

EL COLEGIO DE MÉXICO

UN UNIVERSO NO-FRAGMENTADO. EL CONCEPTO DEL SPANDA EN LA FILOSOFÍA DE ABHINAVAGUPTA

Trabajo final presentado por

Xicoténcatl Octavio Martínez Ruiz

en conformidad con los requisitos establecidos para recibir el grado de

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: SUR DE ASIA**

**Centro de Estudios de Asia y África
2004**

**UN UNIVERSO NO-FRAGMENTADO.
EL CONCEPTO DEL SPANDA EN LA FILOSOFÍA DE ABHINAVAGUPTA**

Índice

Preliminar

Reconocimientos

Introducción: Un universo no-fragmentado 6

Capítulo I. Filosofía y revelación

I.1. Filosofía y revelación..... 12
I.2. *Trikadaršana*..... 15

Capítulo II. Experiencia no-dual y ontología

II.1. La experiencia no-dual y el punto de partida de la ontología śivaíta 19
 II.1.1. El sentido de la existencia y la liberación..... 22
II.2. El concepto del spanda, ¿variaciones o continuación del pensamiento no-dualista de la India?..... 25
 II.2.1. Una ontología para un universo pulsante..... 28
II.3. Hacia la ontología inclusiva del śivaísmo trika 34

Capítulo III. El concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta

III.1. El propósito práctico de los śastras. Primera aproximación al concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta..... 40
III.2. De la vía práctica a la construcción de una ontología. El concepto del *spanda* en el *Tantrāloka* y en el *Īśvarapratyabhijñā vimarśinī* 43
 III.2.1. *Tantrāloka*..... 43
 a) *Prakaśa*: la luz de Śiva 46
 b) *Vimarśa*: Śiva como luz y conciencia..... 52
 III.2.2. *Īśvarapratyabhijñā vimarśinī* 57
Conclusiones..... 59

Apéndice. *Śiva sūtra*. Traducción directa del sánscrito al español 63

Bibliografía 71

PRELIMINAR

La idea que da origen al presente trabajo final de Maestría fue presentada, en su primera fase, como ponencia en el XI Congreso Internacional de ALADAA con el título “Sûtras y certeza científica”. Si bien la idea que origina este ensayo en particular es una ponencia, no ocurre así con mi interés e investigaciones acerca del sivaísmo de Cachemira en el que he transitado desde hace algunos años sólo que en esta ocasión me enfoco en un autor, Abhinavagupta, en el concepto *spanda*, con un análisis diferente basado en el estudio del sánscrito, y en un texto fundamental de esta escuela los *Śiva sūtra*, traducido por primera vez del sánscrito al español. Creo que el ejercicio de traducir un texto del sánscrito al español como respaldo temático de este trabajo de Maestría me ha arrojado a posibilidades, análisis y perspectivas que anteriormente se presentaban con lejanía, pues el conocimiento del sánscrito da un giro a mis investigaciones en torno al concepto *spanda*. La exploración de este concepto y de la filosofía de Abhinavagupta que expongo aquí es parte de un proyecto más extenso que me he propuesto desde hace algunos años y también constituye la base para investigaciones futuras que permitan estudiar la relevancia y posibles contribuciones del sivaísmo no-dualista de Cachemira al pensamiento filosófico y religioso contemporáneo.

RECONOCIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a todos los amigos que me ofrecieron su apoyo para concluir la maestría en Estudios de Asia y África y me inspiraron para realizar esta investigación que da continuidad a mi interés académico por la tradición filosófica y religiosa de India. Agradezco la oportunidad de trabajar con los profesores Dr. Rasik Vihari Joshi y Dr. Benjamín Preciado Solís a quienes respeto y admiro, pues gracias a su confianza y amistad me inicié en el conocimiento del sánscrito. También quiero expresar mi respeto y gratitud a los profesores: Dr. David Lorenzen, Elisabetta Corsi, Saurabh Dubhe, Ishita Banerjee, Rubén Chuaqui y a todos los académicos y personal de El Colegio de México con quienes compartí esta etapa de mi vida.

El logro es la libertad.

(siddhah svatantrabhāvah // Śiva sūtra 45/III.13)

¿Cómo podría alguien continuar atado a la desventurada rueda de trasmigración si contempla, con asombro, su propia naturaleza como el sustrato de todas las cosas?

*(Tam adhiṣṭhātrbhāvena svabhāvam avalokayam /
Smayamāna ivāste yastasyeyam kuṣṭhih kutah //
Spanda kârikâ, I,11)*

INTRODUCCIÓN

Debo decir que la presente investigación se originó de un proyecto ambicioso y que rebasó las posibilidades reales para ser presentado en Maestría, por tal razón el título que delimita aquel gran proyecto se enfoca en una sola escuela de pensamiento, la filosofía trika de Cachemira, en un solo autor, Abhinavagupta (s. x-xi), y en un concepto, el concepto del *spanda* (de la raíz sánscrita *sphur*, que significa pulsación- vibración). Con esto intento decir que el título de la presente investigación, aunque es específico también puede verse como una puerta de entrada a una tradición sumamente compleja como lo es el śivaísmo *en* Cachemira y, al mismo tiempo, como una forma de explorar la riqueza y la actualidad del pensamiento filosófico de la India.

Así pues, el título de esta investigación quiere reflejar enteramente el propósito de aquel proyecto - historia de la ontología no dualista en el śivaísmo de Cachemira-, pero a través de la delimitación rigurosa de una de sus partes, a saber: “el concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta”.¹

¹ El śivaísmo no dualista de Cachemira puede ubicarse entre los siglos VIII y XII, durante este periodo podemos identificar al menos tres escuelas de pensamiento śivaíta en Cachemira, a saber: la escuela *Kaula*, *Krama*, y *Trika*. Aunque las tres escuelas están relacionadas, me enfocare en la escuela Trika que pone el acento en Śiva sin minimizar el lugar de Śakti. Se llama escuela Trika, entre otras razones, por la clasificación de su literatura que se divide en tres: *Āgama Śāstra*, *Spanda Śāstra*, y *Pratyabhijñā Śāstra*.

Con el fin de exponer “las distintas ideas” que constituyen el eje de esta investigación enumero la tesis central y enseguida algunos tópicos elementales del trabajo y concluyo con la descripción básica de los capítulos que integran la investigación. La tesis central es argumentar desde la ontología un modelo no-fragmentado de universo que nos permita entender la realidad como un todo y, al mismo tiempo, explorar qué tipo de experiencia nos remite a tal comprensión de la realidad.

Tal idea indica la necesidad de re-pensar la pertinencia de un modelo no fragmentado de la realidad que cobra vigencia en nuestro tiempo, sobre todo si pensamos en que la diversidad misma en cualquier plano, ya sea social, étnico, religioso, etc.; nos exige otras alternativas para comprenderla.

Debo confesar que esta idea -de modelo no fragmentado de universo o modelo no dual de la realidad- no es un intento por negar la existencia de la diversidad; al contrario, es un intento por comprenderla a partir de una perspectiva ontológica, donde un mismo fundamento de la realidad subyace a la diversidad de fenómenos como un flujo ininterrumpido de energía consciente, es decir, la pantalla donde se proyecta la película de la diversidad.

¿Cómo argumentaré esta tesis central? Encuentro en la filosofía del sivaísmo trika de Cachemira, un *corpus* de ideas filosóficas donde se observa una concepción no dual de la realidad y a partir de las cuales se puede construir dicho modelo no-fragmentado de universo. Esas ideas están expresadas en forma de sūtra y kârikâ, aforismos y estrofas. Pero también encuentro que dichos argumentos confluyen con las certezas y avances de la física actual; aún cuando las dos perspectivas tienen métodos distintos para comprender la realidad, ambas llegaron a conclusiones compatibles.

¿A qué me refiero con el concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta? Creo que es una de las propuestas filosóficas originales del

śivaísmo trika de Cachemira; es una respuesta al problema que deriva de todo planteamiento no dualista, es decir, la contraposición entre el Ser Absoluto y la diversidad fenoménica. La importancia del concepto de *spanda* radica en que sostiene una perspectiva no-dual que incluye todos los aspectos de la realidad, es decir; una comprensión del universo como un todo constituido por un flujo continuo de energía.

Como ya se dijo, el término sánscrito *spanda* (de *sphur* “latido”) significa vibración, pulsación, latido, tiene una semántica muy amplia dentro del contexto śivaíta, para Abhinavagupta, por ejemplo, *spandana* es el aspecto “pulsante” de la Realidad última que nos aproxima al hecho de que el ser se muestra como si fuera movimiento pero permanece como ser eterno e inmutable.

A pesar de su connotación de *dynamis*, el concepto del *spanda* considera que la diversidad y el movimiento son en tanto existe algo que permanece como sustrato no-fragmentado; ese sustrato no es algo estático sino energía pulsante o *spandaśakti*. Pero, ¿cómo se argumenta una concepción no fragmentada del universo sin negar el movimiento ni reducir el mundo a una ilusión? Como puede verse la filosofía *spanda* está cuestionando la idea del ser como algo estático y limitado. Así, lo que sostendremos a lo largo del trabajo no es una doctrina del devenir, sino una filosofía que hace énfasis en la perspectiva no-fragmentada de la realidad a partir de la conexión entre la diversidad y el Absoluto. La conexión entre la diversidad y la permanencia es la energía pulsante, es decir, el *spanda*.

Desde esta ontología puede formularse un modelo de universo cuya sustancia es “energía que pulsa”, *spanda*, y surge en el seno mismo de Śiva tal como una ola en el océano. Así como el árbol existe potencialmente en la semilla, del mismo modo el universo está contenido en Śiva, la función del

spanda es manifestarlo exteriormente; pero aún cuando el universo aparece como diversidad nunca deja de ser “uno” con su origen.

El segundo momento de nuestra tesis --explorar qué tipo de experiencia nos remite a esa comprensión de la realidad-- está basado en un aspecto central de la ontología trika de Cachemira; me refiero a la meta real de las prácticas de esta tradición, a saber: la experiencia directa del spanda, o experiencia no dual de la realidad. ¿Pero a qué me refiero con experiencia del spanda o experiencia no dual de la realidad? Básicamente a una certeza vivencial, resultado de la conciencia ininterrumpida, que permite entender que el substrato de la diversidad fenoménica y de las distintas formas en que experimentamos la realidad es un sólo principio consciente y pulsante (*spanda*) que el śivaísmo trika llama de diferentes formas: Śiva, Anuttara, Śaṅkara, Śiva-Śakti, Paramaśiva, Paraspanda, Cittī, Prakāśa-vimarśa, etc.

Es decir, nuestra experiencia del mundo nos da cuenta de distintos estados de conciencia como son: la vigilia, el sueño y el dormir profundo, y al mismo tiempo nos informa de la diversidad de objetos y sujetos que conforman nuestra vivencia cotidiana. La cuestión aquí es ¿cómo ha de argumentarse un modelo no-fragmentado de universo si lo que percibimos al interior de nosotros es una serie de estados de conciencia sucesivos y en el exterior se nos presenta una innegable diversidad de sujetos y objetos?

La cuestión de la experiencia de la no dualidad, o experiencia del spanda, radica en que “ese algo” que permanece y da coherencia al cambio es un sustrato que no resulta afectado por los distintos procesos de manifestación, sostenimiento y disolución, ni por nuestros diferentes estados de conciencia, vigilia, sueño, etc., tampoco está determinado por la diversidad de sujetos y objetos con los que nos relacionamos día a día.

Una vez mencionada la tesis central del trabajo --argumentar desde la ontología un modelo no-fragmentado de universo que nos permita entender la realidad como un todo y, a su vez, explorar qué tipo de experiencia nos remite a tal comprensión de la realidad-- y habiendo señalado que el concepto del *spanda* es el hilo conductor de tal modelo, se debe mencionar el plan de trabajo que sigue esta investigación. El capítulo primero expone el contexto histórico elemental que nos permitirá ver qué es el śivaísmo trika de Cachemira. El segundo capítulo inicia cuestionando ¿cuál es el lugar y el sentido de la experiencia no dual en la estructura temática de los textos más importantes de esta tradición? ¿Por qué el análisis de la experiencia no dual representa uno de los puntos de acceso para estudiar al śivaísmo trika? Asimismo esa investigación revela la manera en que se construye una ontología a partir de una experiencia peculiar que, como veremos, se aproxima en gran medida a la categoría de “experiencia mística”. Por ello, en el capítulo dos se problematiza el uso del término mística para el análisis de este sistema de pensamiento y al mismo tiempo se propone otra alternativa terminológica. Enseguida se reflexiona en torno a los conceptos filosóficos básicos y la formulación ontológica del śivaísmo trika para entender qué elementos fundamentan el pensamiento no dualista; y con ello aproximarnos al concepto del *spanda* en general.

El tercer capítulo inicia con la cuestión de la experiencia no dual en la filosofía de Abhinavagupta, para eso se analizan tres textos fundamentales de su obra, a saber: *Parâtrîśika vivâraṇa*, *Tantrâlōka*, y el *Īśvarapratyabhijñā vimarśinī*. En este capítulo se expone en qué sentido podemos hablar de una ontología para un universo pulsante a partir del concepto de *spanda*. Por último, se presenta una conclusión breve que tiene por objeto, más que cerrar el presente estudio, subrayar los temas que han quedado en proyecto para

investigaciones futuras. Al final se ofrece un apéndice con la traducción de los *Śiva sūtra* del sánscrito al español realizada a lo largo del seminario de filosofía en el cuarto semestre.²

² Cabe decir que aún cuando existen diferentes traducciones de este texto al inglés, francés e italiano, la única disponible en español fue hecha de la versión inglesa de Jaideva Singh y resulta difícil seguirla sin la versión del inglés. Nuestra versión, hasta este momento, es la única traducción directa del sánscrito al español y sirvió para efectos de análisis de las doctrinas filosóficas más importantes del sivaísmo trika, es decir, nuestra traducción cobra sentido como respaldo textual de los argumentos del trabajo. Hago énfasis en la primera persona del plural porque la traducción se debe a la guía y paciencia de los profesores Rasik V. Joshi y Benjamín Preciado S.

Capítulo I. Filosofía y revelación

I.1. Filosofía y revelación.

Los valles de Cachemira fueron una región importante para la expansión del budismo en Asia central, muchos budistas fueron a Cachemira para aprender sánscrito, entre otros, Hsüang Tsang, quien visitó ese lugar en el siglo VII. Todavía en el siglo XI, Cachemira continuaba gozando de reputación entre ellos. En el norte de la India se desarrollaron distintas escuelas que consideraron a Śiva o a Śakti como principio filosófico y como deidad personal; algunas de esas escuelas formularon concepciones filosóficas de orientación opuesta al dualismo incluyendo una serie de elementos que van desde la vía práctica del yoga y la argumentación filosófica hasta los ideales de liberación en vida.

Debido a una generalización, no siempre acertada, que utilizó J.C. Chatterji, uno de los pioneros que difundieron la filosofía śivaíta de Cachemira a principios del siglo XX, muchos estudios posteriores a él llamaron a la escuela trika śvaismo de Cachemira. Sin embargo, las distintas doctrinas filosóficas y religiosas que florecieron en esa región del norte de India muestran que la escuela trika sólo es una de varias escuelas no dualistas. Así, entre los siglos VIII y XII podemos identificar, al menos, tres escuelas de pensamiento en Cachemira: *kula*,

krama y *trika*, las dos primeras son de orientación śakta y de algún modo influenciaron a la escuela *trika* que es de orientación śaiva. Aunque están interrelacionadas, cada una de ellas acentúa distintos aspectos del Absoluto tal es el caso de la escuela *krama* y *kula*, que hacen énfasis en la energía divina (Śakti) del Absoluto y por ello es considerada śākta. Por su parte, la escuela *trika* pone el acento en Śiva sin minimizar el lugar de Śakti de ahí que se le considere śaiva. Los maestros de cada una de estas escuelas no sólo conocían y escribían sobre el sistema en el que se les ubica actualmente, sino que dominaban los otros tres sistemas. Veremos enseguida los postulados básicos de las escuelas *kula* y *krama* y en una sección aparte, las tesis del śivaísmo *trika* ya que en esta última enfocaremos nuestro estudio.

En su libro sobre el tantrismo *kula* Paul Muller-Ortega escribió: “*Kula* en sí mismo denota el poder de la conciencia -- Śakti, la Diosa quien es la emisión (visarga) del Absoluto (llamado *Akula*), y por medio de la cual el universo es creado.”¹ Aunque el término *kula* literalmente puede traducirse como “familia”, la idea principal --en el contexto de esta escuela-- denota el poder del absoluto que manifiesta la realidad como un conglomerado cuyo substrato esencial es Śiva mismo. Aún cuando se han señalado veintidós posibles significados para la palabra “*kula*”. La escuela *kula* hizo énfasis en la importancia del cuerpo humano y su lugar como una herramienta o un obstáculo en para que el alma individual lograra la identificación con Śiva. El *upāya* o método *kula* para lograr la realización de la naturaleza esencial es conocido como *Śāmbhavopāya*, lo cual significa la adquisición inmediata y espontánea del estado de no-dualidad, *nirvikalpa*, es decir, la conciencia de un estado de unidad

¹ Muller-Ortega, Paul., *The triadic Heart of Siva*, Delhi, India, Chitshakti Publications, 1997, p.9

en el que se trasciende toda diferencia, toda dualidad como el placer y el dolor, lo bueno y lo malo, mientras se está en el cuerpo.

Es posible documentar la existencia de la escuela kula después del año 850, ² en su libro *Kashmir Shaivism*, L.N., Sharma ha escrito:

(...) el kaulismo es la creencia de que el universo es la unidad entre el conocedor, lo conocido y el conocimiento. El ser idéntico a la conciencia, todos los miembros de esta unidad son denominados como kula o miembros de la misma familia. El kaulismo es la creencia en la unidad absoluta. (...) Este es el 'sendero más elevado' porque trasciende la moral y las leyes físicas. ³

El sistema kula considera que el gozo y la liberación forman una unidad, precisamente porque la meta de este camino es la unión de ambas experiencias que parecen radicalmente opuestas. Algunos de los textos importantes para la escuela kula son: *Parâtrimśikâ*, *Malinîvijayottara*, *Rudrâyâmala tantra*, *Kulârnavata tantra*, *Svachanda tantra*, etc.

Por su parte, la escuela krama identifica a Kâlî, la Diosa, como el flujo del poder de Śiva en los diferentes niveles de manifestación y en el caso del ser humano, subyace en los distintos grados de conciencia hacia la experiencia de no-dualidad. ⁴ L. N. Sharma ha comentado que la diferencia básica entre el sistema kaula y el krama radica en su respectiva concepción de *parâśakti*, la suprema Śakti; el sistema krama la considera el estado más elevado de perfección que se logra cuando la mente ha sido purificada y ha atravesado once niveles sucesivos que no son otra cosa sino las manifestaciones de la misma *parâśakti*.⁵ Por ello, en el sistema krama la vía hacia la realización es conocida como

² Murphy, Paul, *Triadic Mysticism*, p.6.

³ Sharma, L.N., *Kashmir Shaivism*, p.60

⁴ Ver el amplio estudio de Rastogi: Rastogi, Navjivan, *The Krama Tantricism of Kashmir*, Vol. 1, Delhi, Motilal Banarsidass 1996.

⁵ Rastogi, *Op., Cit.*, p.56

śâktopâya, en vez de *śambavopaya* del kula. Aunque la Realidad Absoluta pueda ser entendida como Śiva y Śakti existe una inclinación para referirse a ella como *parâ samvid o Kâlî*. La escuela krama fue fundada por Śivânândanâtha en Cachemira hacia el final del siglo VII e inicios del VIII. Algunos de los textos más importantes para esta escuela son: *Krama stotra*, *Krama siddhi*, *Tantrarâja* *Tantrâloka*, *Kramakeli*, etc.⁶

1.2. Trikadarśana.

A menudo la escuela trika ha sido identificada como *Pratyabhijñâ-darśana*, el nombre de una de sus ramas, y en otras ocasiones como śivaísmo de Cachemira; en este ensayo no utilizamos el término “śivaísmo de Cachemira” sino el de śivaísmo trika de Cachemira. En la tradición śivaíta de Cachemira se considera que la doctrina no-dualista procede del mismo Śiva y esto se explica debido a dos aspectos; el primero es una especie de mito que explica el origen del no-dualismo y el segundo es la revelación directa de un conjunto de aforismos a Vasugupta, uno de los sabios trika del s. IX. El mito narra que Śrikantha le revela al sabio Durvâsas la esencia de la escritura śivaíta; enseguida el sabio creó en su mente tres yogis perfectos llamados, Tryambaka, Âmardaka y Srînâtha, quienes a su vez enseñaron el monismo śaiva, el dualismo y la unidad en la diferencia, respectivamente.⁷

⁶ Cfr. Sharma, L.N., *Op. Cit.*, p.7

⁷ Esta referencia mítica aparece en diferentes estudios y relatos para contextualizar el origen de la escuela trika, para una explicación más amplia remito al lector a los siguientes textos: Cfr. Dyczkowski, M., *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Delhi, India, Motilal Banarsidass, 1989, p.18.

El segundo aspecto que explica los orígenes de la filosofía trika es la revelación directa de los aforismos de Śiva o *Śiva sūtra* a Vasugupta.⁸ Kṣemarāja (s.x-xi) relata que en la montaña *Mahadeva*, cerca de Srinagar, vivió Vasugupta un devoto de Śiva. En un sueño Śiva le reveló a Vasugupta que en una roca de la montaña Mahādeva se encontraban los sūtra, es decir, la doctrina de la identidad suprema. Entonces Maheśvara expresó su voluntad diciéndole que en la cima de la montaña está una doctrina secreta grabada en una gran roca.⁹ Al despertarse Vasugupta fue a la montaña y vio la roca con los aforismos grabados en ella; de ese modo él obtuvo los *Śiva sūtra* que asimiló completamente y después los enseñó a sus discípulos. Los distintos comentaristas de esta obra la ubican como el punto de partida de la filosofía no-dualista del śivaísmo trika; pero ¿a qué le llamamos *trika* y en qué sentido su perspectiva filosófica es no-dualista?

Fundamentalmente se le llama trika, o tríada, porque los planteamientos ontológicos de esta escuela hacen uso de tres categorías explicativas de la realidad y también por la clasificación de su literatura. En su argumentación ontológica explica la realidad con tres categorías básicas: 1.-*Śiva*, 2.-*Śakti*, y 3.-*Nara* (que representa al alma encarnada). La literatura trika se divide en tres: *Āgama śāstra*, *Spanda śāstra* y *Pratyabhijñā śāstra*, de ahí que el śivaísmo trika también sea conocido como *trika- śāstra*.¹⁰ Pero, ¿qué es un *śāstra*? El término *śāstra* se refiere a un texto filosófico que contiene aspectos prácticos de disciplina; Jaideva Singh comenta que la raíz del término es *śās*, “lo cual significa disciplina. (...) Un *śāstra* no es simplemente una forma de pensamiento sino

⁸ Kṣemarāja fue un escritor muy prolífico que comentó los textos más importantes de esta escuela, y escribió una de las síntesis más conocidas para comprender la filosofía trika: la *Pratyabhijñāhrdayam*.

⁹ Kṣemarāja, *Siva sūtra vimarsini*.

¹⁰ Cfr. Singh Jaideva, *Siva sūtras*, p. xv, y también Sen Sharma, D.B., *The Philosophy of the Sādhana*, p.11.

también una forma de vida” ¹¹ La escuela trika ha sido considerada como la culminación de la tradición agámica śivaíta al integrar aspectos del kula y el krama, además es un sistema donde confluye la madurez de los postulados śivaítas de escuelas anteriores tales como el śaiva siddhânta que tiene un lugar relevante para el pensamiento sivaíta de Cachemira y por ello mencionamos brevemente sus postulados.

La literatura del śaiva siddhânta está constituida por los 24 *Śaiva āgamas* y los himnos devocionales, posiblemente compuestos entre los siglos vii y x atribuidos a los poetas siddhântas que cambiaron el sánscrito por la lengua tamil aún cuando reconocieron la autoridad de los Vedas.

El śaiva siddhânta también argumenta tres categorías filosóficas para comprender la realidad, que son *pati* (el Señor), *paśu* (alma) y *pâśa* (lit. “atadura” y puede entenderse como el mundo, es decir, lo que “ata”). *Pati* es lo inmutable, el origen, el sostenimiento y la disolución de todo, es Śiva quien no está determinado por los guṇas o cualidades que son *sattva*, *rajas* y *tamas*. Es el único que mora en el cuarto estado, el estado de conciencia libre de pensamientos y conceptos que está más allá de la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Su concepción metafísica considera que Śiva es al mismo tiempo trascendente e inmanente a la manifestación, es decir, Él es el fundamento del universo y al mismo tiempo lo trasciende.

Así, el śivaísmo tamil postula una visión no-dualista del mundo en tanto reconoce la continuidad entre causa eficiente y causa material. Śakti es considerada como el lazo intermedio entre Śiva y la materia inconsciente; Śakti

¹¹ Singh Jaideva, *Op. Cit.*, p.xv

no es independiente de Śiva sino que depende de Él y funciona como el puente que conecta lo espiritual y lo material.

El śivaísmo tamil, como la escuela trika, reconoce 36 niveles de existencia llamados tattvas.¹² Tanto K. C. Pandey como D. Sen Sharma señalan que la escuela Śaiva Siddhanta llegó hasta Cachemira; ese contacto puede documentarse con las referencias a los filósofos siddhantas que están en los textos del śivaísmo de Cachemira.¹³ Algunos autores como Jaideva Singh ubican el inicio de la escuela trika alrededor de la última parte del siglo VIII y principios del IX con Vasugupta y la fecha de descubrimiento de los *Śiva sūtra*. Por último, debe decirse que a Abhinavagupta se le puede ubicar entre los años 950 al 1000 d.C. aproximadamente, se sabe de cuarenta trabajos pero sólo veintiuno están disponibles en nuestro tiempo.

¹² De estas 36 categorías de existencia, tattvas, 25 fueron postuladas primeramente por el sistema sâmkhya, incluyendo al *purusa*.

¹³ Cfr Sen Sharma, D., *Tattva y Pramâ* en el Sivaísmo de Cachemira, en Revista de Estudios de A y A, Colmex, volumen xxxiii,3, 1998, pp571, 572.

Capítulo II. Experiencia no-dual y ontología.

II.1. La experiencia no-dual y el punto de partida de la ontología sivaíta.

El punto de partida tanto de la filosofía como de la religiosidad sivaíta de Cachemira no es una comprensión meramente intelectual de la realidad o un *corpus* dogmático para guiar la vida ritual; considero que uno de los criterios centrales para aproximarse a esta tradición es entender que hablamos de una ontología basada en la experiencia, pero ¿qué tipo de experiencia es esa? El análisis de los distintos textos de este sistema de pensamiento revela construcciones dialécticas que inician desde la experiencia directa de aquel sustrato primordial que unifica toda la diversidad. En Occidente tal experiencia es llamada “mística”. Es sabido que muchos investigadores desconfían de los estudios sobre la “mística” y los “místicos” con razones fundadas debido al desgaste que se ha hecho de ambos términos y por los excesos que buscan encapsular casi cualquier experiencia bajo tales adjetivos. Sin embargo, en su sentido más profundo es una categoría para aproximarnos al estudio de la ontología del sivaísmo trika. Por tanto, como haremos referencia a esta categoría debemos reconocer dos objeciones metodológicas generalizadas cuando se usa la palabra “mística”; la primera es que dicho termino es problemático porque se refiere a un fenómeno que desborda la comprensión racional y va más allá de los

límites conceptuales y, segundo, exige una construcción lingüística que utiliza aproximaciones paradójicas, metáforas e imágenes que no se limitan a un lenguaje unívoco.

Como apenas mencionamos arriba, la mística es uno de los referentes occidentales para aproximarnos a la “experiencia” que es el punto de partida de la ontología trika, sin embargo creo que no es la única terminología para analizar la fuente e inspiración de un sistema filosófico como este que en sentido estricto no toma a los Vedas como única autoridad ni tampoco reconoce el sistema de castas.¹

En la introducción se mencionó la terminología que consideramos pertinente para este estudio, y no es precisamente la de experiencia mística sino la de “experiencia no-dual de la realidad” o, como veremos en los textos, “experiencia del *spanda*”. Por experiencia no-dual de la realidad me refiero a la certeza vivencial, resultado de una conciencia ininterrumpida, que permite entender que el substrato de la diversidad fenoménica y de las distintas formas en que experimentamos la realidad es un solo principio consciente y pulsante (*spanda*) que el sivaísmo trika llama de diferentes formas tales como Śiva-Śakti, Anuttara, Śaṅkara, etc.

Hablar de experiencia no dual en vez de experiencia mística no es únicamente un cambio de adjetivos, sino una forma de explorar cómo funciona la comprensión no dualista en la experiencia mística como tal y, al mismo tiempo, reflexionar en la cuestión de una ontología que se origina de dicha experiencia y la explica. También el propósito es el de evitar, en la medida de lo posible, la carga de prejuicios que surgen en los círculos académicos al escuchar con horror

¹ Cfr. Bhattacharya, N.N., *History of Tantric Religion*, p. 247.

la palabra mística e impiden analizar una de las peculiaridades del sivaísmo trika y de la tradición filosófica y religiosa de la India; a saber: la relación entre experiencia no-dual (mística) y ontología. Por ejemplo, una lectura plausible de la filosofía presocrática es considerar tal relación como eje de la actividad filosófica, es decir, hacer filosofía en el mundo griego significaba, en gran medida, vivir en ese saber que se origina por la experiencia del asombro (*thauma*). Así, el uso del término filosofía en este escrito indica un saber práctico y, al mismo tiempo, la capacidad para exponer y analizar argumentos por medio del lenguaje filosófico. El saber práctico ocupa en la tradición india el lugar más importante del quehacer filosófico; ese saber conduce a lo que llamamos experiencia no-dual. Lo que se revela ahí sobrepasa los predicados que comúnmente atribuimos al mundo, razón por la que el lenguaje para describir la experiencia de no-dualidad desde la experiencia misma se vuelve aforístico, velado, paradójico –en muchos casos–, pues ¿cómo hablar de lo inasible por la palabra?, ¿cómo comunicar la lucidez desbordante, el sentido último de la vida, el deleite silencioso, la embriaguez ininterrumpida, la contemplación de lo incomprensible, el arrebató y la libertad, la conciencia perfecta e inmediata del ser? ²

Al utilizar el término experiencia no dual en vez de experiencia mística no se pretende ocultar el significado original de la palabra “mística”, por el contrario el propósito es revalorarla como una categoría válida de análisis aplicable al estudio del sivaísmo trika. Recordemos que el término mística viene del griego *múein*

² San Juan de la Cruz le llamó “noche oscura del alma” donde se revela el “dios sin modo”. Por su parte Ramchandra Ranade compara la experiencia mística y su lenguaje aforístico en Eckart, Plotino, etc, con objeto de explicar el lenguaje de los poetas santos de Maharashtra; cfr. Ranade, R. D., *Mysticism in India. The Poets Saints of Maharashtra*, New York, SUNY, 1983. Al respecto también puede verse un intento académico por establecer equivalentes “homeomórficos” entre Occidente y la tradición filosófico- religiosa de la India en Panikkar Raimond, *La experiencia filosófica de la India*.

que significa ‘misterioso’, ‘secreto’; en este sentido se relaciona directamente con los misterios que se revelaban a los iniciados. Para Rudolf Otto la aproximación al estudio del fenómeno místico debe basarse en el sentido original de la palabra mística, pues lo que revela tal experiencia es un profundo “misterio” que de otro modo sería desconocido.³ Así, el “misterio” es aquello absolutamente libre que se revela en la experiencia aquello que es incondicionado y que no está limitado por formas o atributos previamente conceptualizados. La experiencia de aquello que es incondicionado es el horizonte donde surge el profundo misterio que nunca es objeto y ocurre como una vivencia interior. A esa experiencia la llamamos mística, con esto sólo se pretende señalar en qué forma al hablar de experiencia no-dual es, de cierta manera, aproximarse a la mística como una forma de entender el trasfondo de la ontología del śivaísmo trika.

II.1.1. El sentido de la existencia y la liberación

En la tradición filosófica y religiosa del śivaísmo trika el paradigma de la experiencia no dual es el estado de liberación, *mokṣa*. En la historia del culto a Śiva, en tanto dios personal, vemos la continua búsqueda del yogi que pretende alcanzar la morada del dios: el estado de liberación. Quien alcanza semejante estado es conocido como *jivānmukta* (el liberado en vida). Así, la búsqueda del estado de reconocimiento e identificación con la realidad última es *mukti*, liberación, y presupone la existencia de su contraparte: la esclavitud. Estar esclavizado es vivir inmerso en un estado de ignorancia que origina la experiencia

³ Otto, R, *Mysticism East and West*, p.141

de separación, el *jivâtman* (alma esclavizada) se ve a sí mismo alejado y sin conexión con lo permanente, se auto-considera devenir, fantasmagoría e impermanencia y lo peor es que su esquema cognitivo considera tal condición como lo único real. Tal estado de olvido es un ciclo que se empantana y solidifica, el ciclo es *sâmsâra* y lo que “solidifica” ese patrón es el *karma*. Por ello, *moksa* no es redención en sentido cristiano porque no hay ningún pecado original que expiar, sino liberación del *samsâra* y del karma.

Como ya se dijo, para el śivaísmo trika el paradigma de la experiencia mística es el estado de *jivân mukta* que inicia como una hazaña para trascender todo por distintas vías o *upayas* hasta alcanzar la experiencia que a primera vista parece imposible: vivir en un estado permanente de liberación, de conciencia no-dual de la realidad: *mokṣa*. La vía hacia la experiencia no-dual es el yoga que ha sido entendido como una forma específica de estar en el mundo, un modo que va más allá de las tres metas de la vida, *trivarga*.⁴ Ni el deber moral ni la acumulación de riqueza material o el archivo de placer sensorial son la meta última de quien acepta esa forma de ser en el mundo; por el contrario el aspirante (*sâdhaka*) busca la riqueza más elevada que opaca toda riqueza material y trasciende toda determinación social, racial o moral. Al respecto, en los *Śiva sūtra* (Śs) leemos: “El buscador (*sâdhaka*) es esfuerzo”.⁵ La vida del *sâdhaka* es una forma de estar en el mundo que a primera vista incrementa el dolor y el sufrimiento que acompañan nuestra existencia. Al parecer es un sin sentido escoger

⁴ *Dharma*, rectitud, *Artha*, riqueza; *Kâma*, placer

⁵ *Śiva sūtra*: aforismo 24/ II,2. *prayatnah sâdhakah* //

Todas las referencias a los *Śiva sūtra* son de nuestra traducción incluida en el apéndice, no debe olvidarse que el número antes de la diagonal se refiere a la numeración continúa de los 77 aforismos y la numeración después de la diagonal debe leerse así: sección, y número de sūtra de esa sección.

voluntariamente “más penurias y sufrimiento” del que nos toca, sin embargo el aparente sin sentido es en realidad lo único que tiene sentido:

Por la conquista de la ilusión hay goce ilimitado, y de ahí viene el conocimiento de la propia naturaleza.⁶

La conquista de la ilusión es una actitud de despojo y vaciamiento de los patrones cognitivos limitados, un proceso disciplinado que disuelve paulatina o repentinamente la ilusión, es decir, la concepción limitada del mundo desaparece para el *sâdhaka* que se vacía de lo que “no es” y de esta manera reconoce su naturaleza. El yoga del que habla el sivaísmo trika es una vía hacia el saber más elevado hacia el conocimiento por medio del cual todo lo demás es conocido; este saber exige una forma específica de acciones que no siempre han de ser atractivas para todos precisamente porque su significado profundo es renunciación a todo lo que constituye nuestros patrones y visión del mundo. En los Śs leemos que los medios para conquistar la ilusión y alcanzar un estado de conciencia no-dual es una renuncia tanto mental como física:

Sentado en su postura se sumerge en el lago de la felicidad. ⁷

Los medios para sumergirse en ese lago son la practica disciplinada de la renuncia, el desapego y el discernimiento, el autocontrol y la conciencia de igualdad:

En la ecuanimidad del aliento vital está la conciencia de igualdad.⁸

⁶ *Siva sūtra*, 39/III.7 *mohajayâd anantâbhogât sahajavidyâjayah //*

⁷ S.s. 48/III.16 *âsanasthah sukham hrade nimajjati //*

⁸ S.s., 54/III.22. *prâna samâcare samadarśanam //*

La vía práctica de la que hablan los Śs es una actitud de despojo y vaciamiento de todo lo que no es permanente, tal acción ha de conducir al *sādhaka* a un reconocimiento del estatus ontológico que parecía no tener y que se revela como un estado espontáneo de identidad entre el mundo interno y el universo externo; pues en la medida que nos perdemos encontramos lo que en verdad somos, los Śs categóricamente afirman:

En la unión del conocimiento de sí mismo con los objetos se da otra vez el surgimiento de lo que había estado perdido.⁹

II.2.- El concepto del *spanda*, ¿variaciones o continuación del pensamiento no-dualista de la India?

Al explorar la filosofía del śivaísmo trika es inevitable subrayar, al menos, uno de los problemas de corte ontológico de los seis *darśanas*, sistemas de filosofía, con el fin de entender la dialéctica del pensamiento indio y sus respuestas a cuestiones filosóficas que han ocupado al pensamiento universal. Uno de esos problemas es el cómo la cuestión del no-dualismo ha sido formulada en el śivaísmo trika y en qué sentido difiere del vedānta advaita de Śāṅkarācārya, o Śāṅkara (s.viii aprox.). Haremos una mención somera del vedānta advaita sin pretensión de un examen exhaustivo de este sistema, mas bien el propósito es explorar el fondo temático que se observa en el vedānta sobre la cuestión del no-dualismo y la manera en que fue tratada por uno de los *darśanas* más difundidos en el mundo occidental.

⁹ S.s., 56/III.24 *mâtrâ svapratyaya samdhâne nastasya punarutthânam* //

Śaṅkara, quien fuera un escritor muy prolífico y uno de los más grandes místicos y filósofos de la India, intenta reconciliar las dos concepciones del Absoluto; Brahman *saguṇa*, con atributos, y Brahman *nirguṇa*, sin atributos. Es decir, Brahman en relación con el mundo y Brahman en sí mismo. Pero, ¿acaso el mundo es una de sus formas o es diferente a Él? Si es lo primero, entonces ¿cómo es que Brahman puede ser el fundamento de algo cambiante y sin permanencia como lo es el mundo? En la obra de Śaṅkarācārya puede leerse esta ambigüedad: el mundo es diferente a Brahman y, al mismo tiempo, no hay nada diferente de Brahman por tanto todo es Brahman. De ahí que debamos preguntar ¿cuál es el estatus ontológico del movimiento?, ¿acaso es algo que queda fuera de la realidad o simplemente es algo ilusorio? Si Él es diferente del mundo entonces la idea de que Brahman es uno y no hay nada diferente queda cuestionada al aceptar la realidad de un segundo principio; ¿cómo se explica la relación ser-mundo, unidad-diversidad, identidad-diferencia sin comprometer la perspectiva no dualista?

La doctrina de *mâyâ* es una forma en que el vedānta de Śaṅkarācārya responde al problema que representa la contraposición entre el Absoluto y el mundo, en su comentario al segundo de los *Brahma sūtra* Śaṅkara afirma que Brahman es la fuente y fundamento de algo contingente, el universo:

Aquello que es la fuente de la omnipotencia y la omnisciencia debe ser Brahman que es el origen, sostenimiento y disolución de este universo que es manifiesto a través del nombre y la forma, (...) ¹⁰

¹⁰ Śaṅkarācārya, *Brahma Sūtra Bhasya*, p.14, (I, i 2)

Como ya se dijo, Śāṅkara se enfrentó con una problemática común a todos los sistemas no-dualistas, indios y occidentales, aportó una argumentación a favor del pensamiento advaita que sigue siendo relevante hasta nuestros días; su pensamiento tiene actualidad no sólo por ser una referencia necesaria en los manuales de historia de la filosofía india, sino debido a la complejidad e implicaciones que tiene su perspectiva no-dualista. Como ya se dijo, el vedānta advaita de Śāṅkara reconoce la existencia de un solo principio, Brahman, y considera el mundo como algo ilusorio, un producto de māyā. En otras palabras el mundo es la multiplicidad superpuesta a la unidad indivisa que es Brahman.¹¹ De ahí que para el vedānta advaita la manifestación del universo no es un proceso real, sino algo ilusorio y diferente de Brahman; en ese sentido el vedānta de Śāṅkara no aceptaría una concepción dinámica del Absoluto. Creo que esa es una de las tensiones argumentativas más importantes en la perspectiva advaita de Śāṅkara, y hasta donde podemos analizar no hay en ese sistema una respuesta más incluyente que revalorice el estatus ontológico del movimiento y del mundo.¹²

¹¹ Como es sabido el vedānta de Śāṅkara utiliza ejemplos de superposición empírica para ilustrar su metafísica tal es el caso del individuo que se asusta pensando que hay una serpiente en el suelo cuando en verdad sólo es una cuerda; al descubrir que no hay una serpiente en el suelo el individuo sabe que tanto su miedo como las atribuciones impuestas a un objeto inerte como la cuerda desaparecen al momento de reconocer la auténtica naturaleza del objeto: la serpiente y el miedo no existían en realidad sólo “parecían ser”. ¿Qué ocurrió? El individuo impuso atributos y características que no pertenecían realmente a la cuerda y si no se hubiese constatado que sólo era una cuerda, él se hubiera retirado del lugar con toda cautela y lleno de espanto. De manera análoga superponemos la dualidad sobre el Absoluto, del mismo modo en que la serpiente es una apariencia ilusoria de lo que en verdad es cuerda. Así, el universo siendo multiplicidad temporal es una apariencia ilusoria de Brahman. Este es un ejemplo clásico para comprender la manera en que superponemos el universo sobre el ser.

¹² En la filosofía de Heráclito, por ejemplo, observamos el reconocimiento de lo Uno y la tensión armónica para explicar el cambio, en la filosofía del efesio la unidad posibilita los contrarios y el cambio. La visión de Heráclito sobre la coexistencia armónica entre opuestos se debe a que lo Uno permanece en el cambio: no hay diversidad sin Unidad.

II.2.1. Una ontología para un universo pulsante.

¿Qué influencia tiene el concepto del *spanda* en el pensamiento de Abhinavagupta?, ¿qué significa el termino *spanda*?, ¿acaso el concepto del *spanda* es una formulación original a los dilemas del pensamiento no-dualista, en especial al planteamiento del vedânta advaita, o sólo es una variación de las respuestas del vedânta?

Veamos primeramente a qué nos referimos con el término *spanda* en el contexto de la ontología trika. Como mencionamos en la introducción, el significado de *spanda* es vibración, pulsación, latido, movimiento; a menudo el término se vuelve extremadamente técnico puesto que cada comentador asocia palabras derivadas de la raíz *sphur*, latido, con una serie de imágenes para explicar el sentido del término. Por ejemplo, en la palabra *sphurattâ* se agrega el sentido de luminosidad y de ahí que signifique “vibración luminosa”, es decir, algo que centellea ininterrumpidamente.

La explicación del concepto *spanda* tanto en la filosofía trika como en el pensamiento de Abhinavagupta, nos remite a las condiciones de posibilidad de un modelo de universo cuya sustancia es “energía que pulsa”, *spanda*, y se origina en el Absoluto; esa “energía pulsante” de la que habla el sivaísmo no es diferente de su origen sino algo semejante a una ola en el mar que sin dejar de ser mar se individualiza en un movimiento continuo. Hay que advertir que el *spanda* no debe ser entendido como un movimiento mecánico, sino como la pulsación consciente que al mismo tiempo es principio de manifestación y principio de disolución del universo. Así como el árbol existe completamente en la semilla, del

mismo modo la disolución está contenida en la manifestación. Para el śivaísmo trika todo existe en forma de semilla y la función del *spanda* es manifestarlo exteriormente; es la disposición de Paramaśiva para exteriorizar lo que ya existe de forma indiferenciada en Él.

Uno de los estudiosos occidentales del śivaísmo no-dual, Paul Muller, escribe:

La naturaleza específica de esta vibración es un desbordamiento en el ser. Este desbordamiento crea un leve movimiento, una vibración peculiar de la luz de la conciencia, que se torna como una ola consciente se sí. (...) ¹³

Por otra parte, en la primera estrofa de las *Spanda kârika* se encuentra explicada la esencia del concepto *spanda*:

Ofrecemos salutations a Śaṅkara quien es el origen de todos los poderes del *Śakti cakra* que al abrir (*unmeṣa*) y cerrar (*nimeṣa*) los ojos manifiesta y disuelve el universo. ¹⁴

Cuando Śaṅkara –uno de los nombres de Śiva y del Absoluto-- “abre los ojos” el universo se manifiesta y cuando “los cierra” se disuelve, es decir, la apertura y el cierre de los ojos de Śaṅkara, *unmeṣa* y *nimeṣa*, expresa en forma simbólica la diversificación del Absoluto y la unificación de la pluralidad fenoménica. La “expansión” y “contracción”, “apertura” y “cierre” es la manera aforística para

¹³ Muller, Paul, *The Triadic Heart of Shiva*, p.119

¹⁴ *SpK*, sección I, kârikâ 1

*Yasyonmeṣanimeṣâbhyâm jagatah pralayodayau /
Tam Śakticakravibhavaprabhavam Śaṅkaram stumah //*

Las *Spanda kârikâ* están divididas en tres secciones. La primera se llama *svarûpa spanda*, la naturaleza del *spanda*, debido a que expone la naturaleza del aspecto dinámico del Ser. La segunda sección se conoce como *sahaja vidyâ*, el discernimiento entre lo eterno y lo transitorio, donde se describe al *spanda* como idéntico a Śiva y al universo. La tercera describe los logros que se obtienen por la experiencia directa del *spanda* y se llama *vibhûti spanda*, la conciencia verdadera del *spanda*. La última parte son dos versos laudatorios al habla del guru y al *spanda*. Para citar las *SpK* recurrimos a la versión inglesa de Mark Dyczkowski, la traducción del inglés al español es mía e incluyo la referencia sânskrita para cotejar la traducción de Dyczkowski. Cfr. Dyczkowski Mark, S.G., *The Stanzas on Vibration. The Spanda kârikâ with four Commentaries*, Varanasi, India, Dilip Kumar Publishers, 1994.

hablar del concepto del *spanda*, puesto que la metáfora “abrir” y “cerrar” los ojos, *unmeṣa* y *nimeṣa*, representa el proceso de la manifestación y la disolución que ocurre no como un devenir del Ser sino como proyección hacia sí mismo; aquello en donde se origina la manifestación es el punto al que regresa, surgimos de Śaṅkara y regresamos a él. En ese sentido los filósofos śivaitas explicaron que hablar del cosmos es hablar de un proceso de ida y vuelta que nunca ocurre fuera de Śiva. Tanto *unmeṣa* y *nimeṣa* se entienden como dos momentos complementarios del Absoluto, pues al cerrar los ojos Śaṅkara se contempla a sí mismo como el eterno presente y al “abrir los ojos” se experimenta como un deleite, *camatkāra*, originado por su sobreabundancia. La forma en que ese deleite se manifiesta es precisamente el *spanda*.

La inmanencia, según el concepto del *spanda*, está fundamentada en una acción libre que surge espontáneamente en Śaṅkara; de tal manera la manifestación se entiende como un acto de libertad y voluntad simbolizado por “los ojos” de Śaṅkara. Asimismo, la existencia del mundo no implica un condicionamiento de su fundamento ontológico, al contrario el mundo sería ininteligible sin tal fundamento que unifique la diversidad.

La filosofía trika subraya la perspectiva no-dualista de la realidad a partir de la conexión entre lo diverso y lo permanente, entre la inmanencia y la trascendencia; esa conexión radica en que los diferentes aspectos del Absoluto ocurren al mismo tiempo sin que ello implique la anulación de la trascendencia o de la inmanencia. Una de las interpretaciones que podemos subrayar en la metáfora de los ojos de Śiva es que al mismo tiempo coexisten dos caras del Absoluto: la manifestación y la disolución del universo. Por esta razón, en el

concepto del *spanda* se concibe al universo no como ruptura sino como continuidad en el Ser. Ya en los *Śiva sūtra* aparece tal idea:

El universo es el despliegue de su energía.

Y también el sostenimiento y la disolución (del universo).

Aún cuando esas tres acciones ocurren (creación, sostenimiento y disolución) el conocedor permanece sin cambio.¹⁵

De estos sūtra puede observarse que la escuela trika no niega, ni considera la corporeidad o el surgimiento, sostenimiento y la disolución del universo como ruptura en el fundamento ontológico ni como algo ilusorio; por el contrario, en ellos converge la apertura hacia el horizonte de la no-dualidad: el Ser es ese horizonte que está detrás de toda manifestación, de todo pensamiento o estado de conciencia como un fundamento único y continuo sobre , y en el que se articula y cobra sentido la existencia. De ahí se sigue una conclusión plausible, a saber: no hay nada que unificar puesto que no hay diversidad escindida del Absoluto, si no existe algo diferente de Él entonces la escisión dualista no tiene sentido ya que en el fondo el universo no representa una ruptura ontológica en la naturaleza de Śiva:

Por tanto, no existe estado, ni pensamiento, ni palabra o significado que no sea *Śiva*. Él es el que goza, quien siempre y en todo lugar mora como el objeto del deleite.¹⁶

¹⁵ *Ss.*,62/III.30, *svaśakti-pracayo'sya visvam//*

63/III.31 *sthiti-layau//*

64/III.32. *tat pravrttau api anirāsah samvetr-bhāvāt //*

¹⁶ *Spk*, sección II, estrofa 4

Tasmācchabdārthacintāsu na sāvasthā na yā śivah /

Bhoktaiva bhogyabhāvena sadā sarvatra samsthitah //

Para los filósofos trika, el *spanda* no es movimiento físico -en sentido estricto- porque no está condicionado espacio-temporalmente, sino que es la condición misma para que existan el espacio y el tiempo; pues el Absoluto aparece como si fuera movimiento pero permanece como Ser eterno e inmutable que se muestra ante nosotros como diversidad sin afectar su naturaleza.

Aunque el *spanda* es la condición de posibilidad de todo lo que aparece en la existencia, su naturaleza es la libertad debido a que no es un movimiento regido por la relación causa-efecto:

Aquello en lo que se establece toda esta creación y desde donde ella surge, no está obstruido por nada porque carece de condicionamiento debido a su naturaleza increada.¹⁷

Así, al hablar de la concepción dinámica del Absoluto no se están presuponiendo dos entidades distintas en las que ocurre un movimiento; pues de ser así estaríamos hablando de dos realidades diferentes que implicarían un dualismo. Una vez más observemos que el concepto del *spanda* hace énfasis en el “aspecto pulsante del ser” que nunca se separa de su naturaleza increada aún cuando aparece como universo. La implicación de esa idea es que la sucesión y la causalidad es una percepción limitada de la realidad lo mismo que la tradicional división entre sujeto y objeto, cuerpo y alma, etc. Una conclusión plausible a todo esta perspectiva es que el concepto del *spanda* se refiere a una especie de pulsación dentro de lo que siempre es uno; esto es, una clase de movimiento que emerge del ser, se dirige hacia el ser y finalmente, se proyecta en el ser. ¿Acaso esto es movimiento en sentido físico?

¹⁷ *Spk*, I, 2.

*Yatra shítam idam sarvam kâryam yasmâcca nirgatam /
Tasyânâvṛtarûpatvân na niridho' sti kutrâcit //*

Hemos visto que aún cuando en la primera estrofa de las *Spanda kârikâ* no aparece el término *spanda*, si se desarrolla plenamente su significado como una “pulsación sutil” inherente a Paramaśiva; el concepto del *spanda* se introduce en la ontología trika para argumentar una perspectiva no-dualista que abarca todos los aspectos de la realidad y, al mismo tiempo, para postular una conciliación original a la problemática que hay entre el Absoluto y su relación con el universo; algo que el vedânta advaita dejó abierto para discusiones posteriores. Uno de los propósitos de los filósofos de esta escuela fue proponer una doctrina que funciona como respuesta a la cuestión que enfrentan los sistemas no-dualistas ante el devenir y la permanencia.¹⁸ Por último, debemos decir que la concepción dinámica del Absoluto, *spanda*, no es una negación del concepto de Brahman sino una resignificación del problema del *nirguṇa* y *saguṇa* brahman que ya había sido formulado por el vedânta advaita y que mencionamos antes. Por tanto, la innovación del concepto *spanda* radica en ser una ontología no-dualista que concibe el universo como la energía pulsante del Absoluto y que permite explicar cómo Él (Absoluto) puede ser al mismo tiempo trascendente e inmanente y fundamentar la afirmación de que ningún aspecto de la realidad está fuera del Él.

¹⁸ Ir de la afirmación de que el Absoluto es únicamente un testigo estático, como el *puruṣa* del sâmkhya o brahman en el vedânta de Śaṅkara, a la idea de que también es una fuerza activa que coexiste con lo permanente sin anularse, como lo fue para el śivaísmo trika, quizá fue una de las conclusiones lógicas de la tendencia monista del pensamiento indio.

II.3. Hacia la ontología inclusiva del sivaísmo trika.

En la teoría de la manifestación o *âbhâsavâda* radica la argumentación de una ontología inclusiva que abarca todos los planos de la realidad y la existencia, tanto del universo como del sujeto empírico. Desde esta perspectiva, el universo es un *âbhâsa*, un resplandor de Śiva. En las *Îsvarapratyabhijñâ-kârikâ* de Utpaladeva es donde se expone qué es *Âbhâsavâda* y cuáles son las características de los *âbhâsas*:

La externalidad de las manifestaciones (*âbhâsas*) que son de la naturaleza del Ser (*bhâva*) o aquellas que son de la naturaleza del no-Ser (*abhava*); siempre existen internamente. ¹⁹

Así como los *âbhâsa* son esencialmente de la naturaleza de la conciencia, siempre existen internamente. Pero cuando ellos son manifestados externamente por *mâyâ*, también existen en el exterior. ²⁰

Aún en el caso de un objeto, que es el producto de una unificación, hay cognición de diferentes clases de *âbhâsa*, de acuerdo al gusto, o a la capacidad intelectual, esto es, el conocimiento tradicional del objeto. ²¹

Utpaladeva reconoce en ésta y las siguientes estrofas que los *âbhâsa* son esencialmente de la naturaleza del ser. Siempre existen en el ser. La *âbhâsavâda* explica la realidad como manifestación interna, esto es, la existencia de cada manifestación está en el Absoluto y después aparece como fenómeno pero sin separarse del Absoluto; en otras palabras, la “interioridad” significa estar en el Absoluto mientras que la “exterioridad” es aparecer a la luz y debido a la luz.

¹⁹ Utpaladeva, *Ipk.*, I, 8,5. Pandey, K.C. (trans.), *Doctrine of Divine Recognition*, Vol.3, Delhi, Motilal Banarsidas, 1986, p.114

²⁰ Utpaladeva, *Ipk.*, V,3,7, pag.115

²¹ *Ipk.*, I,2,3, p. 147

Una de las primeras implicaciones que podemos ver en esta teoría es que no hay separación entre la manifestación y aquello que manifiesta, el Absoluto; del mismo modo la división tradicional entre sujeto y objeto desaparece. En ese sentido es que hay implicaciones epistemológicas de la *ābhāsavāda*, a saber: que el conocimiento sería imposible si el objeto fuera en verdad diferente del sujeto.

El *ābhāsa* es brillo, pulsación, destello, un aparecer en la luz y como tal el primer *ābhāsa* está representado por el *Sadaśiva tattva* – el tercer nivel de manifestación en el esquema de 36 niveles de manifestación--, puesto que el primero y segundo son Śiva y Śakti el fundamento de toda la manifestación.²² Todos los *ābhāsas* –nos dice Utpaladeva– son de la naturaleza del ser por ello siempre existen internamente. La manifestación es un aparecer en la conciencia luminosa y constituye, en tanto interioridad, la experiencia que el Absoluto tiene de sí mismo. En este sentido la teoría de los *ābhāsa* se aleja del planteamiento del vedānta de Śāṅkarācharya al reconocer que las manifestaciones son reales; una vez más podemos decir que el proceso de apertura y cierre, *unmeṣa-nimeṣa*, es un proceso real lo mismo que sus efectos.

La teoría *ābhāsa* postula que la aparente diversificación es al mismo tiempo la eterna unificación de esta diversidad, ¿cómo es posible esto?, podemos recordar lo que escribe Utpaladeva: “...las manifestaciones siempre existen internamente”. Así, lo que le permite al universo “aparecer” como diversidad es su naturaleza; un sustrato ontológico único que hace que la serie ininterrumpida y unificada de *ābhāsas* que existen simultáneamente constituyen “una aparición” objetiva

²² Como mencionamos en el capítulo 1, el sivaísmo trika integró en su ontología las 25 categorías de existencia, *tattvas*, que habían sido formuladas mucho antes por el sistema *sankhya*, pero el trika y el sivaísmo tamil no sólo aceptaron esas categorías sino que incluyeron otras hasta reconocer 36 *tattvas*.

integrada por un conjunto de *âbhâsas* con una característica común que les permite unificarse y aparecer como un fenómeno específico.

La *âbhâsavâda* llega a afirmar que el proceso de manifestación del universo no afecta de ningún modo la fuente desde donde surge todo *âbhâsa* ya que ésta permanece inmutable, al respecto J.C. Chatterji escribió:

Así, las manifestaciones son esencialmente reales. Pues, aquello que en esencia y en la manera más elevada sintetiza y constituye la experiencia de lo Real no puede en sí misma ser irreal.²³

El proceso de externalización está fundamentado en la naturaleza misma del ser, por ello el universo no significa irrealidad sino que todo fenómeno depende de un fundamento único; en ese sentido Utpaladeva está afirmando una y otra vez que todo fenómeno es real porque existe internamente en el Absoluto y externamente en el campo de *mâyâ*. Como todo fenómeno es un *âbhâsa* y todo *âbhâsa* existe en el Absoluto, la manifestación no es diferente de su creador, sin embargo, ¿cómo es que las manifestaciones proyectadas en la pantalla del ser y que emergen del ser “aparecen” como separadas de éste? Para Utpaladeva el proceso de manifestación del universo es similar al proceso de experimentación y conocimiento que utilizamos en la vida diaria, en este sentido la *âbhâsavâda* explica procesos tales como ver, pensar, recordar, etc, donde se captan diversos *âbhâsas* unificados por un *âbhâsa* en común y que nos permiten hablar de “algo” unificado.

Esta explicación filosófica está sosteniendo que la existencia de los *âbhâsas* es una coexistencia colectiva que resplandece y reposa en un *âbhâsa* común que determina la forma en que este grupo aparece objetivamente. Aunque distintos

²³ Chatterji, J.C., *Kashmir Shaivism*, New York, SUNY, 1986, p.15.

âbhâsas estén juntos no se anulan. Para ilustrarlo, Utpaladeva utiliza la analogía de los distintos rayos de una lámpara que se unifican en la luz que produce la lámpara, o bien las diferentes corrientes que llegan al mar y aparecen unificadas en lo que llamamos océano:

Tal como la idea de unidad de los diferentes rayos de una lámpara o de la unidad de diferentes corrientes en el océano depende de una función; así los *âbhâsas* no se contradicen unos a otros. ²⁴

De tales ideas Utpaladeva deriva una teoría del conocimiento que recurre a la inferencia y reconoce que en los distintos *âbhâsas* existe una identidad esencial que posibilita la percepción unificada del objeto, esto es, en su aspecto epistemológico la *âbhâsavâda* descansa en una conciencia unificadora que radica dentro el sujeto experimentador y hace posible la percepción unificada y coherente de la diversidad. Por tanto hay que decir que la epistemología *pratyabhijñâ* reside en el sujeto y posteriormente se externaliza como si fuese un espejo que refleja la percepción de los distintos *âbhâsas* unidos por una identidad común; lo que permite que los objetos aparezcan como diferentes entre sí, aunque en realidad no hay separación entre el *âbhâsa* objeto y el *âbhâsa* sujeto porque en esencia los dos son uno debido a que su sustancia es la misma; Dyczkowski escribe:

La Pratyabhijñâ también entiende que la manifestación es una aparición (*âbhâsa*) --no, sin embargo, en el sentido de una apariencia ilusoria, sino como una forma manifiesta del absoluto. El mundo de la diversidad cotidiana no es un mundo de apariencias ilusorias que contrasta con el absoluto que preserva su autenticidad y naturaleza absoluta (...)²⁵

²⁴ *Ipk*, I,2,7, p.152

²⁵ Dyczkowski, M., *The Doctrine of Vibration*, p.25

Puede observarse, según esta teoría, que el proceso de manifestación sólo es real en tanto está fundamentado en el Absoluto y lo mismo podemos decir en el plano del sujeto empírico, pues el mundo que experimentamos es una proyección de los contenidos que ya residen internamente en nosotros. No debe olvidarse que los contenidos proyectados son de la naturaleza del ser y están unificados por la luz y en esencia, como ya señalamos, no hay distinción ontológica entre el objeto percibido y el sujeto que percibe porque ambos existen como interioridad en la conciencia. El sujeto que percibe se examina a sí mismo porque es conciencia reflexiva que trae a la existencia el objeto de conocimiento debido a su capacidad de autoconciencia y autorreflexión. Estas dos capacidades conforman lo que el śivaísmo llama *vimarśa*. Finalmente, desde esa teoría, *ābhāsavāda*, una percepción está integrada por *ābhāsas* individuales que connotan aspectos específicos de la experiencia objetiva, imágenes directas, pensamientos, recuerdos, que sin anularse mutuamente emergen unificados como el objeto de percepción, aunque en realidad no son materialmente sólidos sino destellos de la luz del ser cuya característica es la autoconciencia y la libertad. Por ello no existe un patrón artificial para unificar y determinar *ābhāsas*, ya que estos responden a un diseño más profundo que no es otro sino la libertad, la voluntad y la experiencia de deleite del Absoluto consigo mismo.

A diferencia de la doctrina budista de los *dharmas*, la teoría de los *ābhāsas* postula como sustrato y eje de toda la manifestación al sujeto consciente de sí que unifica todas las experiencias y manifestaciones. Ese ser inmanente no es otro que Śiva, el Absoluto, la causa de la manifestación y el perceptor consciente que da cuenta de sí y de la creación.

Entonces, lo que aparece ante nosotros como “algo sólido” no es sino un conjunto de destellos unificados de duración específica que nunca dejan de ser un resplandor de la luz del ser en su aspecto de exterioridad. Por ello en la ontología trika el universo no es mera ilusión ya que cada manifestación es luz y conciencia testificada por el “Yo puro”, el ser, en su capacidad de autoconciencia. Los *ābhāsas* son destellos unificados que proyectan la paradoja de la unión y la aparente separación de lo diverso, una conclusión que puede seguirse en el nivel del sujeto empírico es que lo mismo que nos esclaviza es lo mismo que puede liberarnos. Finalmente podemos decir que la concepción dinámica del Absoluto fue uno de los ejes que permitieron estructurar la filosofía del śivaísmo trika de Cachemira, razón por la cual la ontología spanda fue comentada y enriquecida por filósofos posteriores a quienes hoy se les ubica en la rama *pratyabhijñā* del śivaísmo trika. El sistema *pratyabhijñā* ocupó un lugar relevante en el proceso de madurez argumentativa del no-dualismo śivaíta gracias a una rigurosa exposición filosófica de los principios no-dualistas; es cierto que la doctrina *spanda* es la primera explicación estructurada de carácter filosófico de los *Śiva sūtra*, como ya se dijo es el texto revelado y punto de partida del śivaísmo trika de Cachemira. Sin embargo, es la escuela *pratyabhijñā* con Utpaladeva la que aporta un rigor argumentativo de la doctrina trika y posteriormente es Abhinavagupta quien lleva esa argumentación a su madurez.

Capítulo III. El concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta

III.1. El propósito práctico de los śastras. Primera aproximación al concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta.

Preguntar cuál es la contribución del śivaísmo trika a la historia del pensamiento filosófico de India es, en gran medida, indagar qué papel tuvo la actividad filosófica de Abhinavagupta en la sistematización del śivaísmo no-dual de Cachemira. Muchos especialistas consideran que Abhinavagupta es para el śivaísmo no-dual lo mismo que Śankarācarya para el vedānta advaita, a saber : uno de sus místicos y filósofos más importantes, la obra de Abhinavagupta viene a representar una conclusión a la doctrina que Vasugupta presentó en los *Śiva sūtra* y posteriormente se explicó en las *Spanda karikā*; doctrina que Somānanda y Utpaladeva desarrollaron en la *Śiva drsti* y las *Īśvarapratyabhijñā-kārikā*, respectivamente, pero es Abhinavagupta quien formuló de manera definitiva las distintas tesis de este sistema de corte no-védico que no reconocen como autoridad última a los Vedas y tampoco establece una restricción de castas.¹

Si bien, la obra de Abhinavagupta es extensa y abarca distintos campos del saber puede observarse que la experiencia de no-dualidad es, en gran medida, un hilo conductor en su pensamiento que puede observarse en su obra. Por ejemplo

¹ Cfr. K.C.Pandey, *Abhinavagupta*, p.289.

en su comentario a los treinta y seis versos que componen el *Parâtrîśîkâ* ²

Abhinavagupta explica un concepto clave del primer verso:

La diosa dijo (a Bhairava): “Oh Dios, ¿cómo se adquiere espontáneamente la inalterable conciencia divina que lleva a la identidad entre el yo empírico y la conciencia de Śiva y por (tal experiencia), que ocurre en este cuerpo físico debido al conocimiento uno puede adquirir la identidad con la conciencia universal (khecarî)?³

Anuttaram es la palabra que da inicio al verso y aunque hay diferentes interpretaciones del término una que nos permite entender todo el tratado es *uttara* como “más”, “algo adicional”, y si se agrega la negación “*an*”, podemos traducir *anuttara* como “no existe nada más elevado”. La diosa está preguntando a Bhairava por la disciplina espiritual que conduce a un objetivo último, la liberación del sufrimiento, *mokṣa*.

En ese sentido Abhinavagupta explica:

El propósito más importante del *Śastra* es la liberación de toda (dualidad) experimentada en vida, la experiencia de quien ha llegado a adquirir este conocimiento del inmutable (*anuttara*) se deriva de la gracia en la forma de la divina Śakti que desciende. Esta liberación significa la identidad perfecta con la naturaleza esencial de Bhairava, así como la unificación con la autoconciencia que es como un espontáneo deleite de nuestra propia naturaleza esencial; así se experimentan las distintas categorías de existencia que aparentemente esclavizan pero que son la expresión plena de su propio juego que expresa su inagotable deleite. ⁴

² Este nombre puede traducirse como “La Suprema Diosa que trasciende y es idéntica a la tríada”, el origen de este texto es impreciso, aunque se ha afirmado que es una versión de un tantra más antiguo y no disponible en este momento: el *Rudrayamala tantra*

³ Abhinavagupta, *Parâtrîśîkâ Vivarana*, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 5 y 6.

Srî Devî uvâca
Anuttaram katham deva
Sadyah kaulikasiddhiam /
Yena vijñâtamâtrena
Khecarî-samatâm vrajet //

⁴ Abhinavagupta, *Ptv*, p. 19.

La búsqueda de la liberación es uno de los elementos que ha caracterizado a la filosofía de India y no debe confundirse con el concepto cristiano de redención, pues en el contexto hindú el alma individual, *jivâtman*, se libera tanto del *karma*, las acciones y las impresiones que nos atan al mundo, como del *samsâra*, la interminable rueda de nacimientos y muerte. Abhinavagupta expresa en su comentario que realizar la verdad significa instaurarse de forma permanente en ella, es identificarse, reconocer, vivir directamente “la identidad con la naturaleza esencial de Bhairava”. A aquel que alcanza esa conciencia perfecta se le considera un liberado en vida, *jîvanmukta*, quien ha recorrido por completo la vía del yoga en sus distintos niveles. Aunque se ha dicho que las acciones hacia la liberación son una empresa de solitarios y de cierta forma niegan al otro, esa perspectiva no puede generalizarse ya que en las distintas escuelas filosóficas encontramos claras excepciones donde el liberado tiene una función específica en este universo, en este sentido los Śs:

Él da el conocimiento del âtman

Ese que está establecido (en śakti) es la causa del conocimiento.⁵

Quien logra la liberación no se convierte en un solitario egoísta sino en el que puede conducir al conocimiento correcto y conduce al aspirante al “encuentro” con el âtman. Abhinavagupta entiende que tal experiencia no es asequible por el

⁵ Ss., 60/ III, 28. *dânam âtmajñânam*
61/ III, 29. *Yo 'vipastho jñâhetuśca*

pensamiento puesto que exige otros niveles de comprensión que desbordan los límites conceptuales. ⁶

III.2. De la vía práctica a la construcción de una ontología. El concepto del *spanda* en el *Tantrâloka* y en el *Îsvarapratyabhijñâ vimarśinî*.

III.2.1. Tantrâloka

Aunque Abhinavagupta nunca escribió un comentario completo a las *Spanda kârikâ* o al menos no tenemos --hasta este momento-- noticia de ningún *vritti* sobre este texto;⁷ nuestro propósito es explorar las distintas menciones, citas y comentarios que hace de las *Spk* y de esta manera ofrecer una respuesta a la pregunta ¿cuál es el significado y el lugar que ocupa el concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta?

Hemos visto que la pregunta de Bhairavi (la diosa) a Bhairava (Śiva) en el *Ptv* conlleva la búsqueda, el medio y el encuentro con la realidad más elevada, es decir, lo que hemos llamado experiencia de la no-dualidad como punto de partida de la ontología trika. Este mismo criterio puede leerse en el *Tantrâloka* donde la explicación de las diferentes categorías de la ontología son expuestas desde aspectos prácticos que conducen a la experiencia final. Jayaratha (s.xii-xiii) introduce el verso 181 de esta manera⁸ :

⁶ Abhinavagupta, *Ptv*, p.53

⁷ Cfr. Muller Ortega Paul, *Op. Cit.*, p.118.

⁸ El fue el autor del famoso comentario al *Tantrâloka* conocido como *Tantrâloka viveka*.

La conciencia del Yo absoluto no se llama únicamente corazón sino *spanda*, vibración. Hay dos clases de vibración: una, interna, y que funciona solamente para sí misma, y la otra, el *dhvani* o *spanda* en acto que resuena y resuena imprimiendo su movimiento al universo.⁹

Por su parte Abhinavagupta escribe en el verso 181 y 182:

Porque ella es por naturaleza conciencia global (de sí), la Conciencia posee como tal una resonancia espontánea (*dhvani*) y pulsante perpetuamente, se dice del supremo corazón.¹⁰

Abhinavagupta alude al *spanda* como una pulsación ininterrumpida dentro del Absoluto y, a su vez, entiende que hay dos tipos de *spanda* uno que se refiere al nivel más elevado y que sólo existe en relación a la conciencia completamente trascendente y el otro nivel donde el *spanda* diseña toda la manifestación. Ambos niveles se refieren a la trascendencia, *viśvottirna*, y a la inmanencia, *viśvamāya*. Pero ¿cómo se entiende las dos nociones en el śivaísmo trika y en qué sentido son coherentes tanto con el concepto del *spanda* como con la perspectiva no-dualista? *Viśvottirna* es el aspecto trascendente del Absoluto, es decir, en este nivel se le llama *anuttara* que como se dijo en el capítulo anterior significa “nada mas elevado”, “lo Supremo”. *Anuttara* es la trascendencia absoluta y de la cual no puede predicarse nada; inescrutable por las palabras y por los conceptos. No hay nada anterior al *anuttara* que es el inicio de todo y está más allá de las representaciones espacio-temporales. *Anuttara* es conciencia que penetra todo y como no hay nada más elevado, no es un principio opuesto a *viśvamāya*, la inmanencia, sino su fundamento.

⁹ Abhinavagupta, *La Lumière sur les tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrâloka*, (Silburn L., et Padoux André trad.), Publications de L'institute de Civilisation Indienne, Paris, Fascicule 66, 2001, Cap 4, verso 181, pag. 242. Todas las citas del Tantrâloka son de esta edición. Todas las traducciones del frances al español son mías.

¹⁰ TÂ, pag. 242.

No debe olvidarse que la trascendencia en el śivaísmo trika no significa separación entre el creador y lo creado porque lo trascendente no implica ruptura ni lejanía. *Viśvottirna* y *viśvamaya* son simultaneas. Nunca connotan una relación causal debido a que coexisten como dos aspectos de la misma Realidad última y no se entienden como dos principios ontológicos distintos. Esto último caracteriza el significado tanto de la trascendencia como de la inmanencia en el śivaísmo trika. Uno de los estudiosos contemporáneos del śivaísmo, Debabrata Sen Sharma, así explica el significado de *viśvottirna* y *viśvamāya*:

La Realidad más elevada para el sistema trika es el principio supremo (*Parāsamvit*), cuya naturaleza es conciencia pura (*shuddha-cit-svabhāva*). Esto se debe a su naturaleza eterna, inmutable e infinita. Aunque es eterna e inmutable, subyace, como el más profundo y verdadero Ser en cada manifestación, individual y colectiva; de ahí que ese aspecto que penetra todo, sea llamado el *Ātman* y *Caitanya*. Al mismo tiempo, el *Parasamvit* es uno, indivisible e infinito. No se agota por sus innumerables y diversas manifestaciones, no está limitado o condicionado por espacio (*desha*), tiempo (*kāla*), o forma (*rūpa*). Trasciende todo y está más allá de todo; de ahí que trasciende todo aspecto, y por ello es llamado la Conciencia Suprema (*Parācit* o *Parāsamvit*), *Tattvātīta*, el Absoluto, *Anuttara*.¹¹

Siguiendo a Sen Sharma podemos decir que aún cuando el ser es inmutable y eterno permanece como el sustrato de toda la manifestación ya que nunca se aparta de ella; eso es *viśvamāya*, el aspecto inmanente que puede estudiarse a partir de dos aspectos que Abhinavagupta explicó como *prakāśa* y *vimarśa*. En el TĀ escribió:

Esta conciencia de sí, que reside en el corazón donde el universo tiene su fundamento, sin abandonarla está presente al inicio y al final de las cosas. Nosotros la designamos bajo el nombre de vibración genérica (*sāmānyaspanda*).¹²

(Este *spanda*) es una ligera vibración (en sí), un resplandecer (*sphurana*) que no depende de nada.¹³

¹¹ Sen Sharma, *The Philosophy of the Sadhana*, p. 15

¹² TĀ, Capítulo 4, 182b, 183.

Esto es una ola en un océano consciente, la Conciencia no puede ser sin este oleaje, sin vibración.¹⁴

Jayaratha explica este último verso con las *Ipk* de Utpaladeva:

Se dice que la conciencia, *vimarśa*, es la esencia de la manifestación; sin ella, sin la luz consciente, aún cuando la luz fuese afectada por los objetos externos sería inconsciente, tal como el cristal de roca que se colorea al aproximársele un objeto pero que al fin y al cabo permanece sin conciencia.¹⁵

Spanda para Abhinavagupta es lo absolutamente libre, “no depende de nada”, pero su esencia radica en ser un aspecto inherente a la conciencia ya que el *spanda* es conciencia, *vimarśa*, y como tal el Absoluto no puede ser sin pulsación del mismo modo que el océano no puede ser sin oleaje. Incluso el principio ontológico de la luz, *prakāśa*, depende de esa conciencia de sí que es el *spanda*. Tanto Abhinavagupta como Jayaratha están haciendo referencia a dos categorías fundamentales de la ontología trika, *prakāśa* y *vimarśa*, para poder explicar qué es el *spanda* que veremos enseguida.

a) Prakāśa: La luz de Śiva.

Como apenas se mencionó, el fundamento ontológico en el que descansa toda la manifestación fue llamado *prakāśa*, la luz que permite al Absoluto manifestarse y lo que hace que la luz no sea algo inerte y estático es *vimarśa* o el aspecto del Absoluto para ser autoconsciente. Tanto para la *pratyabhiñā*, la doctrina del

¹³ TĀ, Cap. 4, 184a.

¹⁴ TĀ, Cap. 4, 184b.

¹⁵ *Idem*, cfr. *Ipk*, I,5,11.

conocimiento, como para Abhinavagupta el *prakâśa* es Śiva, luz pura y autoconsciente. Podemos decir que *prakâśa* es la forma en que el śivaísmo trika concilia un aspecto del Absoluto, es decir, el ser en tanto es luz que posibilita el “aparecer” a la existencia. Aunque la noción de *prakâśa* como el fundamento ontológico de la manifestación aparece aludida en los *Śiva sūtra* es en las *IpK* de Utpaladeva donde se desarrolla esa idea; ahí leemos: “La libertad es la verdadera naturaleza de la luz de la Conciencia”.¹⁶ Utpaladeva entendió que *prakâśa* es la luz del ser y el fundamento ontológico de toda la manifestación; por ello, lo que está “fuera” de la luz nunca brilla y por tanto nunca es. Si todo lo que existe es en tanto está iluminado por la luz del ser, entonces *prakâśa* es de la naturaleza misma del Absoluto.

Utpaladeva argumentó que *prakâśa*, en tanto fundamento de toda la manifestación debía tener las mismas características de Paramaśiva; esto lo observamos en la cita anterior: “La libertad es la verdadera naturaleza de la luz de la Conciencia”. *Svâtantrya*, la libertad absoluta, es la naturaleza de Paramaśiva y por ello de *prakâśa*, pues ¿cómo imaginar a la Realidad última sin ser la libertad más elevada? La luz del ser es absolutamente libre y no tiene límites, sin embargo, sabemos de la luz debido a los objetos porque la luz del ser es el fundamento del mundo fenoménico y esto no implica que el objeto sea la causa de la luminosidad; más bien la luminosidad es la naturaleza misma de los objetos. Ningún objeto es sin ser en la luz del ser.

Desde esta perspectiva la luz que ilumina, el objeto iluminado y la conciencia de aquello que está iluminado son aspectos de *prakâśa*. Lo mismo ocurre en el

¹⁶ Utpaladeva, *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*, (*IpK*), I, 5, ii.

caso del sujeto que conoce, el objeto conocido y el conocimiento mismo, el fundamento de los tres es la luz.

Hay algo más que debemos decir, ¿en qué se basa Utpaladeva para decir que el fundamento de la luminosidad es la auto-conciencia? Él escribió en otro de sus versos: “La autoconciencia (universal), aunque es la auténtica naturaleza de la luz del ser y está encarnada en el habla trascendental, no está determinada, porque lo determinado implica dualidad”.¹⁷ La relación que arriba explicamos entre lo que ilumina, el objeto iluminado y la conciencia de aquello que está iluminado implica una relación consciente y no mecánica; ya que la luz en estos tres momentos siempre es en tanto que su fundamento ontológico es el Absoluto. Como ha dicho Utpaladeva, *prakâśa* está lejos de ser como la luz inconsciente de un cristal que refleja la luz sin la conciencia de lo que refleja, por ello, él entendió que la naturaleza de la luz del Absoluto es la conciencia de sí, es decir, *prakâśa* y *vimarśa* no están escindidos.

Esta luminosidad autoconsciente unifica la diversidad fenoménica, de hecho todo lo que llamamos diversidad existe en tanto que está en la luz, la luz es tal porque su naturaleza más profunda es la conciencia de sí. Por ello mismo, la diversidad puede contemplarse en la luz, porque en sí misma es luminosidad y aún cuando sabemos de la luz por el objeto iluminado, *prakâśa* nunca se agota en el objeto, que debe su existencia al hecho de estar en la luz.

Una de las conclusiones más notables a las que nos conducen los argumentos de Utpaladeva y de Abhinavagupta es considerar la conciencia de sí como la esencia de la luz del Absoluto, principalmente porque allí se considera al ser como un “Yo” puro que es conciencia de sí y luminosidad:

¹⁷ Utpaladeva, *Ip̄k., I, 6. i.*

Si el objeto no es uno con la luz (del pensamiento o de la conciencia) éste permanecerá como antes fue, no manifestado, (aun en el momento del conocimiento). La luz subjetiva no es esencialmente diferente de la objetiva. La luz (del pensamiento o de la conciencia) es la verdadera esencia de las cosas. ¹⁸

Según Utpaladeva, *prakâśa* no es únicamente un argumento explicativo sino el aspecto libre y autoconsciente del Absoluto. Esa noción del ser como luz y conciencia ocupa un lugar central en la perspectiva trika de la inmanencia; pero ¿qué implicaciones filosóficas se siguen de la noción de *prakâśa*, una de ellas es que el ser es inmanente al mundo sin que ello implique quedar reducido a la objetividad.

Prakâśa es el fundamento ontológico de la inmanencia y en tanto que luz eterna es el principio de revelación de todo fenómeno. Utpaladeva entiende que *prakâśa* es luz que al iluminar la sobreabundancia en el ser proyecta la realidad fenoménica. De ahí que al no existir nada ajeno al ser, el śivaísmo trika llega a la conclusión de que el universo se debe a un sustrato único que es luz y sobreabundancia. Debido a la luz las cosas aparecen y su aparecer no es ilusorio porque la manifestación está plenamente en el fundamento ontológico que tanto Utpaladeva como Abhinavagupta llaman *prakâśa*, la luz del ser. El *prakâśa* y el *spanda* son aspectos inseparables de Śiva, porque sin *prakâśa* no hay dinamismo pulsante y sin dinamismo pulsante el ser no se distinguiría de un cristal inerte. Dyczkowski señala que si bien *prakâśa* no fue un término utilizado ni en las *Spanda kârikâ* ni en los *Śiva sūtra*, la concepción ya estaba formulada en ambos textos. En ese sentido el desarrollo de la noción del ser como luz se origina con dos supuestos básicos: el aspecto estático y el aspecto dinámico del Absoluto.

¹⁸ Utpaladeva, *Ipk., I, 5, ii.*

El fundamento ontológico de toda la manifestación, *prakâśa*, no se agota en la diversidad sino que es la condición de posibilidad del dinamismo y por ello del universo. Utpaladeva entiende que si el objeto no es uno con la luz del ser entonces permanece inmanifiesto. *Prakâśa* es el principio que revela, manifiesta, ilumina y hace evidente el fenómeno sin que el “aparecer” de lo fenoménico represente una escisión en el ser; en otras palabras, la luz nunca se aparta del objeto porque el objeto es de la naturaleza de la luz, está en la luz.

Toda manifestación está contenida en el ser, somos en Śiva, lo cual parece ser una de las conclusiones notables del śivaísmo trika, Es decir, que el mundo y por ende el ser humano están plenamente inmersos en la luz del ser. Existimos condicionados por un principio ontológico que es luz y conciencia que a su vez son expresión de la libertad y la sobreabundancia de Paramaśiva. Paul Muller escribe: “En esencia, el prakâśa es la luz primordial que está más allá y detrás de todas las manifestaciones. La tradición enfatiza en repetidas ocasiones que esta luz es trascendente (*taduttirna*), así como inmanente (*visvâtmaka*) a su manifestación.”¹⁹

Lo que observamos en la cita anterior es que la trascendencia, el estar más allá, no significa que Śiva sea una entidad separada de lo físico; aunque el ser es la sustancia que fundamenta todo, no se reduce a la manifestación. Sin embargo, recordemos que la luz del ser no sólo trasciende sus manifestaciones, sino que está en ellas de forma plena como el sustrato que permanece en la diversidad.

Las aportaciones de Utpaladeva y después de Abhinavagupta a la filosofía trika también radican en una reflexión epistemológica que explicará el proceso de

¹⁹ Muller, P., *The Triadic Heart of Shiva*, p. 95

conocimiento y la captación del mundo de los fenómenos. Dicha epistemología se basó en la noción de *prakâśa* que en tanto luz y conciencia puras es la condición del sujeto cognoscente, según Utpaladeva. En ese sentido, el sujeto precede a la manifestación del objeto sin que esta relación provoque una ruptura en la luz; más bien, la aparición del objeto sólo es un aparecer fundamentado en la luz del ser. De manera análoga el objeto de conocimiento es un aparecer en la mente del sujeto individual.

Así, la manifestación (*âbhâsa*) de cualquier fenómeno es la continua actualización de la luz (*prakâśa*) el eterno llegar a ser que resulta del dinamismo inherente al Absoluto, *spanda*, que en sí mismo es conciencia. La luz del ser manifiesta la diversidad a partir de la unidad primordial y al mismo tiempo la luz unifica de nueva cuenta la diversidad. De ahí que la *pratyabhijñâ* argumenta que todo lo que existe sólo es en tanto está en la luz, K.C. Pandey:

(...) aquello que es verdad en el caso del microcosmos no lo es menos que en el macrocosmos, la *pratyabhijñâ* sostiene que lo que es manifestable y lo manifestado son esencialmente *prakâśa*.²⁰

Desde una perspectiva ontológica sujeto y objeto coexisten sin antes ni después porque su fundamento último no tiene fragmentos ni rupturas, es decir, tal es la condición de posibilidad de un modelo no-dual de universo que incluye todo sin necesidad de negar la existencia del movimiento sino que al incluir toda existencia se perfila un modelo inclusivo que permite re-leer las diferentes problemáticas contemporáneas sobre el macro y microcosmos.

²⁰ K.C. Pandey, *Abhinavagupta*, p.330.

b) Vimarśa: Śiva como luz y conciencia

Si *prakāśa* es la luz pura, *vimarśa* es el aspecto dinámico mediante el cual el Absoluto puede ser consciente de sí mismo. La noción de *vimarśa* es indicativa de que la luz del ser es libertad y espontaneidad plenas; observemos que el no-dualismo śivaita está reconociendo que no hay ruptura entre el ser y el universo. Es decir, el Absoluto se percibe a sí mismo por medio de una continua pulsación (*spanda*) cuya característica es conciencia (*vimarśa*), por ello la luz y la conciencia no son dos polos opuestos sino aspectos inherentes del ser. *Prakāśa* es Śaṅkara y *vimarśa* es *spanda*, uno no es sin el otro. La luz como fundamento ontológico de la realidad es el horizonte que permite el dinamismo del ser ya que sin la luz nada puede aparecer y sin *vimarśa* la luz sería algo inerte.

Decir que el Absoluto nunca es sin *spanda* equivale a afirmar que *prakāśa* nunca es sin *vimarśa*. Sin embargo, *vimarśa* no se refiere a una conciencia relacional de un sujeto respecto a un objeto, sino de una aprehensión inmediata en la que el ser se experimenta a sí mismo como luz y conciencia de sí. Dicha experiencia da origen a un doble proceso: Śiva experimentándose como deleite estético, *camatkāra*, y a su vez como el universo.

En el capítulo V del *TĀ*, Abhinavagupta vuelve a dividir y a explicar el *spanda*, sólo que esta vez menciona aspectos característicos de la pulsación como *svātantrya* que literalmente significa autonomía, libertad, y que hemos mencionado arriba. Abhinavagupta escribe:

En los dos aspectos de la realidad, interno y externo, reside la vibración de la Conciencia que es propia de las tres energías, embellecida por esto que es general y esto que es particular; ella es debido a la expansión y a la contracción.²¹

²¹ *TĀ*, Cap. 5, 79, pág. 282

Jayaratha comenta el verso diciendo:

Abhinavagupta distingue dos clases de *spanda*. El interior a la conciencia o *spanda* general, a este se debe la iluminación que revela el *śivatattva*, la categoría más elevada y el otro, la vibración particular, externa, que es el esto (*idam*) que constituyen un nivel de ilusión hasta la tierra y que manifiesta la diferencia.²²

Pero en general los dos tipos de *spanda* se caracterizan por ser libertad, *svātantrya*. La libertad es una de las características esenciales del *spanda*, de *prakāśa* y de *vimarśa*; en el *IpK* de Utpaladeva encontramos una amplia explicación del significado de *svātantrya*:

La autoconciencia es la verdadera naturaleza del ser. Es *parāvāk* (habla suprema) que siempre brilla independientemente. Es la libertad (*svātantrya*). Es el poder supremo del Ser trascendente.

Por tanto, Él mismo se manifiesta como objetos de conocimiento. El objeto no tiene existencia separada: porque si ése fuera el caso (...) perdería su libertad. Así que el ser es uno y perfectamente libre, por medio de la voluntad (*sankalpah icchārūpah*), (...) quien está lleno del poder de la libertad y realiza los objetos de meditación etc., en la vida ordinaria.”²³

¿Pero cómo es posible que el Absoluto mismo se manifieste como objeto? ¿No es esto contradictorio si aceptamos las premisas anteriores? Si la libertad es una de las características esenciales de la luz del ser entonces no puede depender de nada externo, ni siquiera al manifestarse como objeto de conocimiento queda reducido a un objeto, porque siempre permanece como sujeto puro debido a que

²² *Idem.*

²³ Utpaladeva, *IpK*, I, 5, 13, 15-16

su naturaleza es la libertad. De ahí que la manifestación del universo no significa una ruptura en el naturaleza del ser sino un acto de libertad.

Utpaladeva argumenta que si el objeto existiera separado de su fundamento entonces perdería su libertad, por ello la existencia del objeto de conocimiento nunca es diferente del ser. Al respecto Sen Sharma escribe:

Paramaśiva, como el supremo Señor, posee la libertad absoluta (*svātantrya*) debido a que su *Śakti* está completamente libre de toda clase de restricción. En verdad es por ello que algunas veces su *Śakti* técnicamente se llama *svātantrya śakti* (libertad divina).²⁴

Como vemos una de las conclusiones a las que llegaron los sabios cashmiritas fue que la inmanencia del ser es sinónimo de la libertad absoluta, lo cual significa que la manifestación de este universo es el despliegue de la libertad. Podemos resumir los tres aspectos básicos que conforman el significado de *svātantrya*:

- 1.- *Svātantrya* como característica esencial de la Conciencia suprema. Esto lo encontramos en los *Śiva sūtra* (sūtra 1).
- 2.- *Svātantrya* como naturaleza innata del spanda, la libertad increada y espontánea que incluye *jñāna* y *kriya* al momento de la manifestación. *Spanda kârikâ* (*kârikâ* 6 y 7).
- 3.- *Svātantrya* como la completa autonomía de la voluntad que no depende de nada externo para crear. *Pratyabhijñâ-hṛdayam* (sūtra 1).

Como ya hemos dicho, el primer aforismo de los *Śiva sūtra* es *Caitanyamâtmâ* y puede traducirse como “El âtman es Conciencia”. Esto nos revela que el ser es Conciencia y libertad absoluta para conocer todo y actuar por su libre voluntad. La libertad absoluta como naturaleza esencial del ser habla de su perfección, en

²⁴ Sen Sharma, D.B., *The Philosophy of Sâdhana*, p. 16

ese sentido incluso las cinco acciones que Śiva lleva a cabo son debido a la libertad, a saber: creación, sostenimiento, disolución, ocultamiento y otorgamiento de gracia. El segundo sentido del término *svātantrya* lo observamos en las estrofas 6 y 7 de las *Spanda kârikâ*, donde leemos:

Ese principio debe examinarse con esfuerzo y reverencia, porque su libertad increada prevalece por doquier. En virtud de ese principio, los sentidos, junto con el grupo interno, aunque inconscientes, se comportan como si fueran conscientes por sí mismos y se mueven hacia sus objetos, descansan allí y se retiran de ellos. ²⁵

La libertad increada que menciona la estrofa indica dos características: la espontaneidad y la libertad son inherentes al ser. El tercer significado de *svātantrya* es el de completa autonomía en el proceso de manifestación y lo encontramos en el primer *sūtra* del *PbH*: “Citi, la Conciencia divina, por su propia libre voluntad es la causa de la siddhi (manifestación, sostenimiento y disolución) del universo”. ²⁶ De acuerdo a este *sūtra* la idea śivaíta de la inmanencia difiere del vedânta de Śaṅkarâcharya o del sâmkhya, porque el śivaísmo sostiene que la causa de la manifestación no es *mâyâ* ni *prakṛti* sino la voluntad libre, plena, perfecta y sobreabundante de Śiva. Por ello, en el *TĀ* escribe que la Conciencia se debe a la expansión y a la contracción, por tanto *svātantrya* es una característica esencial de *vimarśa*, esto es, el aspecto dinámico del ser es la causa de la manifestación, el sostenimiento y la disolución del universo. El mundo no es una proyección fragmentada y diferente de aquello

²⁵ *SpK*, 6 y 7

*Yatah karaṇa-vargo 'yam vimûdho 'mûdhavat svayam /
Sahântareṇa cakreṇa pravṛtti-shiti-samhṛtîh // 6
Labhate tatprayatnena parikṣyam tattvam âdarât /
Yatah svatantratâ tasya sarvatreyam akṣtrimâ // 7*

²⁶ Ksemarâja, *Pratyabhijñâ-hṛdayam*, sutra 1, p.46
S. 1. *Caitanyamâtmâ //*

de donde surge porque nada externo condiciona a Śiva en el proceso de manifestación, así la Conciencia suprema, *Citi*, es al mismo tiempo causa y efecto.

Sin embargo, ¿cómo se relacionan o conectan esos dos momentos en el Absoluto sin que éste pierda su identidad? En otras palabras, ¿cómo es que Śiva y Śakti al jugar y deleitarse despliegan el universo sin dejar de ser uno? La manifestación no es producto de una ilusión sino del continuo dinamismo, *spanda*, que es el juego de Śiva y Śakti, para la ontología del śivaísmo el principio *spanda* está indisolublemente unido a *svātantrya* y es el punto de partida de la creación. El *spanda* entendido como la pulsación que emerge del gozo de Śiva es un proceso creador, el poder para manifestar, sostener y disolver el universo. De esta manera podemos concluir que *svātantrya* es un aspecto fundamental para entender tanto la noción de *vimarśa* como la de *spanda*. Recordemos que el primer aforismo de los Ss dice: “*Caitanyamātmā*”, el ātman es Conciencia. *Caitanya* proviene de *cetana* y aunque no hay un término en español que pueda describir la riqueza semántica de *caitanya* podemos decir que significa “el estado de ser consciente”. *Caitanya* denota la libertad absoluta para conocer y obrar sin límites ya que se refiere a la relación consciente del ser consigo mismo.

Los filósofos de Cachemira partiendo de su experiencia entienden y comunican el término *caitanya* significa que el ātmân es conciencia, es decir libre y fundamento de toda la manifestación; por ello Abhinavagupta consideró que el ser es conciencia, *caitanya*, y no un principio ontológico inerte.

III.2.2 *Īśvarapratyabhijñā vimarśinī.*

En su comentario a las *Estrofas del reconocimiento* de Utpaladeva, Abhinavagupta escribe:

Aun cuando las cosas son manifiestas externamente su internalidad no queda rota. Debido a que la internalidad no es otra cosa, sino unicidad con el “sujeto (más elevado)”. Esto será afirmado más adelante. Esta unicidad de las cosas y del sujeto existe siempre, porque aquello que no es uno con la luz, no brilla, y por tanto no existe. Sin embargo, la externalidad esta constituida por la conciencia objetiva, “esto”, que correctamente debería ser la conciencia del “Yo”. Así que de acuerdo a este sistema, reposar dentro (internalidad) no es otra cosa sino la conciencia de lo objetivo como “Yo” puro y no como “esto”. ²⁷

Abhinavagupta entiende que el objeto sólo existe si es luz, pues un objeto “x” es en tanto su existencia objetiva no implica ruptura con la luz, el fundamento ontológico; lo que Abhinavagupta está explicando es que la manifestación no representa una ruptura con la unidad ontológica que él concibe como un “Yo puro” (el Absoluto). El “Yo puro” no sólo es el fundamento de *prakāśa*, sino del objeto que aparece por la luz y en la luz. De ahí se sigue que la diversidad es un aparecer como “diversidad unificada” por la luz, así los objetos no son vistos como dualidades separadas del sujeto que los percibe, sino que existen en tanto están fundamentados en la luz y ésta, a su vez, en la conciencia del “Yo puro”(el Absoluto).

(...) El objeto no tiene existencia separada: porque, si ése fuera el caso, (...) perdería su libertad. Así que el Ser es uno y perfectamente libre (...). ²⁸

²⁷ Abhinavagupta, *IpV*, p.68,69

²⁸ *IpK* I, 5, 15.,

Abhinavagupta, en su comentario a esta *kārikā* de Utpaladeva, explica que aún cuando el ser se manifiesta como objeto siempre permanece como el sujeto | que experimenta y tiene conciencia de sí, sin embargo, cuestiona “¿acaso no hay contradicción en decir que el objeto es creado y aun así estar lleno del poder de la libertad?”²⁹ Si Paramaśiva es lo absolutamente libre entonces no existe nada que lo pueda obstruir, incluso la manifestación misma es una forma de revelarlo. Abhinavagupta introduce el concepto del *spanda* no sólo como categoría argumentativa sino como una característica del Absoluto que le permite manifestarse como universo sin dejar de ser Conciencia pura:

Debido a la apertura ocurre el surgimiento del universo, por apertura (*unmeṣa*) del *Īśvara tattva* se entiende la manifestación del universo debido a su externalidad. Pero el cierre (*nimeṣa*) consiste en oscurecer y hacer que predomine la Conciencia de sí. Así *nimeṣa* es el *Sadaśiva tattva* porque ahí hay aniquilación del universo. Por tanto este es el *spanda* puro, la categoría *Sadaśiva* no es otra cosa sino la actividad pura del Señor. Esto es otra forma del Señor, quien es inmóvil; porque el se manifiesta a sí mismo en una forma, caracterizada por un leve movimiento.³⁰

El concepto del *spanda* tal como Abhinavagupta lo presente es un principio fundamentalmente libre y consciente no hay nada externo que condicione el poder del Absoluto para manifestar y por ello su característica es la libertad absoluta en el proceso de manifestación que hace externo lo que ya estaba dentro de la Conciencia, es decir, lo que ya estaba en potencia en el ser. De ahí se sigue que el ser y el universo no implican separación porque hay un sustrato único en el que ocurre todo el proceso de diversificación que finalmente retorna a la unificación cuando Śiva cierra de nueva cuenta los ojos. .

²⁹ Abhinavagupta, *IpV*, p.

³⁰ *Ibid.*, p.192.

CONCLUSIONES

Debo comenzar diciendo que hay una gran tarea por transitar --el estudio de la experiencia no-dual y el pensamiento no-dualista en el śivaísmo trika-- que apenas ha sido esbozada en los capítulos previos. Las líneas que componen el primer capítulo han sido una invitación para explorar el sistema trika bajo un contexto de información básica sobre esta tradición filosófica. Ciertamente, los siglos de producción filosófica que llegaron a conformar todo un sistema de pensamiento no-dualista pueden estudiarse a partir de la identificación de tres escuelas básicas de pensamiento; krama, kula y trika, que no están escindidas sino que comparten tesis en común. Aún cuando existe una diversidad de influencias en estas tres escuelas puedo decir que hay una peculiaridad que recorre el śivaísmo no-dual de Cachemira, a saber: un sistema de pensamiento y prácticas yoguicas propuesto por brahmines, pero que no reconoce a los Vedas como autoridad última y desconoce las restricciones de casta.

Además de aplicar un criterio que reconoce las distintas perspectivas filosóficas como válidas y no como erróneas; debemos mencionar que en las doctrinas y prácticas del śivaísmo trika podemos encontrar influencias muy

diversas y que han sido poco estudiadas, por ejemplo: ¿qué relación hay entre las doctrinas de la escuela trika y las doctrinas y practicas de los *nāth*?

La estructura que hemos seguido a lo largo del ensayo descansa en una cuestión central: el análisis de una ontología que postuló un modelo no-fragmentado de universo para entender la realidad como un todo y la relación de esta ontología con la experiencia de la no-dualidad. A esta tesis central se sumaron cuestiones ineludibles que dieron inicio a los capítulos dos y tres, por ejemplo: ¿cómo es que el Absoluto puede ser el fundamento de algo cambiante y sin permanencia como lo es el mundo?, ¿cuál es el estatus ontológico del movimiento?, ¿cómo se explica la relación ser-mundo, unidad-diversidad, identidad-diferencia sin comprometer la perspectiva no-dualista? ¿Cuál es la importancia del concepto *spanda* en el pensamiento filosófico de la India?, ¿qué influencia tiene el concepto del *spanda* en el pensamiento de Abhinavagupta y, en general, en la ontología del sivaísmo trika?

Como se dijo en el capítulo dos, el concepto del *spanda* representa una aportación a los distintos planteamientos no-dualistas que hay en la India y en el mundo; en tanto que permite la explicación teórica de la totalidad del universo manifiesto entendiéndolo como un todo integrado por una pulsación continua, *spanda*. De tal ontología podemos mencionar, al menos, dos cosas características que permiten concluir este ensayo: la primera, basada en su punto de partida, a saber, la experiencia de la no-dualidad como el fundamento de tal comprensión. Y segunda, la perspectiva filosófica a la que nos conduce: la existencia no-fragmentada de un sustrato ontológico único que constituye todos los niveles de realidad en el macrocosmos y todos los estados de conciencia del sujeto.

La exploración que hicimos de la ontología no-dual del śivaísmo trika, consideró que tanto el concepto del *spanda* como la experiencia del *spanda* son dos temas clave de lo que hemos llamado una ontología para un universo pulsante. Ambos temas por sí mismos son fundamento de un modelo no-fragmentado de universo cuyo sustrato se expande y se contrae sin implicar una ruptura en el Absoluto; tal como se ha explicado en los siguientes aforismos:

El universo es el despliegue de su energía.

Y también el sostenimiento y la disolución (del universo).

Aún cuando esas tres acciones ocurren (creación, sostenimiento y disolución) el conocedor permanece sin cambio.³¹

El universo es un despliegue de Śakti -la energía de Śiva-- por ello no es diferente de su origen; aun cuando su Śakti manifiesta, sostiene y disuelve el universo Śiva permanece inmutable, como conciencia pura y el único “perceptor” de esos tres procesos. Esto mismo ocurre al nivel de la experiencia del sujeto, un nivel donde hay tres estados de conciencia --vigilia, sueño y dormir profundo-- unificados por un cuarto que en última instancia es el sustrato de aquellos tres. En este sentido dicen los Śs:

El estado principal (*turiya*) anima a los otros tres (estados de conciencia y manifestación)³²

Y en las *Spanda kârikâ*:

³¹ Ss, 62/III, 30 *svaśakti pracayo'sya viśvam //*

63/III, 31 *stithilayau //*

64/III, 32 *tat pravrttâvapyanirâsah samvettrbhâvât //*

³² Ss, 70/III, 38 *tripadâdyanuprânanam //*

El yogui completamente despierto percibe ese ser interior de forma constante e inalterada en los tres estados de conciencia, mientras que los demás sólo lo perciben al inicio y al final de cada estado.³³

Es importante observar que la experiencia de la no-dualidad como tal, es decir, percibir de “forma constante e inalterada en los tres estados de conciencia” al âtman, al ser interior, se encuentra más allá de toda explicación filosófica y de hecho ha de considerarse como el sustrato vivencial sobre el que se construye la ontología trika. Así, lo que se ha llamado *mokṣa*, no sería otra cosa sino la comprensión y la visión ininterrumpida de la no-dualidad. Argumentar la experiencia de la no-dualidad, en sentido estricto, es un ejercicio filosófico que presupone la dualidad entre el sujeto que reflexiona y el objeto de reflexión para poder ocurrir, pero sobre todo es una guía en la difícil tarea de demostrar desde argumentos --que conllevan un lenguaje de dualidades-- la perspectiva no-dual de la realidad que integra una percepción no-dual entre el objeto y el sujeto, una visión de unidad entre el universo y el Absoluto, y finalmente una acción que no se guía por parámetros duales como lo bueno y lo malo, la victoria y el fracaso, sino por lo que la *Bhagavad Gītā* llamó la acción en la inacción: actúa sin apego a los frutos de la acción.

³³ *Spk*, I, 17. *tasyopalabdhiḥ satatam tripadâvyabhicârîṇi /
nityam syât suprabuddhasya tadâvyante parasya tu //*

UN UNIVERSO SIN FRAGMENTOS.
El concepto del *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta

Tema: Exponer una introducción a la ontología y las practicas del Shivaísmo trika de Cachemira. Tal introducción tiene como hilo conductor esta pregunta: **¿cuál es el significado y el lugar que ocupa el concepto *spanda* en la filosofía de Abhinavagupta?**

Justificación: Considero que el concepto *spanda* es una pieza clave para entender la ontología y las practicas del shivaísmo trika. Asimismo, el concepto *spanda* es una de las aportaciones del shivaísmo, no sólo a la filosofía india sino al pensamiento filosófico en general, porque responde al problema que enfrenta todo sistema no dualista cuando se explica la relación entre el Absoluto y la manifestación fenoménica.

INTENCIÓN DEL CAPÍTULO I: Exponer el contexto histórico que nos permita introducirnos al estudio del shivaísmo trika de Cachemira y desde ahí aproximarnos al concepto spanda en la filosofía de Abhinavagupta.

INTENCIÓN DEL CAPÍTULO II: En la primera parte del capítulo exponer los conceptos y las doctrinas esenciales de la ontología del shivaísmo trika. En la segunda parte investigar en fuentes primarias el concepto spanda antes de Abhinavagupta. Por ello analizamos conceptos y palabras clave como son: *Paramashiva, Anuttaram, Shiva, Shakti, prakasha, vimarsha, abhasavada, spanda, unmesha, nimesha, etc.*

INTENCIÓN DEL CAPÍTULO III: Analizar el concepto spanda en la filosofía de Abhinavagupta. El análisis lleva el siguiente orden: investigar en las obra más importantes de Abhinavagupta y primero explorar las definiciones del concepto spanda y en segundo lugar como integró (Abhinavagupta) este concepto en la totalidad de la argumentación filosófica no dualista de la escuela trika.

INTENCIÓN DEL CAPÍTULO IV: La intención de este capítulo es ofrecer una serie de conclusiones que inician con la recapitulación del significado y el lugar que ocupa el concepto spanda en la filosofía de Abhinavagupta; enseguida cuál es el lugar de tal concepto en la ontología del shivaísmo trika en general. Por último, exploramos la actualidad e importancia que tiene el concepto spanda para el pensamiento contemporáneo tanto filosófico como científico.

APÉNDICE

Śiva sūtra

Traducción del sánscrito al español.

Primera sección

- Sūtra 1**/I.1. *caitanya*mâtmâ //
El âtman es conciencia.
- Sūtra 2**/I.2. *jñānam bandhah* //
El conocimiento es atadura.
- Sūtra 3**/I.3. *yonivargah kalâśarīram* //
El grupo de yoni (la fuente de los distintos elementos que constituyen el mundo) también constituyen al cuerpo (y lo esclavizan).¹
- Sūtra 4**/I.4. *jñānādhiṣṭhānam mātṛkā*
El conocimiento reside en los sonidos (*mātṛkā*).
- Sūtra 5**/I.5. *udya*mo *bhairava*h //
El esfuerzo es *Bhairava*.
- Sūtra 6**/I.6. *śakticakrasandhāne viśvasamhārah* //
En la unión de la rueda de energías está la disolución del universo.
- Sūtra 7**/I.7. *jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasambhava*h //
En la vigilia, el sueño y el sueño profundo, los diferentes estados de conciencia, está la experiencia del cuarto estado de conciencia (*turiya*).
- Sūtra 8**/I.8. *jñānam jāgrat* //
El conocimiento es vigilia.

¹ El texto en paréntesis completa la idea de este sūtra que debe leerse en íntima conexión con el anterior y la idea de esclavitud.

- Sûtra 9/I.9.** *svapno vikalpâh //*
El sueño es *vikalpa* (es decir, los contenidos mentales que surgen independientemente de la vigilia)
- Sûtra 10/I.10.** *aviveko mâyâsauṣuptam //*
El sueño profundo es la falta de discernimiento (*aviveka*).
- Sûtra 11/I.11.** *tritayabhoktâ vîreśah //*
El experimentador de esos tres estados de conciencia es el dueño de los sentidos.
- Sûtra 12/I.12.** *vismayo yogabhûmikâh //*
Los estados del yoga son algo maravilloso.
- Sûtra 13/I.13.** *icchâ śaktir umâ kumârî //*
Umâ - Kumârî es el poder de voluntad (*icchâ śakti*)
- Sûtra 14/I.14.** *dṛśam śarîram //*
Lo visible es el cuerpo.
- Sûtra 15/I.15.** *hṛdaye cittasamghaṭṭâd dṛśyasvâpadarśanam //*
En la unión del corazón y la mente surge la visión de lo que ha de percibirse.
- Sûtra 16/I.16.** *śuddhatattvasandhânâd vâ apaśuśaktih //*
Si se logra la unión con el nivel (*tattva*) puro, entonces uno se libera del poder esclavizante (*apaśuśaktih*).
- Sûtra 17/I.17.** *vitarka âtmajñânâṃ //*
El conocimiento del âtman es discernimiento correcto (*vitarka*).
- Sûtra 18/I.18.** *lokânandah samâdhisukam //*
El deleite del mundo es la felicidad del *samadhi*.
- Sûtra 19/I.19.** *śaktisandhâne śarîrotpattih //*
La creación del cuerpo ocurre en la unión de las energías.

Sûtra 20/I.20. *bhûtasandhâna bhûtaprthaktva viśvasamghaṭṭâh //*
La unión y la separación de los elementos (*bhûtas*) ocurre por el poder que une a todas las cosas (ese poder es *shakti*).

Sûtra 21/I.21. *śuddhavidyodayâccakreśatva siddhih //*
El yogui obtiene el conocimiento puro debido al dominio de la rueda de energías.

Sûtra 22/I.22. *mahâhradânusandhânânmantravîryânubhavah //*
Debido al sumergimiento en el gran lago de energías (*shakti*) surge la experiencia del poder del mantra.

Segunda sección

Sûtra 23/II.1. *cittam mantrah //*
La mente es mantra.

Sûtra 24/II.2. *prayatnah sâdhakah //*
El buscador (*sâdhaka*) es esfuerzo.

Sûtra 25/II.3. *vidyâsarîrasattâ mantrarahasyam //*
El secreto del mantra es el cuerpo de conocimientos del Ser (*sattâ*).

Sûtra 26/II.4. *garbhe cittavikâso'viśiṣṭa vidyâsvapnah //*
En el embrión la manifestación de la mente (*citta*) ocurre como los contenidos no diferenciados del estado de sueño.

Sûtra 27/II.5. *vidyâsamuttâne svâbhâvike khecarî śivâvasthâ //*
Cuando el conocimiento de nuestra propia naturaleza surge espontáneamente en el cielo de la conciencia (*khecarî*), ese es el estado de Śiva.

Sûtra 28/II.6. *gururupâyah //*
El *guru* es el medio.

Sûtra 29/II.7. *mâtṛkâcakraśambodhah //*
El conocimiento del grupo de letras (viene de la buena voluntad del guru)

Sûtra 30/II.8. *śarīram havih //*
El cuerpo es la ofrenda.

Sûtra 31/II.9. *jñānam annam //*
El conocimiento es el alimento.

Sûtra 32/II.10. *vidyāśamhāre taduttha śvaṇṇa darśanam //*
Cuando el conocimiento se retira surge la visión del estado de sueño.

Tercera sección.

Sûtra 33/III.1. *ātmā cittam //*
El ātman es mente.

Sûtra 34/III.2. *jñānam bandhah //*
El conocimiento es atadura.

Sûtra 35/III.3. *kalādīnām tattvānām aviveko māyā //*
Māyā es el no-discernimiento de las categorías de existencia (*tattvas*) y el poder limitado de acción.

Sûtra 36/III.4. *śarīre śamhārah kalānām //*
En el cuerpo ocurre la disolución de las distintas partes.

Sûtra 37/III.5. *nādī śamhāra bhūtaśaivalya bhūtaṣṛthaktvāni //*
En el canal central (*nādī*) ocurre la disolución, el control y la separación de los elementos (*bhuta*).

Sûtra 38/III.6. *mohāvaraṇāt śiddhīh //*
El logro se debe al ocultamiento de la confusión.

- Sûtra 39**/III.7. *mohajayâd anantâbhogât sahajavidyâjayah //*
Por la conquista de la ilusión hay goce ilimitado, y de ahí viene el conocimiento de la propia naturaleza.
- Sûtra 40**/III.8. *jâgrad dvitîyakarah //*
La vigilia es el segundo rayo.
- Sûtra 41**/III.9. *nartaka âtmâ //*
El âtman es el actor.
- Sûtra 42**/III.10. *raṅgo'antarâtmâ //*
El âtman interior es el escenario.
- Sûtra 43**/III.11. *prekṣkâṅdriyâni //*
Los sentidos son los espectadores.
- Sûtra 44**/III.12. *dhîvaśât sattvasiddhih //*
La verdad se logra por el poder del intelecto iluminado (puro).
- Sûtra 45**/III.13. *siddhah svatantrabhâvah //*
El logro es la libertad.
- Sûtra 46**/III.14. *yathâ tatra tathânyatra //*
Como es aquí, lo es en cualquier lugar.
- Sûtra 47**/III.15. *bījâvadhânam //*
La concentración es la semilla.
- Sûtra 48**/III.16. *âsanasthah sukham hrade nimajjati //*
Sentado en su postura se sumerge en el lago de la felicidad.
- Sûtra 49**/III.17. *svamâtrâ nirmâṇam âpâdayati //*
(Él) produce efectos según la medida de la conciencia (que ha alcanzado).
- Sûtra 50**/III.18. *vidyâ avinâśe janma vinâśah //*
En la continuidad del conocimiento (*vidyâ*) no hay posibilidad de otro nacimiento.

- Sûtra 51**/III.19. *kavargadiṣu mâheśvaryâdyâh paśumâtarah //*
Maheśvari y las otras madres de las almas encarnadas (paśus) están en el grupo de (letras) guturales y en las otras consonantes.
- Sûtra 52**/III.20. *triṣu caturtham tailavadâsecyam //*
En los tres estados de conciencia debe verterse el cuarto estado como si fuera aceite.
- Sûtra 53**/III.21. *magnah svacittena praviśet //*
El debería entrar con la mente, inmerso, en su propia naturaleza.
- Sûtra 54**/III.22. *prâṇa samâcâre samadarśanam //*
En la ecuanimidad del aliento vital está la conciencia de igualdad.
- Sûtra 55**/III.23. *madhye'vara prasavah //*
En el nivel medio surge el (nivel) inferior.
- Sûtra 56**/III.24. *mâtrâsvapratyaya sandhâne naṣṭasya punarutthânam //*
En la unión del conocimiento de sí mismo con los objetos se da otra vez el surgimiento de lo que había estado perdido.
- Sûtra 57**/III.25. *śivatulyo jāyate //*
El llega a ser como Śiva.
- Sûtra 58**/III.26. *śarîravṛttir vratam //*
Sus acciones en el cuerpo son un acto religioso.
- Sûtra 59**/III.27. *kathâ japah //*
Su habla es como una plegaria.
- Sûtra 60**/III.28. *dânam âtmajñânam //*
Él da el conocimiento del âtman
- Sûtra 61**/III.29. *yo'vipastho jñâheuśca //*
Ese que está establecido en el grupo de śakti es la causa del conocimiento.

- Sûtra 62**/III.30. *svaśakti pracayo'sya viśvam //*
El universo es el despliegue de su energía.²
- Sûtra 63**/III.31. *stithilayau //*
(Y también) el sostenimiento y la disolución (del universo).
- Sûtra 64**/III.32. *tat pravṛttāvapyanirâsah samvetṛbhâvât //*
Aún cuando esas tres acciones ocurren (creación, sostenimiento y disolución) el concedor permanece sin cambio.
- Sûtra 65**/III.33. *sukha duḥkhayor bahirmananam //*
Él está más allá del placer y del dolor.
- Sûtra 66**/III.34. *tadvimuktastu kevali //*
Liberado de eso el es independiente (*kevali*).
- Sûtra 67**/III.35. *mohapratīsamhatastu karmâtmâ //*
El que está dominado por la ilusión(*moha*) produce karma.
- Sûtra 68**/III.36. *bheda tiraskâre sargântara karmatvam //*
Cuando desaparece la diferencia el actor crea otro reino.
- Sûtra 69**/III.37. *karaṇaśaktiḥ svato'nubhavât //*
El poder de crear le viene de su propia experiencia.
- Sûtra 70**/III.38. *tripadâdyanuprâṇanam //*
El estado principal (turiya) anima a los otros tres (estados de conciencia y manifestación)
- Sûtra 71**/III.39. *cittasthitivat śarīra karaṇa bāhyṣu //*
La estabilidad de la mente debe estar en el cuerpo, en los sentidos y en el mundo externo.
- Sûtra 72**/III.40. *abhilāṣādbahirgatīḥ samvāhyasya //*
Aquel que es conducido por el deseo va hacia fuera.

² Como ya se dijo, los sūtra tiene una doble lectura tanto a nivel macrocosmos como a nivel microcosmos; este sūtra acepta claramente esa doble lectura.

- Sûtra 73**/III.41. *tadârûdhapramites tatsayâj jîvasamkṣayah //*
El que se establece en eso (el conocimiento correcto) logra la destrucción del estado de jîva.
- Sûtra 74**/III.42. *bhûtakañcukî tadâ vimukto bhûyah patisamah //*
Aún cuando está cubierto por los elementos densos el liberado es ininterrumpidamente igual al Supremo.
- Sûtra 75**/III.43. *naisargikah prâṇasambandhah //*
La unión del prâṇa es natural.
- Sûtra 76**/III.44. *nâsikâmtarmadhya samyamât kimatra savyâpasavya sauṣumneṣu //*
Si hay un control (del prâṇa) en el centro interior de la nariz ¿qué más hay que decir allí? En el canal izquierdo, en el derecho y en la suṣumna está el (prâṇa śakti).
- Sûtra 77**/III.45. *bhûyah syât pratimîlanam //*
Que sea una y otra vez esa absorción en la conciencia divina.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ŚIVAÍSMO

- Abhinavagupta, *Parâtrîsikâ-Vivarana. The Secret of Tantric Mysticism.*, Trans. Jaideva Singh, Delhi, India, 1996.
- Abhinavagupta, *La Lumière sur les tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrâloka*, (Silburn L., et Padoux André trad.), Publications de L'institute de Civilisation Indienne, Paris, Fascicule 66, 2001,
- Abhinavagupta, *Īśvara-Pratyabhijñâ-Vimarsini*, Trans., K.C. Pandey, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers.1986
- Avalon, Arthur, *Kulârnavâ Tantra*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.
- Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, New Delhi, Manohar Publishers, 1999.
- Chatterji, J.C., *Kashmir Shaivism*, N.Y., SUNY, 1986
- Das Gupta, Shashibusan, *Obscure Religious Cults*, Calcuta, Firma KLM Privated Limited, 1976
- Dyczkowski, Mark, S.G., *The Canon of the Śaivâgama and the Kubjikâ Tantras of the Western Kaula Tradition*, N.Y., State University of New York Press, 1988.
- Dyczkowski, Mark, S.G., *The Doctrine of Vibration. An Análisis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Delhi, India, Pub. Motilal Banarsidass, 1989
- Dyczkowski, Mark, S.G., *The Stanzas on Vibration. The Spandakârikâ with Four Commentaries*, Varanasi, India, Dilip Kumar Publishers, 1994.
- Dyczkowski, Mark, S.G., *The Aphorisms of Śiva. The Śiva sūtra with Bhâskara's Commentary, the Vârttika*, Trans. Mark S.G. Dyczkowski, New Delhi, India, Indica Books, 1998.
- Gnoli Raniero, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Roma, Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, 1956.
- Goudriaan Teun, (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, New York, SUNY, 1991.
- Iyengar, P.T. Shrinivas (Trans.), *The Shiva-Sutra-Vimarsinî of Ksêmarâja*, Delhi, India, Sri Satguru Publications, 1994.
- Kshemaraja, *Pratyabhijñâhrdayam. The Secret of Recognition*, Trans. Jaideva Singh, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Lorenzen, D., *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas*, Berkeley, University of California Press, 1972

- Meister, Michael, *Discourses on Śiva*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984.
- Muktananda, Sw., *El Secreto de los Siddhas*, Nueva York, E.U., Publicado por SYDA Foundation, 1982.
- Muktananda, Sw., *Nothing Exist That is not Shiva*, Chennai, India, Chitshakti Publications, 1997.
- Muller-Ortega, Paul E., *The Triadic Heart of Śiva*, Delhi, India, Published Sri Satguru Publications, 1997.
- Murphy, Paul , *Triadic Mysticism. The Mystical Theology of the Shaivism of Kashmir*. Delhi, India , Motilal Bhanarsidass Publishers, 1999.
- O'Flaherty, Wendy, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Shiva*, U.K., Oxford University Press, 1973.
- Padoux, André, *Vâc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, N.Y., SUNY, 1990
- Pandey, K.C., *Abhinavagupta, An Historical and Philosophical Study*, Varanasi, India, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.
- Pandit, Balajit Nath, *Specific Principles of Kashmir Shaivism*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.
- Rastogi, Navjivan, *The Krama Tantricism of Kashmir. Historical and General Sources*, Vol., I, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- Rastogi, Navjivan, *Introduction to the Tantrâloka*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987
- Sen Sharma, Deba Brata, *The Philoshopy of Sâdhanâ*, New York, State University of New York Press, 1990
- Sharma, L.N., *Kashmir Saivism*, Delhi, India, Publisher Bharatiya Vidya Prakashan, 1996.
- Silburn, Lilian, *La Bhakti. Le stavacintâmani de Bhattanârâyana*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1964.
- Silburn, Lilian, *Spandakârikâ. Stances sur la vibration de Vasugupta*. Paris, Publications de L'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 58, 1990.
- Singh, Jaideva, (trad.), *Vijñânabhairava or Divine Consciousness*, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1999

- Tyagi, Ishwar C., *Shaivism in Ancient India*, New Delhi, India, Menakshi Mudranalaya, 1982.
- Utpaladeva, *Sivastotrâvali*, Kotru, N.K. (trad.) Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1985.
- Vasugupta, *Siva Sûtras. The Yoga of Supreme Identity*, Trans. Jaideva Singh, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1991
- Vasugupta, *The Yoga of Vibration and Divine Pulsation. A Translation of the Spanda Kârikâs with Ksemarâja's Commentary, the Spanda Nirnaya*. Trans. Jaideva Singh, New York, State University of New York Press, SUNY Series in Tantric Studies, Paul E. Muller-Ortega, Editor, 1991.
- Smith, David, *The Dance of Siva*, New Delhi, India, Cambridge University Press, 1998

Bibliografía secundaria

- Barthwal, P.D., *Traditions of Indian Mysticism*, Delhi, Heritage Publishers, 1978.
- Bohm, David, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, 1988, Ed. Kairós.
- Bronkhorst, Johannes, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1998
- Cross, Elsa, *La experiencia interior. Confluencias de la tradición hindú en la figura y la obra de Jñaneshwar*, Tesis Doctoral en Filosofía, (inérita), Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Vol 1, Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 1963.
- Dasgupta, Surendranath., *Hindu Mysticism*, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, NY., Dover Publications, 1966
- Eliade, Mircea, *El Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Trad. Diana Luz Sánchez, México, Ed. F.C.E., 1998.
- Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Ed. ERA, 1972
- Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*. Trad. de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Diez, Barcelona, España, Ed. Paidós, 1998.

- Embree, Ainslie y Wilhelm, F., *India. Historia del Subcontinente desde las culturas del Indo hasta los comienzos del dominio inglés*. México, Siglo XXI editores, 1996
- Foltz, Richard C., *Religions of the Silk Road*, N.Y., St. Martin's Press, 1999
- Gonda, Jan, *Change and Continuity in Indian Religion*, Hague, Netherlands, Ed. Mouton & Co., 1965
- González Reiman Luis, *La Maitrâyanîya Upanisad*. México, Ed. El Colegio de México, 1992.
- Halbfass, W., *India and Europe*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1999
- Olivelle, P., *The Early Upanisads*. N.Y., SUNY, 1998
- Otto, Rudolf, *Mysticism. East and West*, EU, Theosophical Publishing House, 1987.
- Otto, Rudolf, *Lo santo*, trad. Fernando Vela, Madrid, España, Alianza Editorial, 1998
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Ed. Trotta, 1997
- Pániker, Salvador, *Filosofía y Mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Ed. Kairós, 1999
- Prabhavananda, S., *Spiritual Heritage of India*, Madras, India, Sri Ramakrishna Math.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Vol. 1-2, London, U.K. Ed. George Allen & Unwin, 1958.
- Ranade, Ramchandra D., *Mysticism in India. The Poet-Saints of Maharashtra*, SUNY, New York, 1983.
- Reyna, Ruth, *The Concept of Mâyâ. From the Vedas to the 20th Century*. Bombay, India, Asia Publishing House, 1962.
- Sadânanda Giri, Sw., *Society and Sannyasin*, Rishikesh, Published by Kriyâyoga Âsrama, 1976.
- Shankaracharya, *Brama Sutra Bhasya*, Calcuta, India, Published by Advaita Ashrama, 1996.
- Sankarâcârya, *Prabodhasudhâkara. The Néctar-Ocean of Enlightenment*, Trans. Samvid, Madras, India, Samata Books, 1993.

- Sri Rudram and Purushasuktam*, Trans. Amritananda, S., Chennai, India, Sri Ramakrishna Math, 1997,
- Sivaramkrishna, M., and Roy Sumita, *Poets Saints of India*, New Delhi, India, Sterling Publishers, 1998.
- Thapar, Romila, *Ancient Indian Social History*, New Delhi, Orient-Longman, 1978.
- The Bhagavadgītā*, Trans., S. Radhakrishnan, New Delhi, India, Harper Collins Publishers, 1998.
- The Hymns of the Rg Veda*, Trans. Ralph, T.H. Griffith, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1995.
- Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía y Literatura de la India*. Buenos Aires, Argentina, Ed. Kier, 1983.
- Tola, F., y Dragonetti C., *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Kier, 1978.
- Tulpule, Shankar, G., *The Divine Name in the Indian Tradition. A Comparative Study*, New Delhi, India, Published by Indian Institute of Advanced Study, 1991.
- Varios, *Las Religiones en la India y en el extremo Oriente*, Colección: Historia de las Religiones, México, Siglo XXI editores, 2001.
- Wimbush, Vincent, L., and R, Valantasis, *Asceticism*, NY, Oxford University Press, 1993.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Delhi, India, Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- Zimmer, Heinrich, *Miths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New Delhi, India, Morilal Banarsidass Publishers, 1990.

Hemerografía

- Lorenzen, David, *Sivaísmo: Heterodoxia y Ortodoxia*, en Estudios de Asia y África, revista de El Colegio de México, Vol XXI, 2 México, Enero-Marzo 1986, pp. 258-273.
- Sen Sharma, Debabrata, “Tattva y Pramâ en el Sivaísmo de Cachemira”, en Estudios de Asia y África de El Colegio de México, vol.,XXXIII, 3, 1998, pp. 569-597.

