Mādhyāmika*, *Mādhyāmika Prāsangika*, *Mahāyanā*, *Vajrayāna*.

«Lo que existe con apariencia de ser cosas, y su inexistencia, la realidad vacía, son esencialmente inseparables, un solo sabor, por lo que no hay auto-cognición ni cognición de lo que es otro. Todo es una vasta y espaciosa unión».¹

¹ Khenpo Tsültrim Gyamtso 2006: 187.

1. INTRODUCCIÓN

Mi interés por la escuela *mādhyāmika* de filosofía parte de una investigación realizada sobre budismo tántrico o *vajrayāna* en el marco general de la tradición tibetana.² En este texto, mi propósito es contextualizar, analizar e interpretar algunos de los planteamientos y conceptos principales de dicha escuela en base al modelo antropológico clásico *communitas/estructura* de Victor Turner (1988, 1990, 1992), y más en particular, por referencia a la noción de «liminalidad» asociada a la fase de margen o propiamente «liminal» («entre lo uno y lo otro» tomando la expresión de Turner) de los ritos de paso. Cabe recordar que esta fase marginal —y la condición de los sujetos que la atraviesan— nos indica, entre otras cuestiones relevantes de orden simbólico y práctico, un estado que está fuera de toda clasificación conceptual y estructural, que es ambiguo e indefinido por naturaleza. Tales características, además, se conjugan con otras propias de la *communitas*, tales como la unidad, la fraternidad, la ausencia de jerarquía, etc.

Los significados de la *communitas* y particularmente de la liminalidad a ella asociada remiten en último término a la dualidad. Nos sitúan entre polos extremos: entre el antes y el después, entre el haber dejado de ser alguien y todavía no ser otro u otra completamente diferentes. El período liminal se resume, en definitiva, como una situación híbrida, intermedia e indeterminada, donde todo queda en suspenso o «entre paréntesis» mientras simbólica y ritualmente tiene lugar y hasta que concluye, momento en el cual, cumpliendo el rito de incorporación, se refuerza un polo terminal básicamente integrador y que rompe la dualidad.

El modelo dicotómico de Victor Turner lo que hace es finalmente plantear un tipo de gestión simbólica e ideológica determinada, relativa al mundo empírico y material, que creemos que también puede aplicarse a ciertas racionalizaciones filosóficas de significativa traducción experiencial como la que nos ocupa. Dicha gestión, en el caso de la escuela *mādhyāmika* o de la «vía media» budista supondría, tal como aquí se plantea, promover un camino espiritual (un rito de paso) hacia cierta «unidad liminal», con su sentido trascendente y de máxima liberación del mundo ilusorio; reforzando en ese polo último una serie de conceptos y significados esenciales para una espiritualidad muy basada en la realidad presente y contingente.

Según interpretamos, el proceso racionalizador de la «vía media» consiste en un juego dialéctico y de paradojas que acaba conformando un esquema de pensamiento lógico y al mismo tiempo neutro y alejado de los extremos de los que parte, fuera de cualquier clasificación conceptual y de carácter antiestructural.³ Este modelo de pensamiento, que lo es también de análisis y de interpretación, se asentaría en significados de «liminalidad» vinculados a la estabilidad, el desprendimiento y la contención o disolución de los conflictos ordinarios producto de las jerarquías, las confrontaciones, las contradicciones y las decisiones condicionadas. Elementos todos ellos, en definitiva,

² La investigación ha formado parte del proyecto coordinado y colectivo: «El cuerpo y el género dentro del marco epistemológico conceptual del posthumanismo» (Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación), desarrollado entre los años 2016 y 2022 y adscrito a la Institución Milà i Fontanals del CSIC. Dentro de este proyecto analicé semejanzas conceptuales y operativas entre el budismo y el transhumanismo y, con fines de aplicación empírica, realicé trabajo de campo antropológico en el centro espiritual Dag Shang Kagyü (Panillo, Huesca) durante los meses de julio y octubre de 2017 y de junio y julio de 2018. Esta comunidad fue fundada en 1984 por Kyabje Kalu Rinpoché y está vinculada a los linajes *dagpo* y *shangpa kagyü* del budismo *vajrayāna*. Mi agradecimiento sincero a sus integrantes (lamas, monjes, residentes y visitantes) por su amistad y colaboración. Agradezco también a Mara Martínez y a Joan Achon su ayuda para poner en marcha la investigación, y a Basili Llorca la revisión atenta de este texto, cuyas apreciaciones y recomendaciones me ha sido de gran utilidad.

³ Turner 1988.

propios de la estructura, el orden y la nomenclatura. Llevándola desde la antropología al lenguaje budista, esta condición «liminal» se plasmaría bien en el deseable sendero del dharma⁴, ideal para abandonar la desdichada rueda del *saṃsāra*⁵ y funcionando a modo de interpretación «calmante» y «amortiguadora» de los sufrimientos del mundo y su constante vigencia. Desde el punto de vista budista la práctica del *dharmā* es efectivamente liberadora del sufrimiento y su causa, el aferramiento egocéntrico y dualista.⁶

Lo que queda de todo ello —siendo ésta una primera suposición— es la comprensión y legitimación de un imaginario del «vacío esencial» no comprometedor, o bien fundamentalmente comprometedor con uno mismo y la propia responsabilidad en el cultivo de la virtud dentro de la realidad convencional. Uno de los métodos para hacer posible dicha virtud, especialmente en el tantra, sería la práctica ritual (la acción normativa cuerpo/mente) y su contenido eficaz y pragmático en similares términos individuales.

Para articular todos estos planteamientos, reconozco que me motivaron especialmente algunas oposiciones fundamentales e interrelacionadas del corpus doctrinal y simbólico del budismo en general y del budismo tántrico en particular, como son las que se establecen entre *saṃsāra/nirvāṇa*⁷, permanencia/impermanencia, sustancialidad/insustancialidad e individualidad/interdependencia (causal). Todas estas oposiciones básicas (y a la vez complementarias) se explican y resuelven dentro de la lógica racional de Nāgārjuna, posiblemente el máximo o el más reconocido representante de la escuela *mādhyāmika* dentro de la gran tradición *mahāyāna*.⁸ Además nos llevan, en el plano de la experiencia, a una distinción fundamental entre sufrimiento y felicidad; ésta última, como anhelo permanente a partir de la misma permanencia de su polo opuesto. Aludimos, en suma, a un sistema simbólico en el cual los dualismos y las oposiciones se desintegran en un camino de tránsito que lleva a la integración, tal como se tratará de contextualizar y analizar en adelante.

En relación con la gestión de la dualidad y el enfoque unificador, puede hablarse, además, de un ajuste y una funcionalidad de esta lógica a la práctica y la experiencia personal/espiritual, algo sumamente central y esencial desde la óptica del budismo tántrico para alcanzar la felicidad plena y la liberación. Tiene esa connotación central sobre todo para los practicantes de sus métodos de meditación, con una clara incidencia en los planos perceptivo, sensorial y corporal a diferentes niveles. Todo ello, con el fin de llegar a cierta estabilidad integral (bio-psico-social) y a una situación de comprensión existencial que globalmente resulte satisfactoria para la vida «real» y cotidiana, entendida como siempre dual y cargada de contrariedades.

⁴ Dharma, en su amplio sentido designa el camino espiritual; en un sentido más restringido es sinónimo de la enseñanza de Buda, la vía para alcanzar el despertar.

⁵ *Saṃsāra* se define como el «ciclo de las existencias», o proceso de reiteración de nacimientos y muertes. Está caracterizado por el sufrimiento, la transitoriedad o impermanencia y la ilusión. Representa una inquietud esencial y un torrente de ansiedad, sin principio ni fin (Arnau 2007: 21).

⁶ Bhikkhu Bodhi 2000: 45.

⁷ *Nirvāṇa* o *nibbāna*, por su parte, es sinónimo de *despertar* o realización espiritual plena. Significa el fin o la «extinción» de la ignorancia e incluye el desarrollo de la compasión. En Pali, el lenguaje del primer canon budista, se lo califica como la máxima felicidad (*pañama sukha*) el estado supremo de sublime paz (*anuttara santivarapada*), liberación (*vimutti*) y la suprema salvaguarda de la esclavitud (*anuttara yogakkhema*). Bhikkhu Bodhi 2000: 17.

⁸ Al respecto puede consultarse Arnau 2007. El autor realiza una excelente síntesis sobre esta escuela, analizando además otras figuras anteriores y posteriores a Nāgārjuna de no menor importancia, pertenecientes a la *mādhyāmika*. Véase también Khenpo Tsültrim Gyamtso 2006, 2012, quien se ocupa específicamente de las enseñanzas filosóficas tal como fueron dadas, en toda su profundidad, por el propio Nāgārjuna.

A partir de aquí, el supuesto fundamental es que los símbolos religiosos y liminales de la *communitas* (Turner 1992) son un centro de gravedad también en el budismo tántrico y sus prácticas espirituales; éstos, además de la carga expresiva y emotiva que suponen, y la comunidad humana más amplia (*shanga*) que puedan generar mediante significados y rituales diversos, interpretamos que tienden a remarcar y reforzar uno de los polos antes mencionados, a saber: el *samsāra* (la vida), la permanencia (la existencia condicionada), la substancialidad (la realidad material o física) y la individualidad (la acción y la decisión personales). Justamente, por lo tanto, las situaciones más adscritas al plano empírico, considerado no obstante ilusorio, y que son fuente del sufrimiento según la visión budista. Así debe ser porque el sufrimiento (la primera gran verdad budista) lo explica finalmente todo. La resignificación del dualismo, de este modo, actuaría como estabilizadora y sería pragmáticamente eficaz. Llevaría a actuar en la dualidad con conocimiento de su irrealidad o insustancialidad y, en la práctica, daría forma a un «materialismo espiritual» o un «espiritualismo material» antiestructural más real que ilusorio y bien adaptado a las dinámicas y búsquedas utilitarias de muchas personas en la actualidad.

2. LAS TRADICIONES THERAVADA, MAHAYĀNA Y VAJRAYĀNA

En el seno del budismo tibetano es importante distinguir dos caminos filosóficos y espirituales de suma importancia: los representados por las grandes tradiciones theravada y mahāyāna. Y a ellos hay que añadir un tercero: el vajrayāna, también conocido como «camino del diamante» o «vehículo adamantino».⁹ Dicho de una forma muy resumida, la distinción básica entre estos diferentes caminos suele atribuirse a las capacidades de la mente del practicante, a la amplitud más o menos grande de su «visión».¹⁰ Así, explica el Dalái lama:

Los vehículos de los seres humanos y divinos se refieren a sistemas que describen el adiestramiento y los métodos esenciales tanto para satisfacer las principales aspiraciones existenciales de esta vida como para, además, obtener un renacimiento favorable bien como ser humano, o bien como ser divino. Estos sistemas destacan la importancia de mantener un estilo de vida éticamente sano -basado en la abstención de acciones negativas-, ya que una vida de rectitud y buena conducta se considera el factor crucial que asegura la obtención de un renacimiento favorable. (Dalái lama, 2007: 19).

En el marco general de la tradición budista primigenia aparecen dos principios fundamentales: la observación de una ética que evite todo lo posible dañar al prójimo y la comprensión de la «no entidad» o el «no yo» del sujeto. Se fundamenta en concienciarse del hecho de que todo lo que experimentamos en el *samsāra* está marcado por el sufrimiento. Esta concienciación engendra la voluntad de salir de este padecimiento, de liberarse del mismo utilizando la renuncia y la perseverancia.

En este contexto, se insiste, pues, en la experiencia personal de un estado libre de todo sufrimiento.¹¹ Su ideal es el *arhat* (o *arahant*), «el que se lo merece», aquel que

⁹ También denominado «tantrayana» o «mantrayana secreto».

¹⁰ Kyabje Kalu Rinpoché 2011: 15. «Visión», en un sentido general, designa la capacidad de adquirir comprensión e iluminación sobre las leyes de la existencia humana. La visión correcta es la que está libre de la fijación egocéntrica. Lama Tchéky Sengue 2006: 52.

¹¹ Kyabje Kalu Rinpoché 2011: 19.

finalmente se ha liberado de las llamadas «emociones conflictivas»¹² y también del karma, es decir, de los efectos resultantes de los actos registrados en nuestro «potencial de conciencia» a lo largo de las diferentes vidas. Con todo, este camino espiritual no considera la posibilidad de lograr la budeidad por la gracia del Buda, ni contempla la existencia de «tierras puras»,¹³ conceptos que en cambio sí que se desarrollan en el «gran vehículo» (mahāyāna).

El mahāyāna, reconocido como el vehículo de los *bodhisattvas*,¹⁴ se caracteriza por poner especial acento en el amor y la compasión. En él se desarrolla igualmente una visión completa de la naturaleza vacía de toda manifestación, de modo que el mundo exterior y el individuo, a diferencia de como los percibe la mente dualista, se ven sin ningún tipo de existencia propia, es decir, vacíos. Además, la vida laica se considera tan útil como la monástica (más remarcada en el budismo primigenio) para alcanzar el nirvāṇa.

El budismo mahāyāna se enseña en los *sutra* y considera la práctica como una causa que da un resultado. En el vajrayāna, en cambio, que procede de los *tantra*, se considera el presente como resultado.¹⁵ No obstante, dada la continuidad entre ambos sistemas, el budismo vajrayāna a menudo se considera una parte o división del *mahāyāna*, y suele concebirse como el camino más elevado; en tanto vía que reúne las enseñanzas esotéricas del budismo, se dice que contiene los fundamentos de las dos anteriores: no dañar a los demás y acudir en su ayuda, junto a la vacuidad del sujeto y del objeto.

Su especificidad reside en la utilización de ciertos métodos de realización perfectamente eficaces, llamados las dos fases de la meditación: generación y disolución o perfección. La fase de generación, que utiliza unos medios hábiles, se compara a un arco. La fase de perfección, que utiliza la sabiduría, se compara a una flecha. Así como el arco proyecta la flecha con presteza hacia el blanco, de la misma manera el *despertar* puede alcanzarse en una sola vida.¹⁶

Las dos fases mencionadas están en relación con la práctica o la meditación de las deidades o *yidam* (en tibetano *yi* es «mente» y *dam* «compromiso»). De modo que durante la meditación, siguiendo el proceso oportuno, se produce un cambio de identidad: «la identificación con el cuerpo ordinario se sustituye por la identificación con el cuerpo del *yidam*, la deidad visualizada».¹⁷ Mediante la meditación en la vacuidad de cuerpo y mente en su estado ordinario, esa mente vacía de toda apariencia adopta con su lucidez la forma de deidad con la que se identifica el practicante (aunque siempre considerándola como algo insustancial y vacío). En el tantra la deidad no se percibe como un cuerpo material, mientras que por medio de los mantras, la palabra es vista como la unión entre sonido y vacuidad.

¹² Se utiliza como término genérico abarcando el deseo-apego, el odio-aversión, la ofuscación, la avaricia, la envidia, el orgullo y todos sus matices. Kyabje Kalu Rinpoché 2011: 13.

¹³ Universos místicos (más o menos equivalentes al «paraíso») creados por el buda correspondiente que las ocupa. Mientras que las «tierras impuras» serían los sistemas-mundo normales como el nuestro.

¹⁴ El *bodhisattva* es aquel que se ha comprometido a seguir el camino altruista de la *bodhicitta*, que significa dirigirse hacia el despertar por el bien ajeno; es decir, con el fin de ayudar a los demás seres a que alcancen la realización espiritual (*sādhana*), la iluminación. Al respecto, Arnau (2019: 84) apunta gráficamente: «solo los que sufren justifican la existencia del *bodhisattva*».

¹⁵ Kyabje Kalu Rinpoché 2011: 35.

¹⁶ Kyabje Kalu Rinpoché 2012: 11.

¹⁷ Kyabje Kalu Rinpoché 2012: 13-14.

El vajrayāna, además de afirmar la posibilidad de alcanzar más rápido la liberación y enfatizar la experiencia, tiene otro rasgo esencial: acabar con la identificación con el sí mismo, con una identidad inherente que se cree surgida del pensamiento dual. En el budismo se plantea la ilusión dualista, la falsa ilusión de la separación (de lo propio respecto del resto). Nuestra visión dualista de la realidad se crea, en este sentido, a tres niveles: a) Dividimos entre sujeto y objeto (yo y otro, interior y exterior); b) Dividimos mente y cuerpo, lo cual origina una sensación de identidad aislada dentro de un organismo total, y también la sensación de alguien que posee un cuerpo (sin embargo, en el budismo mente y cuerpo se funden, y los estados de la mente son también actos que pueden tener sus consecuencias); c) Dividimos entre «persona» y «sombra», la primera siendo las pautas mentales condicionadas con las que nos identificamos, lo que creemos ser; la segunda, los elementos oscuros y desagradables que quedan descartados y reprimidos, pero de los cuales no podemos deshacernos y no dejan de acompañarnos como una sombra (el inconsciente, por lo tanto, adquiere aquí un protagonismo importante). En este contexto, mientras la dualidad no se disipa, impide la libre expresión del amor y de la compasión, manteniéndolos en estado virtual. Asimismo, para llegar a suprimir el ego, el vajrayāna propone meditaciones utilizando las divinidades, las palabras de poder (los mantras) y las absorciones mentales.¹⁸

3. LAS ESCUELAS YOGĀCĀRA Y MĀDHYĀMIKA

Dentro del *hīnayāna* y del *mahāyāna* se distinguen principalmente cuatro escuelas metafísicas: *vaibhasika*, *sautrāntika*, *yogācāra/chittamatra* y *mādhāyamika*. Las dos primeras pertenecen al *hīnayāna* y las dos segundas, que en adelante centran nuestra atención, en especial la *mādhāyamika*, pertenecen al *mahāyāna*.

Para la escuela *yogācāra/chittamatra*, considerada «idealista», todo es una creación de la mente, mientras que en las principales escuelas de la *mādhāyamika* se afirma una realidad externa, siempre vacía como la mente que la conoce. En este sistema de la «vía media» la realidad de los fenómenos no es más que apariencia. Ningún fenómeno existe verdaderamente. Objeto y sujeto, lo exterior y la mente interior, son vacuidad; no hay dualidad entre ambos. Para explicarlo se suele recurrir al ejemplo del sueño: en él, aunque un enemigo externo puede aparecer como una amenaza, ni existe ni es una amenaza real, es más bien indiferenciado de la mente que lo concibe.

Las escuelas *yogācāra/chittamatra* y *mādhāyamika* producen tratados independientes en sánscrito, y ahí es donde se ponen de manifiesto los aspectos doctrinales diferenciadores. Según la escuela *yogācāra* (que significa «práctica del yoga») o *chittamatra* (que significa «naturaleza de Solo Mente») los objetos externos no son reales, todo es consciencia, todo es mente. Si bien los fenómenos dependientes y consumados existen verdaderamente. Por otro lado, dentro de la escuela *mādhāyamika* se distinguen los filósofos que piensan que no existen los objetos externos, diferentes de la mente que los aprehende (Shantarakshita) y los que, como Bhavaviveka, dicen que sí que existen.

Mādhāyānikas y *yogācārines* creían que preservaban el camino medio budista de los extremos del nihilismo y del substancialismo. Sin embargo, los *mādhāyānikas* criticaban a los *yogācārines* su tendencia a pensar que existen entidades sustanciales, considerando que la mente es una entidad última aunque todo está igualmente «vacío». Mientras que a la inversa, los *yogācārines* acusaban a los *mādhāyānikas* de defender la postura nihilista de que todo es irreal.¹⁹ Estas posturas, no obstante, quedaran en buena

¹⁸ Kyabje Kalu Rinpoché 2006: 166.

¹⁹ Harvey 1998: 133 ss.

medida integradas en la posterior escuela sincrética *yogācāra-mādhyāmika*. Pero veámoslas a continuación por separado con algo más de detalle.

Se atribuye la fundación de la escuela *yogācāra* a Maitreyanāta (270-350 e. c.), a quien se atribuyen dos obras importantes: el *Mahāyānasūtrāṅkāra* y el *Madhyāntavibhāya*. Esta escuela llegó a su madurez en el siglo IV e. c., con los hermanastros Asanga y Vasubandhu. En este momento, según Wilber (2018: 36), el budismo dio un paso más, evolucionando hacia el tercer gran giro de la rueda del *Dharma*.²⁰

En el sistema *yogācāra* se enfatiza especialmente la práctica del yoga y los ejercicios de meditación. Sus planteamientos incluyen un elemento positivo en su definición del vacío, en la medida en que se le atribuye «conocimiento capaz de discriminar». Sostiene la posición metafísica básica de que solo la conciencia es real, no los objetos externos.²¹ El primer paso en la meditación es el reconocimiento de la irrealidad de dichos objetos, y a medida que se progresa uno se da cuenta de que ni tan solo el sujeto es real. Solo tienen realidad efectiva los hechos mentales o sucesivos de la conciencia. El puro pensamiento. No hay ninguna realidad más allá de la mente, la cual crea sus propios objetos. Produce las ideas y les llama sus objetos partir de las impresiones residuales pasadas. Por otra parte, no hay dualismo mente-materia. No hay dualismo sujeto-objeto. Lo externo es una ficción, una ilusión. Todo es conciencia. Un pleno idealismo o mentalismo opuesto al materialismo, por ejemplo, del sistema *cārvāka* de «todo es materia».

Según *yogācāra*, el vacío significa «conciencia pura»: es pura en sí misma y no dual, aunque contaminada por lo fenoménico se ve cubierta por la dualidad y perjudicada. No tiene objeto ni contenido alguno. El mundo de los objetos es ilusorio, pero la ilusión debe tener un fundamento, que no es otro que la conciencia (*vijñāna*): «Con base en las constantes prácticas meditativas, se elimina toda impresión residual y se limpia el conocimiento de las formas-objeto ilusorias. Así surge la conciencia pura. Este es el gran amanecer, la emancipación, el nirvāṇa».²² La conciencia pura es nuestra naturaleza original, y la meditación una vía hacia la misma. En ella se desvanecen las dicotomías sujeto/objeto, consciente/inconsciente y, una vez alcanzado el estado de «visión penetrante», se supone que uno puede ver las cosas «tal como son». La práctica de *vipassana*, entonces, «nos brinda la oportunidad de ver con claridad y de comprender nuestro cuerpo, nuestro corazón, nuestra mente y el mundo que nos rodea, ayudándonos a relacionarnos con él de una forma más inteligente y compasiva».²³

Por otra parte, *mādhyāmika* es una de las escuelas más importantes del budismo. Toma su nombre de *madhyamā*, «del medio» o «mediano», siendo la «vía del medio», consistente en «una dialéctica que no tiende hacia ningún extremo del pensamiento y que no afirma ninguna opinión, contentándose con permanecer en una actitud no fijada que conduce a la comprensión de la vacuidad de todas las cosas».²⁴ *Mādhyāmika* se deriva

²⁰ El *sutra* más importante del tercer giro de la rueda del *dharma* es el «Sutra de la Esencia del Tathāgata» (*Tathāgatagarbhasūtra*), donde se describe nuestra esencial naturaleza búdica. Lo distintivo de la esta tercera vuelta es la presentación de técnicas de meditación particulares destinadas a aumentar la sabiduría por medio de la captación de la vacuidad, así como su examen, desde un punto de vista subjetivo, de los diversos factores sutiles comprendidos en la experiencia personal de dicha sabiduría. Dalái Lama 2007: 32. El contenido de este giro también remarca que hay que abandonar nuestro apego a la inexistencia de los fenómenos (enseñada en el segundo giro) si queremos liberarnos de todas las fabricaciones conceptuales. En definitiva, que no hay que apearse ni a la existencia ni a la no existencia.

²¹ Mahadevan 1991: 85.

²² Mahadevan 1991: 88.

²³ Goldstein y Kornfield 2016: 21.

²⁴ Cornu 2004: 281.

del camino medio enseñado por el Buda. En él se evitan las doctrinas del ser/no ser y las prácticas extremas de la autoindulgencia y la automortificación. Su máxima interpretativa es, en efecto, la vacuidad (*śūnyatā*) del sí mismo y de todos los fenómenos. Camino medio «significa que la verdadera naturaleza de los fenómenos que experimentamos yace en el medio, entre todos los extremos posibles y concebibles por el intelecto».²⁵

En la escuela *mādhyāmika* la figura fundamental es el precitado Nāgārjuna, considerado además uno de los maestros del tantrismo. Aunque no existen datos biográficos fiables, se sitúa su nacimiento en el sur de la India, en torno a los años 150 y 250. Se alude a él como monje, filósofo y escolástico; aunque también como «un mito creado por la tradición budista, por lo que no siempre es fácil separar al personaje histórico del legendario».²⁶ Se le considera el restaurador de una doctrina en su tiempo debilitada y desacreditada. Su principal trabajo es el *Mūlamadhyamakakārikā*, «Las estrofas fundamentales de la vía media» o «Las estancias raíces de la vía media». También referido como «las kárikas», un tipo de literatura escrita para ser recitada en voz alta, estudiada y memorizada. Caracterizada por un tono polémico y dirigido a refutar las teorías filosóficas más difundidas de la época, ajenas o propias a la tradición budista.²⁷

Nāgārjuna se inspira en los textos *prajñāpāramitā* para desarrollar su filosofía. *Prajña* significa «sabiduría intuitiva» y *pāramitā* quiere decir «perfección». De acuerdo con el *prajñāpāramitā* no hay nada real. Todos los fenómenos tanto condicionados como incondicionados son vacuidad; incluso la vacuidad es vacía. De hecho, desde su perspectiva, «la verdad suprema es impenetrable mediante el pensamiento; se comprende con la sabiduría intuitiva».²⁸ Se habla de seis perfecciones o disciplinas que llevan a dicha sabiduría: (1) Desprendimiento y generosidad en la vida; (2) Disciplina y comportamiento ético respecto a los demás; (3) Paciencia frente a las dificultades; (4) Constancia y alegre energía para el ejercicio; (5) Meditación para la formación de la paz del espíritu y (6) Desarrollo de una comprensión profunda y de una sabiduría liberada.

Nāgārjuna empleó «Las Seis Colecciones de Razonamientos» para explicar los *sutra* del camino medio y del giro final de la rueda del *dharma*. Entre ellos, el texto principal es «La sabiduría fundamental del camino medio», donde el tema fundamental es la vacuidad, es decir, la idea de que «por debajo de nuestras mentes cambiantes y cuerpos que envejecen no hay ninguna entidad esencial y eterna», ni tampoco «una forma de existir independiente».²⁹ En sentido último, esto significa a su vez que la realidad genuina es vacía de cualquier fabricación conceptual que pueda describir qué es. Según Nāgārjuna esto puede asumirse como certeza por medio del razonamiento lógico y mediante silogismos que muestran las consecuencias absurdas de toda afirmación. Dicho razonamiento lógico lleva a establecer que las cosas no existen realmente, que son vacías de naturaleza esencial o inherente. No obstante, se insiste en que esta no es una perspectiva nihilista, porque en tal caso tendría un fuerte apego a la noción de inexistencia (apego a la vacuidad en último término), mientras que la tercera fase del camino medio explica que la naturaleza de la realidad trasciende tanto la existencia como la inexistencia: «Creemos que los fenómenos son reales y esta creencia es la causa de numerosos

²⁵ Khenpo Tsültrim Gyamtso 2006: 13.

²⁶ Arnau 2018: 23.

²⁷ Otra obra importante es el *Sūnyātanaptati*, o «Las setenta estancias sobre la vacuidad». Cornu, 2004. Destacan como seguidores importantes de Nāgārjuna: Āryadeva (siglo II o inicios del III), Buddhapālita (740-550), Bhāvaviveka (490-570), Candrakīrti (600-650), Sāntideva (650-750), Sāntaraksita (680-740) y Kamalaśīla (700-750).

²⁸ Mahadevan 1991: 90-91.

²⁹ Newland 2011: 16.

sufrimientos, pero hay que evitar caer en el extremo inverso que consistiría en pensar que todo es vacío en el sentido de que nada existe».³⁰

Uno puede interpretar que no tendría sentido, en estos términos, prolongar la existencia, si realmente nada existe, pero ésta debe tenerse presente (como si fuese real) para explicar justamente que no estamos en la realidad real pero sí que existe una realidad real última. De hecho, el sistema *mādhyāmika* sostiene la complementariedad de dos realidades, una meramente relativa, convencional o nominal, que existe y funciona en ese ámbito, y se dice que evita el nihilismo; y otra última, la vacuidad de la anterior, que evitaría la sustancialidad. Ambas son las dos caras de una moneda y solo existen convencionalmente. Buda enseñó sobre lo aparente *como si fuese* real y verdadero, pero solo «para ayudar a los discípulos a generar renuncia del *samsāra* y anhelo por el *nirvāṇa*».³¹ Conceptualizó para enseñarles a no conceptualizar, como esencia última de la realidad. Así lo explicaba un lama de la comunidad:

Solo se puede llegar a la mente no conceptual a través de la mente conceptual. *Asumir para después desprenderte de las cosas, ¿no?* Claro, y eso implica las prácticas. Tú empiezas a hacer la práctica del *shiné*... la atención a la respiración o cualquier otra práctica y sabes que eso es una muletilla, una herramienta, no el fin. Solamente una herramienta que tú estás utilizando para profundizar, para que la mente se apacigüe... Ese no es el fin. Eso luego tienes que dejarlo. Cuando ya puedes hacer sin la necesidad de eso, eso lo tienes que soltar. Es como el Buda decía que para pasar un lago necesitas la barca, pero luego no vas a estar con la barca encima cuando ya has pasado el lago ¿no?³²

En el sistema *mādhyāmika*, la vacuidad, en tanto realidad absoluta, debe entenderse como un estado naturalmente abierto y sereno de la mente. El yo y el sí mismo son vacuidad. El resultado práctico más importante de este reconocimiento de la ausencia de identidad de todos los fenómenos es que «ya no caemos en la trampa de establecer conclusiones definitivas sobre las cosas, sino que siempre estamos vigilantes y alerta».³³ Esta verdad última «implica igualmente la identidad, en el vacío (*śūnyatā*), del *nirvāṇa* y del *samsāra*, de la existencia fenoménica encadenada en los ciclos kármicos y de la cesación de los mismos».³⁴

Quedaría por preguntarnos, si no hay «yo», ¿qué es lo que alcanza el estado de buda (*bodhi*, iluminado)? En este caso la respuesta es la mente. La mente, una vez purificada de las impurezas pasajeras que la recubren, es la que *despierta* a su verdadera naturaleza, la naturaleza de Buda. Esto implica aprehender que lo real es uno y no dual. *Nirvāṇa* es no dualismo, es una percepción de la realidad directa y única. Además, como no hay dualidad ontológica, *nirvāṇa* y *śūnyatā* son lo mismo. Como contrapartida, todo es irreal en el mundo empírico porque está condicionado. Una vez se comprende lo condicionado (esto es, la materia, la mente...) es cuando se revela lo incondicionado como la naturaleza última de las cosas. La vacuidad, asimismo, no es un reino separado de lo demás. Se habla de «vacuidad o transparencia de todo». Libre de conceptualización o

³⁰ Kyabje Kalu Rinpoché 2006: 112.

³¹ Khenpo Tsültrim Gyamtso 2006: 14.

³² Informante 1 (lama), 19 de julio de 2018.

³³ Ray 2004: 445.

³⁴ Eliade y Couliano 1994: 74.

categorización, todo lo que emerge es vacuidad, que es «como la humedad del océano. No existe una ola que sea más húmeda que las demás».³⁵

En este contexto, el procedimiento original de análisis de la *mādhyāmika* se centró en las contradicciones, para demostrar que ninguna categoría aplicada a la realidad es inteligible. El método empleado «consistía en el rechazo de las dos opciones de todo dilema, como existencia-inexistencia, eternidad-nada o cualquier otro. Este procedimiento dialéctico «evita comprometerse con un polo y se sitúa en un “medio” hipotético de naturaleza indeterminada, que se abstiene de postular afirmación alguna en función de estas posibilidades».³⁶ La negación de las alternativas se extiende también al tetralema, es decir, cuatro posibilidades combinadas. Por ejemplo: el universo es finito, el universo es infinito, el universo es finito e infinito o el universo no es ni finito ni infinito. De esta manera:

El *mādhyāmika* se abstendrá de asumir posición dogmática o especulativa alguna que se derive de cualquier disyuntiva conceptual (ya sea existencia-inexistencia, condicionado-incondicionado, identidad-diferencia, etc.). Con esta actitud se pretende poner fin a todo tipo de conjeturas, que no son sino obstáculos en el camino hacia el *despertar*.³⁷

Con todo, el método descrito no impide la conceptualización y la interpretación doctrinal, como la de las «dos verdades», la convencional o relativa y la absoluta o del sentido último. Un sentido último que trasciende lo convencional (sea del tipo que sea) pero que al mismo tiempo descansa en ello (y por eso depende de ello). A un nivel epistémico, la verdad que tiene que ver con la realidad absoluta está más allá de todas las categorías del pensamiento y se llama *paramārtha satya*; por otra parte, la «pseudoverdad», la del mundo fenoménico y en relación con lo empírico, es conocida como *samurti-vadya*.

Dentro de este ámbito, cualquier posición en el nivel convencional para Nāgārjuna implica alguna falacia. El método utilizado entonces, de carácter deconstructivo y crítico, consiste en desarrollar las consecuencias (*prāsanga*) de una teoría a partir de sus premisas; emprender un desarrollo argumental hasta llegar a un punto en que esas premisas teóricas entren en contradicción, o que la teoría lleve a una regresión infinita (*anavasthā*). Dicho procedimiento se denomina de *reductio ad absurdum* (reducción al absurdo). El sistema busca escapar de las polaridades en que queda atrapado el pensamiento conceptual (aunque en realidad las necesite y use como referente). En él, la experiencia humana se coloca en un estado intermedio, liminal, sin hablar de lo que «existe» y lo que «no existe». Toda experiencia humana es como una ilusión, un sueño o un reflejo: «Las imágenes reflejadas ni «son» totalmente reales ni, en cuanto reflejo, carecen por completo de “ser”».³⁸

4. SVĀNTANTRIKA, PRĀSANGIKA Y ORIGINACIÓN DEPENDIENTE

Asociadas a la figura de Nāgārjuna y al sistema *mādhyāmika* surgen dos subescuelas: *svāntantrika* y *prāsangika*. Los *svāntantrikas* demuestran la vacuidad mediante silogismos autónomos y realidades convencionales verdadera y falsa, mientras

³⁵ Wilber 2018: 34.

³⁶ Arnau 2018: 45.

³⁷ Arnau 2018: 28.

³⁸ Arnau 2018: 30.

que los *prāsaṅgikas*, como Buddhapālita y Candrakīrti, tratan de demostrarla por medio del razonamiento ya mencionado de «reducción al absurdo». Ambas variantes se vinculan al giro medio de la rueda del *dharma*, en sus diferentes fases básicas: la *svāntrātrika* hace énfasis en la segunda fase. Insiste en el *samsāra* y en la liberación del sufrimiento; enseña a no apegarnos a la existencia, ya que los fenómenos no existen de manera autónoma; su propósito es ayudarnos a superar nuestro apego a que las cosas son reales. La escuela *prāsaṅgika*, por su parte, hace énfasis en la tercera fase. Recomienda no apegarse a la inexistencia y enseña a liberarnos de todas las fabricaciones conceptuales para ayudarnos a comprender la auténtica o genuina realidad de las cosas.

Es muy importante en la variante *prāsaṅgika* su enfoque de la meditación en la vacuidad. Este proceso meditativo, que no es particular de la escuela *mādhyāmika*, se divide en tres partes: la base o visión, la vía o el camino y el fruto. La base consiste en unir «las dos verdades», la verdad convencional o relativa y la verdad absoluta o última, es decir, la vacuidad de los fenómenos. Cualquier distinción entre ambas se considera una inapropiada construcción mental más. La vía, por su parte, consiste en unificar las llamadas «dos acumulaciones», la de la sabiduría y la de los méritos; la primera mediante el razonamiento y la meditación, y la segunda con la práctica de la compasión. Finalmente, el fruto representa el pleno despertar de un buda una vez disipados los velos pasionales y cognitivos. Está constituido por los dos «cuerpos» de los budas, el *dharmakāya* («cuerpo de la sabiduría» o «cuerpo absoluto») y los «cuerpos formales», ambos no obstante vacíos de toda existencia real.³⁹ Dicha disipación se consigue al acceder a la vacuidad de sí mismo y de los fenómenos, consumando, también en uno mismo, el *dharmakāya*. Por otro lado, la acumulación de méritos permite consumir los dos otros cuerpos (formales) de los budas por el bien de los otros: el «cuerpo de beatitud» o «cuerpo de goce» (*sambhogakāya*) y el «cuerpo de emanación» o «cuerpo de aparición» (*nirmānakāya*).⁴⁰

A pesar de la vacuidad absoluta y de lo inútil de cualquier creación mental y conceptual, el camino medio y sus variantes no niegan que las cosas existan, que existan vidas pasadas y vidas futuras, la ley de la causa y el resultado, etc. Pero, aun así, considera que existen como meras apariencias dependientemente originadas.

En efecto, el sistema *mādhyāmika* interpreta la doctrina budista del origen dependiente (*pratitya-samutpāda*) como enseñanza de la irrealidad de los supuestos elementos últimos a causa de su dependencia mutua. Si las cosas dependen unas de otras de una manera esencial, eso solo quiere decir que no tienen una naturaleza propia, que carecen de substancia (*nishvabhāva*), es decir, *sūnya*». Son insubstanciales en sí mismas. Las cosas empíricas existen pero solo en la forma en la que las presenta la ignorancia. Se dice que existen de un modo «extremadamente sutil» y «casi como si no existiesen». No es que un objeto exista de forma independiente ni tampoco que no exista en absoluto. No es nada existe. Existe en dependencia de causas y condiciones. Y esto aborta, como se señalaba antes, cualquier conclusión nihilista: «porque los fenómenos aparecen y existen relativamente por la circunstancia de la producción interdependiente. Los fenómenos no poseen, por lo tanto, ser en sí, pero tampoco son inexistentes. Ésa es la vía del medio».⁴¹

En este marco toma especial sentido la vacuidad del «yo» o ausencia del sí mismo; la carencia de naturaleza propia del «yo». Esto no significa que el «yo no es nada» o que «no hay nada», sino que en él no hay nada fijo ni permanente a lo que dar una entidad propia.

³⁹ Khenpo Tsültrim Gyamtso 2012: 66.

⁴⁰ Cornu 2004: 283.

⁴¹ Cornu 2004: 283.

De ahí su calidad de vacío, pues se hace y deshace, se configura y disuelve, surge y desaparece de acuerdo con causas y condiciones interdependientes. Lo que excluye la posibilidad de un sí mismo o quid esencial e independiente al que referirse como núcleo central de un yo auto-existente. El yo, con sus constituyentes –la forma, las sensaciones, las percepciones, las voliciones y la conciencia– es existente a nivel relativo pero nunca auto-existente pues, al carecer de entidad propia, depende siempre de un conjunto de circunstancias o componentes, como los cinco enunciados, que lo configuran como un compuesto dependiente de sus partes que, a su vez, dependen cada una de ellas del conjunto al que denominamos yo. Esta rigurosa independencia se resuelve siempre, en última instancia, en la vacuidad, en el estado naturalmente abierto y sereno del espíritu o la mente no dual.⁴²

En la cita anterior, el término «compuesto» es importante en general, puesto que indica lo que aparece dependiendo de causas y circunstancias y es transitorio. Todos los fenómenos del *samsāra* son compuestos, por tanto, efímeros e impermanentes.

En definitiva, tal como es postulada, la «vía del medio» se encuentra más allá de todas las concepciones parciales, realistas o nihilistas. La originación dependiente, en tanto racionalización esencial de la «vía media», pretende liberar de los extremos del nihilismo y del realismo: «Libera al Camino Medio del extremo del realismo, porque no superpone verdadera existencia a la naturaleza de la realidad genuina donde no la hay, y del extremo del nihilismo, porque no niega que las cosas aparezcan debido a la reunión de causas y condiciones».⁴³

Junto a los aspectos trascendentes e idealistas de este cuadro filosófico, en el sistema tántrico o *vajrayāna* la dimensión material tiene mucha relevancia y emerge de la dialéctica sujeto-objeto, la cual se aspira a desactivar a partir de su referencia activa. Y en este contexto, al igual que es necesario desapegarse del binomio básico existencia/inexistencia, de toda conceptualización mundana o de las demás dualidades, es necesaria la dualidad, o la ilusión de la dualidad, dentro de un permanente «juego mental» considerado inherente a la vida y al mundo. Por otro lado, si la mente estructura la realidad por opuestos (muy al modo estructuralista), esa mente debe ser adiestrada y capacitada para disolver dichos opuestos y quedar, nunca mejor dicho, (con)centrada. En ese centro centrado (de pleno *dharma*) adquiere todo su sentido, su verdadera naturaleza. Alcanzado dicho punto se supone que «se llega a ser aquello que se conoce», según la expectativa del budismo *mahāyāna*.⁴⁴

Así, por ejemplo, en las visualizaciones rituales, elaborar la imagen arquetípica de lo divino (en el plano relativo) es necesario para que el sujeto practicante se «sacralice», se conceptualice a sí mismo como «ser divino» (en el plano absoluto). La deidad es el mismo practicante que en el proceso de «imaginación creativa» asume cualidades divinas que le son inherentes, que ya son suyas. Luego, esa visión producto de la dualidad deberá disolverse cerrando el círculo en la vacuidad absoluta. En realidad, y para que la práctica sea eficaz, la visualización es considerada desde el principio como una expresión de la lucidez vacía de la mente. Se dice que «más allá de toda dualidad, no existe ninguna diferencia entre la divinidad y nuestra propia mente, que es Buda (...) el Chenresi relativo

⁴² Khenpo Tsültrim Gyamtso 2012: 31.

⁴³ Khenpo Tsültrim Gyamtso 2006: 16. Chenresi, Chenrezig o Avalokiteśvara es conocido como «el *bodhisattva* de la compasión». «El Señor (*Ishvara*), cuya compasión le ha hecho mirar hacia abajo, hacia el mundo (*ava-lokita*)». Varenne 2002: 292.

⁴⁴ Varenne 2002: 291.

nos sirve para desarrollar el Chenresi absoluto que existe en nosotros desde siempre (...). Necesitamos del Chenresi relativo para realizar el Chenresi último». ⁴⁵ Al respecto, en el nivel de la experiencia, se explica lo siguiente:

Vamos haciéndole una encerrona a la distracción de la mente, y todo el tiempo la vamos a estar relacionando con sus aspectos virtuosos ¿Cómo la relacionamos con sus aspectos virtuosos? Con lo que conoce ¿Qué es lo que conoce? La forma y el nombre. Tārā tiene una flor de loto; Manjusri tiene una espada que corta la ignorancia... Todo el tiempo se están dando atisbos de tu esencia a través de esa apariencia. En un punto... es, mira, ahora que te hemos demostrado todo eso, para asegurarte que eso es inseparable, que eso es el principio del *mandala*, todo eso ahora lo disolvemos, y te quedas en esa atmósfera, aunque sea fingida y recreada en un principio, de quien auténticamente eres. Eres idéntico, eres inseparable de Chenresi, eres inseparable de Tārā... Finalmente quitas todas las apariencias para reposar en esa esencia. Hay que señalar que esto es un elemento identitario del budismo *vajrayāna*. Estamos inmersos en una cultura teísta, por eso interpretamos la vacuidad de forma errónea. Al comienzo el practicante lo experimenta como separado, uno mismo y la divinidad. Pero en realidad el practicante no está separado de la deidad. Lo que estamos utilizando es todo un método para que certifiques y puedas permanecer en esa certificación, que no hay diferencia alguna, que la deidad eres tú. ⁴⁶

5. PARA CONCLUIR

Al principio se apuntaban ciertas oposiciones de significación esenciales, parte del dualismo cosmológico tántrico, que ahora retomamos para terminar: *samsāra/nirvāṇa*, permanencia/impermanencia, sustancialidad/insustancialidad e individualidad/interdependencia (causal). Unas se relacionan con las otras pero todas desembocan en una «unidad liminal» (en el budismo entendida como «vacía» y a la vez muy «fértil» y «llena» de significados) que finalmente reforzaría, según interpretamos, el polo final o resultante de la vida y la acción humana, permaneciendo aquí y ahora; o lo que es lo mismo: la existencia empírica (el *samsāra*) y la actividad práctica (el karma).

1. Un paradigma al más alto nivel sería el representado por la oposición entre dos estados estructuralmente diferentes: *samsāra* y *nirvāṇa*, es decir, la vida y la existencia, el renacimiento, la permanencia, el continuo mental y el mundo de la ilusión, lo convencional y aparente (la realidad relativa) por un lado, y el vacío, la budeidad, la iluminación (realidad absoluta) por el otro. En un polo tenemos la prisión de la existencia, plagada de sufrimiento; en el otro polo, la libertad y la felicidad plena del estado espiritualmente realizado e iluminado. Ahora bien, esos polos se difuminan en la indivisibilidad. El simbolismo de Avalokitésvara y sus piernas cruzadas, nos informa, por ejemplo, de que no hay que permanecer en los extremos de *samsāra* y *nirvāṇa*, así como de la unión entre compasión (en este mundo) y vacuidad (en estado liberado).

De hecho, para Nāgārjuna no hay diferencia ontológica entre el *samsāra* y el *nirvāṇa*, la única diferencia es epistemológica. Contemplado mediante conceptos, el universo se nos presenta como *samsāra*, es decir, compuesto de cosas y acontecimientos radicalmente separados y aislados, e identificarse con todas esas cosas y perseguirlas

⁴⁵ Bokar Rinpoché 2007: 19.

⁴⁶ Informante 2 (Guelong), 27 de julio de 2017.

genera sufrimiento. Sin embargo, desde la perspectiva de la conciencia no conceptual (*prajñā* o *jñāna*) el mundo del *samsāra* es, en realidad, el nirvāṇa auto-liberado.⁴⁷ Sigue, pues, predominando el enfoque hacia la unidad —aquella «unidad liminal» inicialmente señalada. De manera que *jñāna* es conocimiento no dual o incalificable, la conciencia presente atemporal, la comprensión derivada de la iluminación o el despertar.

Sin embargo, en ausencia del despertar, la permanencia cíclica en el *samsāra* significa permanencia en la ignorancia y en la prisión vital. Por otra parte, si esto es la vida, el nirvāṇa es un no lugar «sin morada» o «sin residencia» donde el sufrimiento se «extingue» (no radica en los extremos de la quietud o del devenir asociados al *samsāra*). Pero para llegar a él se requieren una disciplina y un «habitus en práctica» (Bourdieu 2007) a desarrollar sistemática y terrenalmente.

El camino gradual a la iluminación se llama *Lam Rim*. Todas sus enseñanzas se dirigen a la transformación del pensamiento y su objeto es subyugar la mente.⁴⁸ Acabar con el deseo de aferramiento a esta vida. Se trata, en fin, de la deconstrucción del deseo, así como de renunciar a los intereses mundanos. Para ello hay que adiestrar la mente meditando especialmente en la impermanencia y la muerte. Si bien, paradójicamente, es necesario vivir y aprovechar el privilegiado renacimiento humano para abrir la puerta del *dharma*. Es así como se puede generar el camino hacia la iluminación en la mente, continuarlo y completarlo.

2. Conectada con este primer modelo, otra oposición esencial sería la que se establece entre impermanencia y permanencia, es decir, por un lado, entre la temporalidad y lo efímero de todo lo existente, en un mundo absolutamente ilusorio e incluyendo a la muerte como algo inevitable y parte del proceso vital, y por el otro lado, el continuo mental o de la conciencia más allá de la desaparición física y el eterno retorno que, inscrito en el *samsāra*, nos devuelve a la vida y a la rueda de la existencia de forma recurrente. Existencia e inexistencia se difuminan como factores diferenciados. Estamos otra vez situados en la unidad y en la ambigüedad: los fenómenos no poseen ser en sí, pero tampoco son inexistentes.⁴⁹ Es más, para añadir otra paradoja fundamental, la vacuidad se considera lo único real, estable y fundacional.⁵⁰ Aunque la «vía del medio» nos dice que todo lo condicionado es transitorio, el sistema remarca la permanencia (infeliz e ignorante) puesto que garantiza el ciclo del devenir y toda lógica explicativa de la búsqueda constante de felicidad y satisfacción (en términos objetivos, nadie suele arrogarse el ser plenamente feliz ni el estar absolutamente satisfecho).

3. Una tercera oposición igualmente vinculada a las anteriores remite, por una parte, a la insubstancialidad o falta de identidad, de un «yo», un ego, un sí mismo realmente «real», y por otra parte, a lo substancial de un yo ilusorio pero existente por manifestado y de una identidad individual actuante y causante. Con las consecuencias que ello implica durante todo el ciclo de la existencia condicionada. Desde la óptica budista, la vida tiene una conexión causal, aunque sin transmisión de sustancia alguna (entendida como algo de relativa permanencia que yace bajo los cambios superficiales de la cosa: una materia). Todo lo que encontramos son ideas, impresiones, sentimientos, flujos de conciencia, momentos actuales, pero ninguna sustancia espiritual. En el tantra el principio del no-yo, o sin alma (*an-atta*, donde *atta* es el equivalente pali del *ātman* sánscrito), es universal, abarca todos los fenómenos de la existencia. La experiencia del no-yo del practicante eliminará las ilusiones y la ignorancia, permitiéndole cortar de raíz el *samsāra*

⁴⁷ Wilber 2018: 33.

⁴⁸ Lama Zopa Rimpoché 1995: 25. Atisha Dipamkara Shrijñana (982-1054), compuso en el Tíbet el primer *Lam Rim* llamado «Lámpara del Camino a la Iluminación» (*Bodhipathapradipān*).

⁴⁹ Cornu 2004: 283.

⁵⁰ Arnau 2019: 78.

y llevarlo a la iluminación plena. No somos mente, no somos cuerpo, ni tampoco los estados que en mente y cuerpo se producen, por consiguiente no puede decirse que tales estados sean «míos» o que me pertenezcan. Sin embargo, el «yo manifestado existente», o «existente por manifestado» sale reforzado por sustentar, sea en los niveles sutiles de conciencia o de inconsciencia, la causalidad tal como es racionalizada convencionalmente por los practicantes, y que da continuidad a la misma existencia, o a la ilusión de ésta.

4. Vinculada a esta última oposición, finalmente, los significados o las leyes de interdependencia y causalidad para la existencia de los seres y de las cosas, inseparable de la ley del *karma*, se combina con el otro polo de la identidad y la capacidad de decisión/acción de los sujetos individuales. En el budismo no hay ninguna alma que transmigre, pero el tránsito de una vida a otra se ve condicionado por las acciones y sus consecuencias. Si bien la interdependencia y la vacuidad excluyen cualquier esencia identitaria inherente y exclusiva, hay una cadena de causas derivadas de un «registro de conciencia» que está ahí, viene de «algo» y tiene «identidad» en tanto agencia que repercute y condiciona; causas, por otra parte, que finalmente enlazan cada vida con las que la precedieron y con las que le seguirán. A lo largo de esta secuencia causal y dentro del presente, la voluntad permanece autónoma y no controlada, aunque el hecho de que esté influenciada relativiza mucho su libertad. Los seres humanos tienen la libertad de moldear sus destinos, aunque siempre dentro de su existencia condicionada y asumiendo las correspondientes responsabilidades y consecuencias de sus actos. En último término, a pesar de lo señalado en el punto anterior sobre el no-yo, se enfatizan el individuo y la decisión/acción individual. Aunque se descarte el ego, éste se “sacraliza” durante las visualizaciones rituales, divinizándose si obtiene el estado iluminado (mente y divinidad, más allá de la dualidad, se hacen indiferentes); o, mientras tanto, se subraya su responsabilidad autónoma en todo el ciclo de dependencias y causalidades de orden cósmico.

Concluimos, para terminar con las paradojas, que en el mundo empírico de la ilusión, el budismo tántrico no deja de trabajar empíricamente con lo ilusorio. Sin dejar de conocerlo como tal, sin apartarse de la visión de su vacuidad. En este ambiente, reconocido como parte de un juego más de la mente, el estado medio y liminal y su imaginaria tendrían apoyo fundamental en tres pilares: el *dharma*, la meditación (*dhyana*) y la noción de vacuidad (*śūnyata*). Los tres quieren encaminar hacia la felicidad y la satisfacción. Y los tres implican, básicamente, estar aquí, instruirse y practicar aquí y reconocer la propia identidad aquí (estando, practicando y siendo conscientes del sí mismo). En este mundo y racionalizándolo simbólicamente para trascenderlo.

Sobre esta base y para resumir: ¿Cuáles son los polos que salen reforzados en la antiestructura? ¿Del no apego a nada (ni siquiera al vacío), a ningún extremo, a ninguna dualidad?: Se interpreta que la existencia misma, la vida y la acción, con sus contingencias; o las que serían sus extensiones doctrinales: el *saṃsāra* y el *karma*. El *saṃsāra* conlleva permanencia, identidad e individualidad. El *karma*, conlleva pensamiento, acción, actividad y decisión. Ese justifica en el sujeto actuante y responsable de sus actos, capaz de controlarlos, controlando su mente, y consciente de que su felicidad depende de la forma en que gestione dicha autonomía, sobre el sí mismo y respecto a los demás.

Existencia y actividad, en suma, colman la enseñanza y la práctica del budismo (y del budismo vajrayāna en particular). Dan forma y sentido a un imaginario liminal basado en la estructura convencional para al mismo tiempo sobrepasarla. De modo que la nueva antiestructura generada es una *communitas* ética, no dogmática y sobre todo consecuente y funcional en los niveles individuales y materiales a las demandas y expectativas de muchas personas en el mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnau, J. (2007) *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- (2018) *Nāgārjuna, Fundamentos de la vía media*. Barcelona: Alianza.
- (2019) *Budismo esencial*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bhikkhu Bodhi (2000) *Facing the Future. Four Essays*. Kandi, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bokar Rinpoché (2007) *Chenresi. Claves para la meditación en la divinidad*. Huesca: Chabsöl.
- Cornu, Ph. (2004) *Diccionario Akal del Budismo*. Madrid: Akal.
- Dalái lama (2007) *El mundo del budismo tibetano*. Barcelona: RBA.
- Eliade, M. y Couliano, I. P. (1992) *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- Goldstein, J. y Kornfield, J. (2016) *Vipassana. El camino para la meditación interior*. Barcelona: Kairós.
- Harvey, P. (1998) *El budismo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khenpo Tsültrim Gyamtso (2006) *El sol de la sabiduría*. Alicante: Dharma.
- (2012) *Meditación progresiva sobre la vacuidad*. Huesca: Chabsel.
- Kyabje Kalu Rinpoché (2006) *Budismo vivo. Tradición tibetana*. Huesca: Chabsöl.
- (2011) *Budismo profundo*. Huesca: Chabsel.
- (2012) *Budismo esotérico*. Huesca: Chabsel.
- Lama Zopa Rimpoché (1995) *La puerta de la satisfacción*. Alicante: Dharma.
- Lama Tchéky Sengue (2006) *Pequeño Léxico de Budismo Tibetano*. Huesca: Chabsel.
- Mahadevan, T.M.P. (1991) *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Newland, G. (2011) *Introducción a la vacuidad*. Alicante: Dharma.
- Ray, R. A. (2004) *Verdad indestructible. La espiritualidad viviente del budismo Tibetano*. Vol I., Vitoria-Gasteiz: La Llave D.H.
- Turner, V. (1988) “Liminalidad y communitas”, en *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, pp. 101-136.
- (1990) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1992) “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas”, en P. Bohannan y M. Glazer (eds.) (2007) *Antropología. Lecturas*. Madrid: Mc Graw-Hill, pp. 517-544.
- Varenne, J. (2002) *El tantrismo. O la sexualidad sagrada*. Barcelona: RBA.
- Wilber, K. (2018) “Introducción”; “¿Qué es un cuarto giro?”, en *El futuro de la religión. Una visión integradora de las grandes tradiciones espirituales*. Barcelona: Kairós, pp. 11-44.