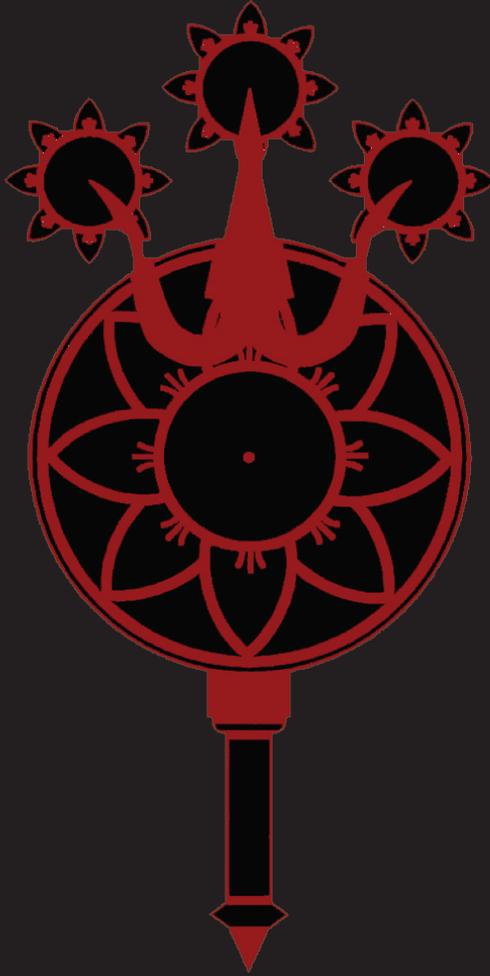


# EL ARTE DE DESDECIR

Inefabilidad y hermenéutica  
en India antigua



Óscar Figueroa

EL COLEGIO DE MÉXICO



EL ARTE DE DESDECIR  
INEFABILIDAD Y HERMENÉUTICA EN INDIA ANTIGUA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

EL ARTE DE DESDECIR

INEFABILIDAD Y HERMENÉUTICA  
EN INDIA ANTIGUA

*Óscar Figueroa*



EL COLEGIO DE MÉXICO

294.5

F4759a

Figuroa, Óscar

El arte de desdecir: inefabilidad y hermenéutica en India antigua / Óscar Figuroa. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2015.

288 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-769-5

Incluye bibliografía

1. Hinduismo. 2. Filosofía india. I. t.

Primera edición, 2015

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN: 978-607-462-769-5

Impreso en México

*Para  
E y E*



*theòn oudeìs heōraken pōpote*

Nadie ha visto jamás a Dios

Juan 1,18.

*parabhairavo 'tisaukṣmyād anubhavagocaram  
eti naiva jātu*

Debido a su extrema sutileza,  
Nadie ha experimentado jamás  
A la deidad suprema.

ABHINAVAGUPTA, *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 194.



## ÍNDICE

Prólogo	15
Transcripción y pronunciación del sánscrito	17
Introducción	19

### PRIMERA PARTE: TEORÍA

1. El arte de desdecir	29
De la retórica india de <i>grandeur</i> a la negación	29
De la “mera” negación al arte de desdecir	39
2. Ritual y/o especulación	47
Ritual y especulación	47
Ritual o especulación	54
Conjunciones paralelas: las Upaniṣads y la escuela Mīmāṃsā	60
La función copulativa del <i>ars interpretandi</i> sánscrito	63
La hermenéutica abhinavaguptiana: estilo, recursos, paradojas	68
3. Sobre el experiencialismo religioso	83
Misticismo y discurso apofático	83
<i>Anuttara</i> y la premisa experiencialista	90

## SEGUNDA PARTE: GENEALOGÍA

4. Breve genealogía del arte de desdecir en India antigua	101
Observaciones preliminares	101
Atisbos negativos en las Upaniṣads	106
Negación en la escuela Sāṅkhya: la aporía como problema	110
La aporía como estrategia: Nāgārjuna y el arte budista de desdecir	117
Pluralismo aporético: Umāsvāti y el arte jaina de desdecir	122
El arte tántrico de desdecir	129
5. <i>Anuttara</i> en perspectiva histórica	145
De la diosa “inefable” a <i>anuttama/niruttara</i> : el legado del culto Krama	145
El legado del culto Trika	155
El legado de las escuelas Spanda y Pratyabhijñā	158
El legado budista	160
A manera de conclusión	165

## TERCERA PARTE: INTERPRETACIÓN

6. Los horizontes taxonómico y lingüístico	171
<i>Anuttara</i> como categoría doctrinal	171
Una noción polisémica	174
<i>Anuttara</i> y la soberanía de la diosa Parā	184
7. El horizonte litúrgico: <i>anuttara</i> a la luz del mantra	191
La teología litúrgica de <i>anuttara</i>	191
La supremacía de una deidad apofática	223
Palabras finales sobre el experiencialismo (o antes de él)	225

8. El horizonte antropológico: discurso apofático y salvación	229
Preámbulo	229
<i>Anupāya</i> o el arte de desandar	231
El <i>ātman</i> , esa cosa alada	237
Apófasis, imaginación ( <i>pratibhā</i> ) y asombro ( <i>camatkāra</i> )	240
La connaturalidad ( <i>sahaja</i> ) de los planos divino y humano	245
Experiencialismo y antropología negativa	251
 Epílogo	 255
Bibliografía	267
Glosario e índice de términos sánscritos	283
Índice de obras y autores sánscritos	289



## PRÓLOGO

En un nivel personal, este libro representa en parte una objeción a otro, quizá una manera de sellar el final de una voz, la mía propia, cuando escribí sobre otro caso ejemplar en India.<sup>1</sup> Ahí erigí un altar y sobre él instalé un ídolo. Contento con mi deidad, pensé que mi camino consistía en hacer más hondo el nuevo culto. El presente libro pone en entredicho ese impulso, y ofrece además una posible estrategia para no convertir el alud de piedras en un nuevo dogma, en un ceremonial alrededor de un altar vacío. Desde esa perspectiva, mi reflexión aquí es también un ejercicio de reinención. En vez de insistir en lo mismo, quizá con más elementos, he corrido el riesgo de retractarme, de *desdecirme*. Espero, pues, que el lector no se sienta traicionado, ni haber traicionado la confianza de quienes me acompañaron entonces y me acompañan ahora.

Maestros, colegas y amigos me brindaron valiosas sugerencias y palabras de aliento en distintos momentos a lo largo del lento proceso de gestación y maduración del libro. Quede aquí constancia de mi gratitud con todos ellos. Mención especial merecen, en México, Elsa Cross, Isabel Cabrera, Zenia Yébenes y Benjamín Preciado; en Chicago, Wendy Doniger, Gary Tubb, Yigal Bronner y Michael Sells; en Benares, Bettina Bäumer y Mark Dyczkowski; en Delhi, Navjivan Rastogi y Óscar Pujol; en París, Lyne Bansat-Boudon. Agradezco asimismo la confianza de Hilda Varela y Gilberto Conde, respectivamente directora y coordinador de publicaciones del Centro de Estu-

<sup>1</sup> En *Pensamiento y experiencia mística en la India*.

dios de Asia y África de El Colegio de México, así como las valiosas observaciones de los dos lectores anónimos que revisaron el texto. El cuidado editorial estuvo a cargo de Cynthia Godoy, cuyo talento, profesionalismo e infinita paciencia para lidiar con mis constantes enmiendas salvaron el libro de varios errores.

Cabe decir que algunas secciones tienen su origen en versiones previas que presenté para su discusión o publiqué con antelación. Entonces, el núcleo argumentativo del segundo capítulo retoma algunas ideas de la ponencia “Ritual *and/or* speculation in the Tantric tradition”, presentada durante el vigésimo congreso mundial de la International Association for the History of Religions (Toronto, 2010); por su parte, en el décimoquinto congreso de la International Association of Sanskrit Studies (Delhi, 2012) presenté la ponencia “Abhinavagupta’s *anuttara* in historical perspective”, incluida después en las memorias correspondientes con el título “Genealogical Remarks on Abhinavagupta’s *anuttara*” (Delhi, 2015); el núcleo argumentativo del quinto capítulo tiene su origen en este trabajo. Además, los capítulos cuarto y octavo contienen pasajes que reescribí (a veces por completo) a partir de ideas y traducciones que aparecieron en una primera versión en los siguientes artículos: “La negación como recurso especulativo en la India” (*Bandue* 5, 2011); “‘Ocho estrofas sobre *anuttara*’. Plegaria atribuida a Abhinavagupta” (*Bandue* 7, 2013), y “‘El arte de desandar’ (*anupāya*)” (*Estudios de Asia y África* 153, 2014).

Por último, salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones, tanto de las fuentes sánscritas como de la bibliografía secundaria en lenguas modernas, son mías.

## TRANSCRIPCIÓN Y PRONUNCIACIÓN DEL SÁNSCRITO

*r* y *l* son sonidos vocálicos sordos. Su pronunciación aproximada es *ri* y *li*.

El sánscrito posee vocales breves y largas. Estas últimas duran lo doble que las primeras y se las distingue por el macrón: *ā ī ū ṛ*. Por su parte, las vocales compuestas *e o ai* y *au* también son siempre largas.

Las consonantes aspiradas (por ejemplo, *kh, ch, th, dh*, etc.) son fonemas simples y se pronuncian emitiendo un ligero resoplo al final.

Las consonantes con un punto abajo son cerebrales o retroflejas (*ṭ tḥ ḍ ḍḥ ṇ ṣ*). Se pronuncian doblando la punta de la lengua hacia atrás y tocando la cavidad del paladar.

La *ṅ* es una nasal gutural sin equivalente exacto en español; nuestra *n* en palabras como “mango” o “ganga” son ejemplos cercanos.

La consonante palatal *c* se pronuncia *ch*, mientras que *j*, también palatal, se pronuncia aproximadamente como nuestra *ll*.

Las semivocales *y, r, l, v* son siempre suaves.

La sibilante *ś* se aproxima al sonido alemán *sch* en Schopenhauer.

El fonema *h* es siempre aspirado; su pronunciación se asemeja a nuestra *j*.

El *anusvāra*, transcrito *ṁ*, se pronuncia nasalizando la vocal precedente y asimilando el sonido de la consonante que le siga; seguido

de una consonante dental, por ejemplo *t*, se escuchará como *n*; seguido de una consonante gutural, por ejemplo *k*, como una *ñ*.

El *visarga*, transcrito *ḥ*, es una aspiración sorda que en la práctica se pronuncia haciendo un eco con la vocal precedente: *rāmaḥ* se pronuncia *rāma-ha*, *hariḥ* *hari-hi*, etc.

En cuanto al sánscrito védico, a fin de simplificar su transcripción, se ha omitido la representación gráfica de los tonos.

Nombres propios, topónimos y palabras sánscritas de uso corriente como “yoga”, “mantra” y otras más, aparecen en su forma castellanizada. Los nombres de colecciones de textos (por ejemplo, Brāhmaṇas, Upaniṣads, etc.) y escuelas de pensamiento (Vedānta, Tantra, etc.) aparecen en redondas y mayúsculas a fin de distinguirlos de conceptos y términos técnicos, escritos en cursivas y minúsculas. Por último, el plural de todas las palabras sánscritas también fue castellanizado; entonces, por poner un ejemplo, mientras que en sánscrito el plural para Upaniṣad es Upaniṣadaḥ, a lo largo del libro aparece simplemente como Upaniṣads.

## INTRODUCCIÓN

Este libro investiga una modalidad particular de discurso, el negativo o apofático, en el contexto de la antigua tradición especulativa sánscrita. Lo hace además en relación con las diversas explicaciones que dicha tradición formuló sobre la verdad absoluta. La premisa básica del libro es que entre las diferentes estrategias que en India antigua se pusieron en marcha para hacer frente al dilema de precisar la esencia última de todo cuanto existe, se encuentra la aporía misma, esto es, dejar el problema sin solución, bajo el supuesto de que cualquier forma de determinación no sólo es limitada sino que invariablemente resulta contradictoria. Así, en lugar de intentar articular una solución definitiva, diversos pensadores —por igual hinduistas, budistas y jainas; teístas y ateístas; racionalistas y escépticos; ortodoxos y heterodoxos— desarrollarían prácticas discursivas más compatibles con la naturaleza aporética del absoluto. Éstas consisten primariamente en *desdecir*<sup>1</sup> cualquier definición última, en particular la predicación metafísica o esencialista.

En este sentido, el libro explora la búsqueda en India antigua de una verdad profunda que se resiste a emerger a la superficie lingüística, y antes bien permanece oculta a la sombra de las palabras. Ese secreto lingüístico demanda un uso particular del lenguaje, exige violentar las palabras, invertirlas, combinarlas, sobre todo negarlas, a fin de que digan eso que escapa a todo decir. Sin embargo, perse-

<sup>1</sup> Sobre la fuente y el significado del término, así como las razones para adoptarlo aquí, véase más adelante cap. 1, “El arte de desdecir”.

guir el rastro de lo supremo a través de la transparencia del signo, su velo y sustituto, no pocas veces se torna en una faena interminable, cuando no imposible. En tales casos, el extravío a menudo es doble: no sólo apunta al absoluto en cuanto tal sino que se resuelve en la imposibilidad de la naturaleza propia. A un absoluto negativo, vacío, corresponde una humanidad también indeterminada: indeterminación compartida que evoca siempre un exceso. Ser supremo es ser siempre más; lo ilimitado no es el punto al final o más allá de lo limitado, sino el dinamismo de un punto que no es posible fijar en ningún mapa, sea éste conceptual o intuitivo, simbólico o real, icónico o lingüístico.

Es necesario, pues, seguir este exceso con recursos alternativos, incluso si éstos van contra el *statu quo*. Ese camino alternativo, a contrapelo, a menudo escéptico y siempre aporético, es en India el arte de desdecir. Arte por definición exegético, en tanto que la reflexión negativa en torno a la naturaleza de la realidad última significa aquí una reflexión en torno al significado de un canon. De principio a fin, el arte indio de desdecir emerge y se despliega según el rumbo marcado por ciertas premisas doctrinales y al interior de círculos de adeptos que se ven a sí mismos como depositarios de la verdad revelada —hecho que no puede subestimarse y, más aún, demanda una muy particular respuesta metodológica.

Arte, entonces, concebido como sendero. Y el camino (el del lenguaje, el de la razón) es arte porque se recorre con tal integridad, con tal intensidad, que acaba convirtiéndose en fin en sí mismo. La demora de un camino que se extiende sin poder rendir cuentas definitivas poco a poco se transforma en método y estrategia final. Para entonces, el pensamiento absorbe la vitalidad, el dinamismo de una razón disidente. El pensar se ritualiza.

Para comprender mejor esta posibilidad extrema, pero cabal, del arte de desdecir, el libro se detiene en un caso específico, revisa el testimonio textual que India antigua nos ofrece según coordenadas precisas en términos doctrinales, temporales y espaciales. Ese caso

ejemplar es Abhinavagupta, el gran teólogo de la tradición tántrica, quien vivió en Cachemira entre los siglos X y XI, y produjo una obra de incalculable valor intelectual en ámbitos tan diversos como la estética y la poética, la filosofía de la religión y la teoría ritual.

Abhinavagupta es desde luego un caso singular, pues, si bien desde una perspectiva amplia su pensamiento coincide con el horizonte apenas delineado, por otra parte sus doctrinas contienen elementos únicos en varios niveles. En primer lugar, porque su acercamiento al problema de la realidad última es decididamente teológico: frente a otros ejercicios apofáticos, casi siempre orientados por un escepticismo que de entrada comprende la existencia de Dios, el discurso abhinavaguptiano aspira a desentrañar una trascendencia negativa identificada no obstante con una realidad divina (*devatā, devatvam*). Segundo, porque el horizonte intelectual y religioso que nutre la visión de Abhinavagupta, el horizonte tántrico,<sup>2</sup> representa una heterodoxia respecto a las tradiciones religiosas e intelectuales en cuyo seno surgió y floreció el discurso apofático indio, a saber, la tradición brahmánica ortodoxa (por ejemplo, a través de las intuiciones de las Upaniṣads) y

<sup>2</sup> Cabe recordar que en los textos no aparecen consignadas las categorías “tantra” o “tantrismo” para referirse a una escuela específica o una corriente única de pensamiento y praxis religiosa. En realidad, ambas son categorías académicas creadas con el fin de delimitar cierto objeto de estudio, y su uso, por lo tanto, es “artificial” y retrospectivo. En cambio, al ir a los textos, en su mayoría manuales sobre ritual no védico, tan diversos en su orientación como plurales en su distribución geográfica y cronológica, lo que encontramos es apenas cierta atmósfera, cierto énfasis doctrinal y práctico, pero de ningún modo definiciones o límites precisos y válidos para todos los casos. Entonces, a menos que se indique lo contrario, a lo largo del libro uso las categorías “tantra”, “tantrismo” y “tántrico” en un sentido general, sin presuponer doctrinas específicas, divisiones sectarias, cronologías o geografías particulares. Sobre los problemas en general que subyacen a las nociones de “tantra” y “tantrismo”, así como algunos intentos de definición, véase S. Gupta *et al.* (eds.), *Hindu Tantrism*, pp. 3-67; D. Lorenzen, “Evidencias tempranas de la religión tántrica”, pp. 262-264; A. Padoux, “Tantrism”, pp. 273-275; también de Padoux, “What do we mean by Tantrism?”, pp. 17-24, y más recientemente, *Comprendre le tantrisme*, cap. 1.

la gran tradición escolástica sánscrita, cuyo desarrollo abarca casi un milenio, del siglo II al XII e.c. Como se sabe, durante este periodo tuvo lugar en India un intenso proceso de refinamiento intelectual que, entre otras cosas, supuso la formalización de los modelos discursivos empleados por las distintas escuelas con el fin de diseminar sus ideas, defenderlas y, en última instancia, obtener legitimidad, es decir, credibilidad más allá del ámbito de los propios adeptos. De esta guisa, la eficacia del ritual o la verdad de la fe dependerán ahora de un uso persuasivo de la razón; las ideas carecerán de fundamento a menos que sean expuestas a la luz de las doctrinas de escuelas rivales, conforme a un protocolo establecido, en el marco de cierta retórica y en apego a los principios elementales de la lógica. Debido sobre todo a sus oscuros orígenes y arraigado ritualismo, el discurso tántrico fue un invitado más bien tardío y siempre marginal a la mesa del debate riguroso. Ello ocurrió en Cachemira alrededor del siglo IX. El máximo exponente de esta inusual escolástica tántrica es precisamente Abhinavagupta.

Ahora bien, tratar de penetrar el enigma de Dios con las armas del razonamiento lógico (*nyāya*), la exégesis (*mīmāṃsā*) y la gramática (*vyākaraṇa*), siendo al mismo tiempo un iniciado en los ritos tántricos, no supuso dejar de lado todo aquello que en primera instancia condenaba al fracaso la participación del *tāntrika* en el selecto círculo de la filosofía india. Al contrario, éste se sentó a la mesa del debate con su distintivo universo litúrgico, con sus deidades terribles y su imaginario transgresor. Así, con Abhinavagupta, el arte de desdecir habrá de desplegarse según una partitura muy singular, obligándonos a hacer escala en complejos códigos fonéticos (*mantras*) y diagramas visuales (*maṇḍalas*), concebidos como poderosos instrumentos discursivos para recrear el misterio del absoluto.

Para ser ejemplar, sin embargo, el caso Abhinavagupta, por encima de todas sus peculiaridades, debe traernos de vuelta a nuestra premisa fundamental. En efecto, sin perder su propio matiz, lo particular confirma aquí la esencia del discurso apofático indio en general. En el caso de un *tāntrika* como Abhinavagupta, esto significa

que la heterodoxia debe ser heterodoxa aun a costa suya, desdecir sus propios principios una y otra vez, sin sucumbir a la tentación de conformarse con servir como alternativa o sustituto de la ortodoxia, esto es, resistiendo la posibilidad de hacer de lo heterodoxo un dogma. Esta forma extrema de negación se llama en sánscrito *anuttara*: el vocablo quizá más importante que Abhinavagupta emplea para designar la naturaleza absoluta, no-dual de la divinidad, y en tanto tal un signo fonético y visual imposible, la forma más condensada de aporía, el locus donde todas las estructuras referenciales, de otro modo necesarias para poder decir algo sobre la deidad, son invertidas dinámicamente y en última instancia se neutralizan; allí donde la aventura *teo-lógica* se revela como una aventura que se niega a sí misma y donde la forma más elevada de pensar coincide con una imposibilidad, la imposibilidad de asignar una identidad o esencia —incluida una esencia negativa, lo Inefable— a la divinidad.

Indirectamente, el libro atiende además una preocupación de segundo orden, a saber, el entendimiento que en nuestro medio (el que piensa y escribe en español) aún prevalece sobre la antigua tradición especulativa india. Dentro y fuera de la academia abundan los estereotipos, son muchos los prejuicios heredados, una rareza atreverse a poner en duda el valor superlativo que se ha dado a la India espiritual, la India mística, convertida en recurso privilegiado para ensalzar lo otro, al Otro, mientras se desdeña lo propio, todo ello con base en un uso selectivo de las fuentes, idealizando ciertos textos (Upaniṣads, *Bhagavadgītā*, *Yogasūtra*) e ignorando el resto. A las penumbras de esta visión idealizada y romántica de India, el lenguaje negativo ha sido extirpado de su entorno original y reducido a una apología del silencio místico. Entonces, se nos ha enñado que si el legendario sabio Yājñavalkya convino en resumir la sabiduría de las Upaniṣads en la fórmula “ni esto ni aquello” (*neti neti*)<sup>3</sup> o si el Buda optó por el

<sup>3</sup> *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.3.6, 3.9.26, 4.2.4, 4.4.22, 4.5.15. Sobre el tema véase el cap. 4.

silencio, son éstas pruebas incontrovertibles de que en India, en India toda (sin matices históricos ni literarios ni conceptuales), el pensar y el decir se resuelven en intuición directa, en una experiencia interior por encima de la razón. El presente libro constituye un esfuerzo en una dirección distinta, de mayor rigor.

En nuestro caso, dada la naturaleza misma del arte de desdecir, ese esfuerzo se fundamenta en una apertura templada por el espíritu crítico; presupone una receptividad a las inusuales construcciones de dicho arte, en un plano filológico y conceptual. Como se verá, tan cautelosa forma de proceder permanecerá en buena medida como la conclusión. Ello no debería sorprendernos. Sólo así puede hacerse justicia al arte de desdecir. Al final del libro no sabremos (no habremos dicho) en qué consiste la verdad última o, en el caso de Abhinavagupta, qué es *anuttara*. Aquí yace, pues, el desafío que esta introducción le lanza a las páginas que siguen. Si al final de nuestro recorrido no sabemos qué es la realidad última, si nuestro escepticismo se ha hecho más hondo, pero paradójicamente nuestro entendimiento de la tradición especulativa sánscrita parece haberse ampliado y enriquecido, si sentimos que la filosofía india es más compleja de lo que pensábamos, entonces muy probablemente el libro habrá cumplido con su propósito.

PRIMERA PARTE  
TEORÍA



*As Jacques Derrida just said, the question now is to think impossibility, the impossible as such.*

Como apenas dijo Jacques Derrida, el dilema ahora es pensar la imposibilidad, *lo imposible* en cuanto tal.

JEAN-LUC MARION, “On the Gift. A Discussion Between J. Derrida and J.-L. Marion”, p. 74.

*It is a mistake to approach literary, artistic or ritual representations as if they referred back to something other than themselves.*

Es un error tratar las representaciones literarias, artísticas o rituales como si éstas remitieran a algo más allá de sí mismas.

ROBERT SHARF, “Experience”, p. 113.



## EL ARTE DE DESDECIR

DE LA RETÓRICA INDIA DE *GRANDEUR* A LA NEGACIÓN

Cualquier persona medianamente familiarizada con el discurso de las diversas tradiciones religiosas indias coincidirá en que uno de sus rasgos más distintivos es el uso extendido de recursos gramaticales (afijos, adjetivos, etc.) para expresar supremacía metafísica o teológica, o más específicamente para subrayar el carácter eminente de aquello que de antemano se concibe como supremo, último. Así, *brahman*, el absoluto de la literatura de las Upaniṣads y el Vedānta, es al mismo tiempo desairado y enaltecido a través de nociones como *parabrahman* (“el *brahman* supremo”) y *sadbrahman* (“el verdadero *brahman*”).<sup>1</sup> En relación directa con las especulaciones sobre *brahman*, la tradición de las Upaniṣads introduce a menudo la noción de *turīya*, el estado más elevado de conciencia, por encima de los estados de vigilia, onírico y sueño profundo; sin embargo, textos posteriores hablarán de *turīyātīta*, literalmente “lo que está más allá de *turīya*”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Este énfasis adquirió un carácter formal en la obra de Śaṅkara (siglo VIII), la cabeza de la corriente monista del Vedānta, quien expresamente habla de un *brahman* “inferior” (*aparabrahman*) y otro “superior” (*parabrahman*), identificados respectivamente con el *brahman* con atributos (*saguṇa*) y sin ellos (*nirguṇa*). Al respecto, puede verse *Brahmasūtrabhāṣya* 1.2.14.

<sup>2</sup> La *Chāndogyaopaniṣad* (8.7-15) y la *Māṇḍūkyaopaniṣad* (2-7) constituyen las fuentes más tempranas de la doctrina de los cuatro estados de conciencia (*catuspādātman*)

Los múltiples teísmos desarrollados en suelo indio no son una excepción a esta tendencia. Al contrario, también en este caso hay un uso extendido y casi espontáneo de esta retórica de *grandeur*. Así, las deidades más veneradas del panteón hindú clásico, desde Śiva hasta la gran Diosa (*devī*), tarde o temprano, en el curso de sus aventuras, ven opacada su majestad en la presencia de alguna forma superior de sí mismas, tal como lo sugieren los adjetivos *para*, *sadā*, *ādi*, *mahā* y muchos otros.

Más allá de la tradición hinduista, el budismo nos ofrece testimonios similares, por ejemplo, en los exuberantes pasajes que describen los atributos y los títulos (*guṇa*, *dharmā*, *lakṣaṇa*) del Buda mismo. Como señala P. J. Griffiths, con este tipo de digresiones, el budismo buscó “construir una idea de máxima grandeza [...] esbozar las cualidades que corresponden a aquel que posee la máxima grandeza, ahí mismo afirmando que las posee al máximo”.<sup>3</sup>

Son varios, desde luego, los caminos que pueden seguirse con el fin de arrojar luz sobre las razones detrás de este peculiar modo de subrayar la trascendencia superlativa de la realidad última, sea ésta concebida como un principio abstracto o como una divinidad particular. Para nuestros fines puede ser útil recordar que un capítulo importante en la historia del encuentro intelectual entre Europa y las tradiciones indias interpretó la importancia atribuida a la noción de trascendencia, junto con la inclinación hacia el ilusionismo cósmico, como resultado natural del llamado “pesimismo indio”, tal como éste aparece articulado en las doctrinas del karma y la transmigración

---

con *turīya* en la cima. La adición de *turīyāṅga* al esquema cuaternario aparece registrada en textos del Vedānta posteriores, incluidas varias Upaniṣads menores, así como diversas obras en la tradición de los Purāṇas. Sin embargo, la formulación mejor articulada pertenece al *Yogavāsiṣṭha*, redactado muy probablemente en Cachemira entre los siglos X y XI, así como a los teólogos de los diferentes cultos tántricos que florecieron en esa región (por igual, dualistas y no dualistas). Al respecto, véase A. Fort, *The Self and its States*, pp. 71-72, 81-92, y A. Padoux (trad.), *La Parātrīśikālaghuvṛti de Abhinavagupta*, p. 122, n. 320.

<sup>3</sup> P. J. Griffiths, *On Being Buddha*, pp. 58, 65.

(*saṃsāra*). Desde esta óptica, la retórica india de *grandeur* reflejaría la busca permanente de trascendencia de acuerdo con los valores de pureza y exclusividad o, lo que es lo mismo, a partir de un rechazo de todo aquello tenido como impuro. En términos conceptuales, este ideal aséptico supone una noción excluyente de absoluto. Lo supremo es aquí una trascendencia vertical y jerárquica; es el movimiento de la mente hacia ese punto real o imaginario por encima o más allá de todo lo demás (*paratā*); en alguna medida, entonces, una forma más sofisticada, interiorista si se quiere, de la visión escatológica de los himnos védicos y su afanosa búsqueda de un plano de existencia más perdurable, inmortal (*amṛta*).

Las cosas resultan más complicadas, sin embargo, cuando, yendo a los textos mismos, uno descubre que de manera paralela a esta búsqueda de supremacía vertical, al parecer inequívoca y sin matices, se agita una preocupación igualmente consistente pero con una orientación distinta. Me refiero a la tendencia a pensar lo absoluto a través de una afirmación incondicional de la realidad fenoménica; la inclinación a ver en la reviviscencia cíclica de la naturaleza o en la fábrica del cuerpo humano la manifestación más consumada de lo perfecto; sentido de perfección, entonces, ya no concebido conforme a un criterio vertical y excluyente, sino justo conforme a uno más bien horizontal e incluyente: lo supremo entendido como lo más completo (*pūrṇatā*), como totalidad (*sarvatā*) o ubicuidad (*vyāpti*), nociones con las que, por ejemplo, los antiguos pensadores de las Upaniṣads intentaron plasmar una visión más equilibrada y conciliatoria de la verdad última.<sup>4</sup>

Vienen a la mente tres imágenes en los orígenes de esta estrategia que, tal como la búsqueda de una trascendencia que se presume sólo excluyente, aspira a decir más sobre lo supremo: *i*) la noción védica de éter (*ākāśa*); *ii*) la idea de viajar a otros mundos en pos de

<sup>4</sup> Algunos ejemplos clásicos en *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.5.1-14 y 5.1, y *Chāndogyopaniṣad* 3.14.1 y 7.25.

la inmortalidad, y *iii*) la posibilidad de que más que la pureza *per se*, el verdadero *summum bonum* consista en acumular poder *incluso a costa de lo que se considera puro*.

Entonces, en el éter o el espacio vacío, el quinto elemento (*mahābhūta*) de la antigua cosmología india, hallamos una de las primeras imágenes para representar el principio de inclusión y ubicuidad. El éter tiene la capacidad de reunir lo que de otro modo, es decir, jerárquicamente, parecería irreconciliable. Es, por lo tanto, un principio de homogeneidad, el locus, originalmente material mas luego también conceptual (no en vano las Upaniṣads lo harían el símbolo de *brahman*), donde todas las cosas tienen cabida, sin que él mismo esté a su vez contenido en algo más, de modo que su omnipresencia, y entonces su superioridad respecto a los otros cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), yace precisamente en su indeterminación o vacuidad.

Y es a través de la inmensidad vacía de los cielos que el hombre védico aspiraba a ser como los dioses, alcanzar la estabilidad temporal de la esfera divina y así perpetuar su existencia de manera indefinida. Esta imagen perduró incluso una vez que las nociones más abstractas de *ātman* y *brahman* desplazaron el teísmo védico. Así, a pesar de que hubo un esfuerzo consciente por restarle importancia a la visión politeísta, la idea de una pluralidad de mundos fue retenida. La idea, por ejemplo, de que *brahman* existe como una esfera particular en alguna parte, el “mundo de *brahman*” (*brahmaloka*), aparece repetidamente en las Upaniṣads.<sup>5</sup> Ahora bien, puesto que esa meta final, el verdadero fruto (*phala*) del sacrificio ritual, se asoció desde un principio con un plano concreto de existencia, el logro de la inmortalidad acabó también siendo asociado con el viaje, originalmente de carácter

<sup>5</sup> Por ejemplo en *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3.6.1, 4.3.32-33, 6.2.15; *Chāndogopaniṣad* 8.3.2, 8.4.1-3, 8.5-3-4, 8.12.5; *Kāṭhkopaniṣad* 2.17, 3.16; *Praśnopaniṣad* 4.5, y *Muṇḍakopaniṣad* 1.2.6, 3.2.1, 3.2.4, 3.2.9. Sobre este tema pueden consultarse L. Renou, *Religions of Ancient India*, p. 24, y S. Collins, *Selfless Persons*, pp. 29-64.

litúrgico, que debía emprenderse a ese mundo: “El hombre viaja al mundo de los dioses, y puesto que los dioses son inmortales, al llegar ahí la persona que esto conoce también se vuelve inmortal”.<sup>6</sup>

De este modo, la fascinación védica por viajar ritualmente a otros mundos acabó por otorgarle un valor especial al trayecto mismo, y no sólo a la meta final. Hay en esta imagen, entonces, una especie de retracción mediante la cual se busca proyectar un absoluto más pleno, no sólo confinado a esa esfera remota e independiente de las demás, sino capaz de abarcar todos los planos posibles.

Esta idea tiene su equivalente terrenal en la imagen india del poder regio. El rey que ambiciona ampliar sus dominios, dejar de ser un gobernante local para convertirse en auténtico emperador, debe extender su círculo (*maṇḍala*) geográfico de influencia, su esfera de poder, haciéndose de más tierras.<sup>7</sup> Es, pues, tan importante asediar y tomar la capital del reino enemigo, viajar de un punto a otro, como sustentar el poder en una plenitud horizontal que avanza progresivamente, aglutinando, recogiendo sobre sí, las regiones intermedias. La imagen final es la de una serie de círculos concéntricos, donde los más pequeños están contenidos dentro de los más grandes.

En cualquiera de estos ejemplos, lo que tenemos es entonces un modelo centrípeto, donde el sentido de supremacía descansa en un patrón de acumulación de poder, de tal suerte que lo superior no excluye lo inferior sino que lo aloja dentro de sí. Esta noción resultará de enorme relevancia una vez que nos internemos en la atmósfera tántrica con el fin de comprender la versión abhinavaguptiana de la retórica india de *grandeur*.<sup>8</sup>

Por último, estas imágenes contienen las semillas de un frente distinto para repensar y aun cuestionar el paradigma vertical o excluyente de la trascendencia. Antes dijimos que dicho paradigma des-

<sup>6</sup> *Kauṣītakyupaniṣad* 2.13.18-19: *sa tad gacchati yatraite devāḥ | tat prāpya yad amṛtā devās tad amṛto bhavati ya evaṃ veda.*

<sup>7</sup> La referencia que suele citarse al respecto es Kauṭilya, *Arthaśāstra* 6.2.13-28.

<sup>8</sup> En especial en la tercera parte del libro.

cansa sobre un ideal ascético que se esfuerza en poner a salvo lo supremo del contacto con lo inferior, en la medida en que es justo esta reserva la que le otorga su carácter eminente. De ahí, entonces, la precaución de extender la escala de valores hacia lo alto, así como la necesidad de articular un discurso que transmita ese exceso. Por su parte, sin embargo, la senda que aspira a dar cuenta del absoluto conforme a un modelo basado en la superabundancia horizontal, de uno u otro modo pone en tela de juicio la noción de pureza, pues, perseguida hasta sus últimas consecuencias, esa senda supone la afirmación de lo impuro y diluye por consiguiente la propia distinción normativa puro-impuro. La expresión más clara de esta afrenta es el Tantra, tradición que abiertamente desafía la noción de pureza, por ejemplo, al invertir la escala de valores.

Esta alusión tangencial a la perspectiva tántrica no sólo nos pone ante la virtual tensión que se desprende de poner ambas formas de trascendencia, la trascendencia centrífuga de lo más allá y la trascendencia centrípeta de lo más acá, la una al lado de la otra; nos pone además ante una constante de la historia de las ideas en India antigua, pues la tensión más que señalar un rasgo exclusivo de la especulación temprana sánscrita, constituye, por el contrario, una herencia tan perdurable como decisiva. En particular, no pasaría mucho tiempo para que ambos paradigmas, originalmente imbuidos de un profundo simbolismo ritual y poético, hicieran su entrada al ámbito de la especulación filosófica. Este cambio de entorno no significó, sin embargo, la solución al problema. La tensión simplemente se vistió ahora con las galas de la abstracción. En efecto, el debate que siguió al periodo de las Upaniṣads y durante la primera fase de lo que más tarde sería la tradición del Vedānta se centró en buena medida en tratar de resolver este dilema heredado.

Así, sin poner en duda la noción de unidad trascendente e inmutable (*ekatva*), pero al mismo tiempo buscando recuperar de una forma más tangible el carácter ritual o performativo que subyace a la cosmovisión védica, los primeros paladines de la escuela Mīmāṃsā

hallaron en la noción de totalidad (*sarvatā*) el elemento para poder integrar aspectos fundamentales de la práctica ritual como la acción y el cambio. Desde esta perspectiva, aunque es uno, el *ātman* no es una esencia absoluta por sí sola, desentendida de lo demás; la esencia es en realidad la *suma total* de eventos que hacen del universo un gran sacrificio.<sup>9</sup>

Armado con sus propios recursos especulativos, el Vedānta es otro buen ejemplo en la ruta del consenso. Así, tal como nos lo hace saber Bādarāyaṇa, el presumible autor del *Brahmasūtra* (ca. siglo II e.c.), la tarea de recoger las enseñanzas sobre *brahman* en un formulario (*sūtra*) responde principalmente a la necesidad de depurar y organizar las diversas interpretaciones que generaciones anteriores de pensadores produjeron sobre las Upaniṣads. Las diferencias de opinión giran alrededor de la relación entre *ātman* y *brahman*, y pueden resumirse en tres opciones: se trata de realidades idénticas, diferentes, o al mismo tiempo idénticas y diferentes. Ante este dilema el *Brahmasūtra* opta por la reconciliación (*samanvaya*),<sup>10</sup> principio articulado a través de la doctrina de la transformación (*pariṇāmavāda*), que no es otra cosa sino intentar definir lo absoluto a partir de ambos criterios, *paratā* y *pūrṇatā*, esto es, sin comprometer ninguno, de modo que el absoluto sea esencia trascendente, más allá de todo, y, no obstante, forma manifiesta. El concepto de “transformación” reúne, entonces, lo supremo en lo alto y lo supremo en lo ubicuo.

A partir de este ejemplo, podemos atisbar por qué la corriente no dualista (*advaita*) del Vedānta pudo hallar, en retrospectiva, tanto en las Upaniṣads como en el *Brahmasūtra*, elementos suficientes (de hecho canónicos) para explicar los orígenes de su propia tradición. De algún modo esto significa que la noción de *advaita* alberga esa tensión de la que venimos hablando. El horizonte doctrinal de la no dualidad constituye entonces una vía posible para hacer frente al di-

<sup>9</sup> Sobre el tema, véase más adelante cap. 2, pp. 60-63.

<sup>10</sup> Al respecto, véase W. Halbfass, *Tradition and Reflection*, pp. 55-59.

lema, pero al mismo tiempo se trata de una forma de propagarlo. Con esto último quiero decir que *advaita*, lejos de ser una noción uniforme o bien precisa, es más bien perfectible.

Ahora bien, que la tensión entre los modelos centrífugo y centrípeta pueda abordarse desde una óptica no dualista constituye por supuesto una posibilidad entre muchas otras, pues, como es bien sabido, los teólogos de las escuelas del Vedānta dualista (*dvaita*) también hallaron en la riqueza o tal vez en la ambigüedad semántica de las Upaniṣads el germen de sus propias doctrinas. Se trata, sin embargo, de la posibilidad que aquí nos ocupa, y por eso dejamos en el camino las otras. Nos concierne por dos razones muy elementales: primero, porque gramaticalmente la palabra *advaita* es una negación, y segundo porque tal será también la posición que Abhinavagupta, nuestro caso ejemplar, adoptará.

De entrada, esto parece sugerir que la noción de *advaita* nos pone en el sendero de un discurso muy particular para atinar con ese misterioso punto de intersección entre lo más elevado y lo más completo. Nos sugiere asimismo que la negación es, en este caso, un recurso para tratar de poner en palabras lo que no pueden expresar por sí solas ni la afirmación centrífuga ni la centrípeta. Recurso entonces que es al mismo tiempo una retracción, un dar marcha atrás en el intento de definir la unidad. De esta guisa, *advaita* no es tanto un concepto como el signo de una modalidad discursiva que busca dar cuenta de las limitaciones y las contradicciones a las que invariablemente conduce la retórica de *grandeur*, ya sea en clave jerárquica y ascendente o según el modelo horizontal de un absoluto indiscernible de la realidad plural. Y dar cuenta de tales limitaciones supone, desde luego, dejar pendiente o postergar la necesidad de precisar en qué consiste la realidad última, su esencia. Así, el esfuerzo está más bien encaminado a forzar el lenguaje a decir más diciendo menos, a sabiendas de que perseguir este paradójico exceso supone en última instancia ir contra la naturaleza misma del lenguaje.

Ahora bien, dar marcha atrás no significa, en este contexto, volver a la dualidad. Más bien, *advaita* nos devuelve una unidad negada, esto es, una unidad que resiste el concepto de unidad. En el nivel más elemental, el sufijo privativo en la palabra *a-dvaita* busca evocar una realidad *más allá o antes* de la dicotomía unidad-diversidad. Esto quiere decir, por principio, que traducir *advaita* por “unidad” es traicionar el elemento negativo en el término sánscrito, asignándole sin más un valor positivo. En realidad, de lo que se trata no es tanto de afirmar la unidad como de negar la dualidad, incluida la dualidad que potencialmente pesa sobre la afirmación de la unidad. Después de todo, al uno puede oponerse el dos. Más difícil resulta, en cambio, introducir esa duplicidad a lo que de antemano se asume como “no dos” (*a-dvaita*). Así, pues, en un verdadero monismo no basta afirmar que todo es uno; lo realmente decisivo tiene que ver con precisar, a través de la negación, que este uno es “sin par”. *Advaita* es, desde esta perspectiva, una especie de metacategoría. Con ella se pretende, por un lado, asegurar una relación de iguales entre lo uno y lo diverso, esto es, salvar el abismo que separa al plano del individuo del plano de lo supremo; por el otro, sin embargo, se busca evitar abandonar la unidad a su suerte, condenarla a la inmovilidad de lo definitivo y consumado. Esta doble preocupación delata la naturaleza obstinada del mal que se quiere combatir. Al optar por la fórmula redundante (no dos), se está reconociendo la ineficacia de la fórmula simple (uno). La medida es ejemplar porque hay la sospecha de que la amenaza es constante; se sospecha que combatir la dualidad es como adentrarse en un laberinto, perderse en un círculo vicioso, enfrentar a un enemigo con el don de la resucitación, de modo que justo ahí donde se cree estar sembrando la solución (todo es uno), ya medra el mal. Y ante el peligro inminente, el sobresalto es continuo. No se puede ceder; es necesario retroceder una y otra vez.

Para ser realmente una, es decir, una y sin par, la unidad debe renovarse. La unidad que la palabra *advaita* proyecta es entonces más grande que la proyectada por la palabra *ekatva* (“unidad”). Ese

exceso semántico proviene de la negación. La intuición es ésta: *negando se dice más*. La tarea de reinventar la unidad una y otra vez poniéndola fuera del alcance de la dualidad o, lo que es lo mismo, expandiendo su valor más allá de sí misma hasta envolver la oposición que la condenaba a dejar de ser unidad, queda de este modo confiada al recurso de la negación. Hay en esto, desde luego, un elemento perturbador, pues reinventar la unidad conlleva en última instancia un sentido de pérdida, terminar consintiendo el enigma como la única vía posible para desvelar el enigma. Descubrir el secreto es preservar el secreto, perpetuar sin fin la retórica de *grandeur*.

La palabra *advaita* posee, entonces, una semilla de lo que a lo largo de este libro llamo el arte de desdecir. En el cuarto capítulo revisaré, desde una perspectiva más histórica y menos conceptual, otras semillas de estirpe similar, todas sembradas bajo suelo indio, en algunos casos incluso brotes que se asoman ya sobre el campo fértil. Mas para crecer, las semillas necesitan nutrimento, asimilar el vigor mineral que asciende desde las entrañas de la tierra; ser receptivas a la luz, el viento y la lluvia. Así, para averiguar qué fue de cada una de esas semillas, si robusto árbol, planta incipiente o no más que semilla, tendríamos que detenernos a considerar, para cada caso, todos esos factores y a partir de los mismos reconstruir, de nuevo para cada caso, el rumbo que tomó la intuición básica; en suma, necesitaríamos reconstruir la historia completa del pensamiento indio desde la perspectiva de la negación. Evidentemente, esa faena rebasa con mucho los fines de este libro. Renunciamos entonces al espectáculo del paisaje completo y nos contentamos con poder mirar de cerca un ejemplar. Al seleccionarlo he tratado, sin embargo, de ser fiel a la doble acepción de la palabra “ejemplar”, de modo que lo que pudiera parecer una limitación, a saber, no tener más remedio que atenernos a un único individuo de la especie *advaita*, sea al mismo tiempo una oportunidad para dar constancia de un caso representativo, digno de ser propuesto como modelo, y entonces tal vez, a través suyo, tener una vislumbre del paisaje completo.

Como veremos, el caso de Abhinavagupta es ejemplar no sólo porque en él hallaremos una expresión madura del arte de desdecir, el espectáculo de estar ante un árbol de ramificaciones interminables y abundante follaje, sino además por la rareza de este espécimen como tal, hecho que sólo puede explicarse a partir de factores ambientales de un orden muy distinto a los que encontramos en otros parajes de la geografía india. Para conocer ese árbol, desde luego, tendremos que esperar un poco más, hasta adentrarnos al texto abhinavaguptiano propiamente, en la tercera parte del libro. Por lo pronto, resulta imprescindible trazar, al menos en abstracto, qué queremos decir con *des-decir*.

#### DE LA “MERA” NEGACIÓN AL ARTE DE DESDECIR

Como ha mostrado Michael Sells —la principal fuente detrás del siguiente excursus teórico—, aun empleado con recurrencia y en un contexto propiamente teológico, por sí solo el acto de negar no constituye un discurso apofático.<sup>11</sup> Asimismo, desdecir no es simplemente negar, lo opuesto a afirmar. La negación es un momento clave, indispensable del arte de desdecir, pero éste no se reduce a aquélla. Por desdecir ha de entenderse más bien un uso sistemático de la negación, una modalidad discursiva que hace de la aporía, antes que objeto de estudio, un método. Al interior del discurso apofático la negación pierde su valor proposicional para adquirir una dimensión, si se me permite el anglicismo, *performativa*, de modo que no se extingue en el acto mismo de negar sino que se entrega a una dinámica distinta y más poderosa. Lo apofático tiene que ver, pues, con una negación siempre en marcha, con un tipo de discurso que sin cesar niega lo que predica, pues no hay predicación que lo satisfaga.

<sup>11</sup> Véase M. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, cap. 1.

Ahora bien, sin embargo, difícilmente puede hallarse un discurso puramente apofático, donde a una afirmación siga, de manera inmediata, una negación. El arte de desdecir no funciona así. Por el contrario, para ser efectivo, debe medrar a expensas del discurso lineal o afirmativo; debe entregarse con total honestidad a la posibilidad de desvelar el misterio; debe abandonarse a las cadencias del discurso predicativo y con éste erigir altares e instalar ídolos; necesita acumular primero la fuerza que la razón deja a su paso al levantar sus imponentes arquitecturas; ascender de la mano de la lógica a través de la pendiente de las jerarquías; aceptar nombrarlo todo en el camino. En suma, lo apofático no es una posibilidad discursiva al margen del discurso catafático, que en India como en otras partes suele articularse a través de una retórica de *grandeur*. Por lo tanto, es incorrecto verlo como simple ejercicio nihilista, como mero desdén por la razón, y ni siquiera se trata de una traición, pues la fe depositada en la posibilidad de hallar una verdad clara y distinta, dijimos, es honesta. Empero, honesto es también el momento de la retracción, la imperiosa necesidad de volver a cifrar lo que se creía descifrado. La integridad del arte de desdecir radica entonces en la asunción de una postura autocrítica, en la capacidad de la razón para admitir cuántas veces sea necesaria la fragilidad de cualquier *teo-logía*.

Es difícil anticipar en qué momento o dónde puede sorprendernos este giro radical: puede aguardarnos al dar vuelta a la página, desconcertarnos en los intersticios de la gramática, en las minucias de las etimologías; puede ocurrir como consecuencia natural de una desconfianza acumulada, como parte de un ejercicio sostenido; o también fugazmente, como esa pequeña imperfección que pocos notarán pero que no por ello deja de ser inquietante, y que con el andar del discurso acaba por contaminar la estabilidad de los argumentos. A veces simplemente puede pasar desapercibido.

Ahora bien, desdecir es principalmente un ejercicio de la teología, un recurso de la razón teológica. Esto, de entrada, porque es la aporía lo que define a Dios cuando se trata de penetrar en su natura-

leza última. De acuerdo con lo que venimos diciendo, resulta entonces impreciso identificar lo apofático con una “teología negativa”. Como ha sostenido Jean-Luc Marion en un par de trabajos fundamentales que forman parte de un intenso debate con Jacques Derrida,<sup>12</sup> el título “teología negativa” carece de una legitimidad histórica clara, al menos en relación con el periodo premoderno.<sup>13</sup>

En realidad, explica Marion, “teología negativa” es una fórmula moderna, aplicada en retrospectiva al pensamiento cristiano antiguo. Y, en tanto moderna, su significado y su alcance están determinados por criterios modernos, en este caso, alrededor de la cuestión de Dios. En la base de la expresión “teología negativa” se encuentra una preocupación metafísica, la de definir la esencia de Dios según el concepto de Dios, en este caso, desde una perspectiva negativa. Ahora bien, tal perspectiva no pone en riesgo la preocupación real —definir a Dios en su esencia—, antes bien, acaba por confirmarla. En esto parecen coincidir Marion y Derrida: con teología negativa se busca nombrar la posibilidad de presentar, esto es, hacer comprensible el misterio de Dios según su ausencia, donde el énfasis está justamente en el acto de presentar, de modo que es la presencia de la ausencia lo que justifica la negación. La inefabilidad divina está aquí subordinada a la estabilidad de un concepto, y, en ese sentido, en últi-

<sup>12</sup> “Au nom ou comment le taire” (traducido y ampliado en inglés con el título “In the Name. How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’”), y “Ce qui ne se dit pas. Remarques sur l’apophase dans le discours amoureux”. La posición de J. Derrida puede a su vez apreciarse en *Sauf le Nom (Post-scriptum)* y “Comment ne pas parler. Dénégations”.

<sup>13</sup> En buena medida, la imprecisión tiene su origen en una lectura simplista del *corpus areopagiticum*, con el que tradicionalmente se ha asociado la formulación de las categorías teología afirmativa y negativa. De hecho, “Dionisio emplea la fórmula ‘teología negativa’ sólo una vez: en el título al tercer capítulo de su *Teología mística*” (A. Solignac, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 15, citado por J.-L. Marion, “In the Name...”, p. 21), y no es difícil adivinar que ese encabezado, como sucede con la mayoría de los textos antiguos, muy probablemente no sea de la mano del Areopagita. Sobre el tema, véase además R. Roques, *L’univers dionysien*, pp. 210 y siguientes.

ma instancia está subordinada a la necesidad de definir, esto es, afirmar. Una afirmación hiperbólica, si se quiere, mediada por la negación, pero a fin de cuentas afirmación: Dios *es* ausencia. El punto de divergencia entre ambos pensadores tiene que ver con el alcance que puede tener el dato ofrecido por la historia de las ideas: si bien en términos puramente formales resulta impreciso hablar de teología negativa en relación con el horizonte premoderno, ¿puede decirse lo mismo en cuanto a su contenido? ¿Hay teología negativa antes de la teología negativa? Derrida se inclina a pensar que así es; Marion piensa que no.

Nuestras propias razones para reconocer en la noción de apófasis una estrategia discursiva *genuinamente anterior* a la teología negativa se sustentan en el análisis del arte indio de desdecir, en particular la obra de Abhinavagupta, y, por lo tanto, lo que aquí puede esbozarse en esa dirección es apenas provisional. Pero antes quizá convenga hacer explícito lo que se ha dado por hecho desde la introducción del libro. Es un hecho innegable que la tradición apofática, al menos como modelo estructural, se ha convertido en una riquísima veta para la especulación filosófica y teológica contemporánea.<sup>14</sup> En varios casos, la perdurabilidad de este legado ha significado mucho más que un evento tangencial o implícito; en realidad, ha ido más allá de la referencia erudita y la curiosidad filológica por el pasado y se ha erigido como verdadera fuente para la tarea actual del pensar. Este hecho nos permite afirmar que lo apofático constituye un marco teórico con la capacidad para exceder su contexto original, cristiano y neoplatónico, y diseminarse en un número más amplio de horizontes. En nuestro caso, esto significa que, liberado de sus contenidos específicos, lo apofático puede servir como una especie de metaparadigma para explorar con mejores elementos una tradición distinta culturalmente y lejana geográficamente. Se trata, pues, de una llave no sólo para acceder al universo intelectual sánscrito, sino más im-

<sup>14</sup> Menciono sólo unos cuantos nombres: P. Ricoeur, E. Lèvinas, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion, así como J. Derrida y F. Lyotard.

portante aún, para hacerle justicia a sus palabras, a condición, desde luego, de entender primero sus reglas y sus límites.

Cabe decir, entonces, que tal como sucede en otras tradiciones y en contraste con las pretensiones metafísicas que alberga el engañoso título de teología negativa, el recurso de la negación en la tradición india, al menos en sus expresiones más logradas, forma parte de un esfuerzo de otro orden, en pos de un fin distinto, o mejor dicho, que no busca fin alguno, sino precisamente lo que no tiene fin: no una definición sino lo infinito. Esta demora en la *finalidad* que se persigue descansa en una sospecha que es también inconformidad. Se sospecha que no basta contentarse con no saber qué es Dios y, no obstante, definir (fijar) a Dios a partir de su ausencia. Hay la sospecha, entonces, de que cierta complicidad subyace a la dicotomía presencia-ausencia, afirmación-negación. Negar no basta, parece decirnos este logos que, inflamado, creía acercarse por el sendero de la negación a su objeto, Dios. Ya se dijo: presentar a Dios por medio de su ausencia es, en última instancia, reinscribir a Dios en la lógica de la presencia, justo lo que se quería evitar recurriendo a la negación, ahora reducida a un mero paso lógico, a una herramienta inofensiva dentro de una teología en última instancia afirmativa. Es, pues, necesario negar más, negar en serio, urgencia que apunta a la necesidad de instaurar una estructura triádica que le reste fuerza a la dicotomía afirmar-negar. Esto es lo que hallamos en el origen de la tradición apofática, en el *corpus areopagiticum*,<sup>15</sup> y, a su modo, lo que hallaremos en Abhinavagupta.

Ese tercer elemento, elusiva comparsa alojada en el núcleo mismo de la razón teológica, es justamente la apófasis, del griego *apophanai*, literalmente “desdecir”,<sup>16</sup> término aquí empleado a partir de la forma inglesa que propone el propio Sells, *unsaying*, a fin de

<sup>15</sup> Véase *Teología mística* I, 2, 1000b, y v, 1048b; *Nombres divinos* II, 4, 641a.

<sup>16</sup> Para el horizonte griego de la palabra y su posterior desarrollo dentro del cristianismo, véase en particular W. Franke, “Historical Lineaments of Apophasis”.

establecer una distancia respecto a la “mera” negación. La ambigüedad inherente a este indicio se desprende de la etimología misma de la palabra: con *des-decir* se indica una función doble, aun paradójica. Se designa el acto de nombrar desplazando ahí mismo el nombre consignado a la voz o la escritura; es nombrar sin colocar en el centro, con carácter definitivo, lo que se dice, y en ese sentido es un decir que al mismo tiempo es una retracción.<sup>17</sup> Por lo tanto, como veremos, la paradoja es un elemento constitutivo del arte de desdecir. Desde la perspectiva de esta dinámica, donde ir más allá es siempre dar marcha atrás, se desdibuja la supuesta superioridad de la negación respecto a la afirmación, pues no se le deja espacio para acreditarse ningún triunfo semántico (sometiendo entonces a Dios a su yugo). Al contrario, lo que se espera es que la negación se vuelva contra sí misma. Una negación humilde entonces, también escéptica. Es en medio de estas cualidades, puestas a prueba incluso frente a los nombres divinos con más aboengo, que la divinidad desaparece.

De este modo, el arte de desdecir apunta ya no al dilema de cómo poner en palabras (afirmativa o negativamente) la naturaleza de Dios. Tiene que ver, antes bien, con un problema mucho más serio, a saber, el de la propia función nominal, predicativa del lenguaje, tenida como limitación fundamental. De consiguiente, con una lectura apofática del texto sagrado no se busca tanto superar las limitantes de la afirmación (por medio de la negación) como resistir la inercia predicativa del lenguaje desde el interior del propio lenguaje; se aspira, pues, con los propios recursos que la palabra ofrece, a suspender el fenómeno mismo de la predicación, con toda su carga esencialista.

A la luz de esta serie de reflexiones observamos, entonces, de vuelta al asunto de la teología negativa —en realidad una forma de lo que Heidegger llamó onto-teo-logía—, que uno de los blancos capi-

<sup>17</sup> Aceptación consignada en el léxico español para el verbo “desdecir”. Así, por ejemplo, en el diccionario de la RAE: “(Verbo pronominal) Retractarse de lo dicho”. Sobre este aspecto fundamental del discurso apofático, véase M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, pp. 3 y siguientes.

tales del discurso apofático, sea que se le plantee temáticamente o no, es precisamente la estabilidad del discurso metafísico, en este caso alrededor del concepto de Dios: Dios como esencia o causa última. Así, las sospechas que sobre el lenguaje predicativo proyecta el acto de desdecir tienen una razón más profunda: predicar es determinar la realidad con base en criterios metafísicos; es elevar a paradigma el lenguaje de la presencia, ahí donde Dios ocupa la jerarquía más alta, en tanto ente supremo.

Señalé antes que no en todos los casos es éste un blanco premeditado del discurso apofático. Para Abhinavagupta, en cambio, sí lo fue. A veces abiertamente, otras de modo muy sutil, casi imperceptible, Abhinavagupta contrasta la deidad que el arte de desdecir recrea sobre el escenario de la práctica ritual y bajo el nombre de *anuttara* con la deidad definida como “esencia” (*sat, sattā*). Esta precisión de carácter filosófico, que es también una crítica a ciertas escuelas de la tradición india y que parece acercar peligrosamente la heterodoxia de Abhinavagupta a la heterodoxia por antonomasia del budismo, establece claramente la necesidad de pensar a Dios más allá de su supuesta sub-sistencia, la necesidad de dinamizar la realidad divina. Y, si en última instancia Dios no *sub-siste*, entonces debe ser *supra-esencial*, eminente, entendiendo por esto, según la lógica misma del discurso abhinavaguptiano, no esencia hiperbólica, sino apenas *ausencia de esencia*, justo lo contrario a las pretensiones de la teología negativa, donde la *esencia es la ausencia*. El efecto más perturbador del arte de desdecir es éste: hay ausencia sin esencia, misterio divino sin ontología, o quizá antes de la ontología. En palabras del propio Abhinavagupta: estar por encima de la esencia, ser más que superior (*anuttara*), es no ser superior (*anuttara*), estar por debajo o antes de la esencia, nunca ser último (*ananta*). De nuevo, el arte de desdecir es un arte oximorónico.

Todo lo que hasta aquí se ha planteado representa ciertamente apenas un indicio, pues, elevado a la condición de concepto, el arte de desdecir pierde su valor, deja de ser útil para los fines que persi-

gue. No es difícil minimizar el alcance del discurso apofático porque resulta sencillo acusarlo de padecer las mismas debilidades enunciadas en relación con la mera negación. Esto quiere decir que para erigirse como verdadera resistencia ante la naturaleza predicativa del lenguaje, nosotros mismos debemos evitar ver en lo apofático una forma de definición, es decir, debemos renunciar a esperar que nos devuelva un balance final, que se resuelva en un concepto o esencia de Dios. A lo apofático no compete ninguna de estas encomiables tareas. Su nobleza consiste apenas en desplegar el misterio de Dios; escenificar el drama original. Lo apofático tiene que ver entonces con un uso ritual de la palabra (de ahí lo performativo), y los ritos son acciones. Para saber lo que el arte de desdecir puede decirnos sobre la deidad debemos entonces verlo actuar. En nuestro caso, esa mirada nos obliga, por lo pronto, a decir algo sobre el significado más profundo de la relación entre ritual y especulación, las dos grandes dimensiones en el seno de la tradición tántrica; en un segundo momento, en los subsecuentes capítulos, nos obliga desde luego a ir a los textos mismos.

## RITUAL Y/O ESPECULACIÓN

## RITUAL Y ESPECULACIÓN

Al pasar de la escritura apofática a la liturgia no damos un paso en falso. Por el contrario, nos movemos en lo que la historia textual de las grandes tradiciones religiosas establece como norma. Que, como he adelantado, lo apofático ocurra en Abhinavagupta como un evento al mismo tiempo discursivo y ritual, no constituye una rareza a la que habría que encontrarle una justificación especial. En realidad, confirma un hecho observado en otras partes, donde la lectura mística o apofática de los textos sagrados floreció en atmósferas profundamente rituales. Tal es, por ejemplo, uno de los motivos que Bernard McGinn utilizó para organizar su monumental revisión de la mística cristiana en Occidente, desde las arengas de san Pablo en el areópago hasta la obra de los doctores flamencos y españoles.<sup>1</sup> En efecto, por mencionar apenas un rasgo, buena parte de la literatura mística del cristianismo fue concebida de acuerdo con el modelo litúrgico de la *lectio divina*. Esto quiere decir que existía una relación muy estrecha entre el nivel más elevado de interpretar el texto y la práctica de leer ese texto en actitud de oración.<sup>2</sup> En el caso de la antigua liturgia cis-

<sup>1</sup> *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 5 vols. Véase, por ejemplo, el vol. 1, *The Foundations of Mysticism*, pp. 3-4, 11-12, 36-39, 172-179.

<sup>2</sup> Sobre el tema, así como algunos ejemplos, véase E. Cousins, "The Fourfold Sense of Scripture in Christian Mysticism", p. 124.

terciense, Jean Leclercq ha mostrado cómo la obra de Bernardo de Claraval perdería todo sustento y fuerza expresiva si se la separara de su rico contexto monástico, es decir, de una vida regida por rigurosas premisas prácticas.<sup>3</sup> Desde esta óptica, no parece descabellado oponer a la teología de las universidades (la escolástica) una teología monástica, y ver en ambas las dos grandes fuentes para el desarrollo de la tradición apofática cristiana a lo largo de la Edad Media.

Desde una perspectiva propiamente teológica, pero con repercusiones definitivas para la filosofía, J.-L. Marion sostiene que la teología apofática tiene como horizonte una hermenéutica de tipo eucarístico, donde el acento reside precisamente en el carácter litúrgico de la eucaristía, el espacio donde las palabras se transforman en la Palabra y, por lo tanto, el locus propiamente del decir teológico.<sup>4</sup> La proximidad entre apófasis y ritual es asimismo uno de los temas clave en el estudio de Sells, dedicado a las corrientes místicas no sólo del cristianismo sino además del islam y el judaísmo, todas ellas compartiendo el antecedente de la tradición neoplatónica. En este contexto, Sells afirma que la escritura apofática de cualquiera de estas tradiciones no consiste tanto en una exposición de carácter doctrinal como en el despliegue de una modalidad discursiva mediante la cual se busca recrear, más que explicar, la verdad (la trascendencia absoluta, esto es, aporética de Dios). Lo que descubrimos en las sofisticadas disquisiciones de Plotino, Ibn al'Arabi o Eckhart, es un tipo de racionalidad que construye su sentido casi teatralmente, como en el ritual, a partir de una compleja dialéctica de afirmación y negación.<sup>5</sup> Antes de Sells, Michel de Certeau había defendido una tesis similar. Por ejemplo:

<sup>3</sup> Al respecto, puede consultarse, entre otros ensayos, su obra clásica *The Love of Learning and the Desire for God*.

<sup>4</sup> Véase J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cap. 5.

<sup>5</sup> *Mystical Languages of Unsayings*, pp. 3-4, 6, 9 y siguientes.

A diferencia de la teología, la mística no tiene tanto que ver con construir un conjunto específico y coherente de predicaciones organizadas de acuerdo con criterios de verdad [...] Los términos [yo y tú en la mística] no hacen referencia a ningún objeto ni entidad (no son ni referenciales ni predicativos), sino al uso mismo del discurso. [Las interrogaciones] apuntan más bien a una práctica del lenguaje, a su puesta en escena, y entonces, en sentido estricto, al “restablecimiento del lenguaje en el contexto del discurso”.<sup>6</sup>

Una convergencia similar de elementos rituales y especulativos es lo que da mucha de su identidad y fuerza expresiva a la tradición india, y quizá a Abhinavagupta más que a ninguno de sus exponentes. Sin embargo, no es suficiente dar constancia de este paralelo. Al trasladar a suelo indio la relación ritual-especulación estamos obligados a decir algo sobre la especificidad de su contenido, en este caso, de corte tántrico. Al respecto, puede anticiparse, el dilema consiste no tanto en justificar la presencia de rito y doctrina, que para eso la historia textual basta y sobra, sino en tratar de precisar el sentido más profundo de la conjunción. El problema de reducir el Tantra ya sea a rito o especulación, ambas tendencias igualmente frecuentes, se resuelve desde luego con un planteamiento copulativo: el Tantra es rito y especulación. Sin embargo, al proceder de este modo, lo que provisionalmente nos resuelve un problema (el del reduccionismo) nos pone ante otro (el de la complejidad). El Tantra es, en efecto, una tradición que se compone de elementos rituales o litúrgicos y especulativos o doctrinales. ¿Qué significa, sin embargo, la conjunción de ambas dimensiones? Primero los datos incontrovertibles.

Hoy puede afirmarse con certeza que más que una corriente uniforme de pensamiento, la tradición tántrica constituye una muy amplia red de movimientos religiosos surgidos hacia los siglos IV-V de

<sup>6</sup> “L’énonciation mystique”, p. 201. También pertinente en este contexto resulta su ensayo “Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle”, en especial pp. 267-281.

nuestra era.<sup>7</sup> Más exactamente se trata de una compleja red de sistemas rituales de un muy rico simbolismo, con un fuerte componente yóguico y esotérico, y a los que subyacen varias formas de teísmo. En su variante más temprana o cruda, ese ritualismo significó sobre todo la propiciación de diferentes deidades con el fin de experimentar posesión (*āveśa*, *samāveśa*) y obtener poderes mágicos (*siddhi*), casi siempre de orden mundano.<sup>8</sup> En un segundo momento, esto es, en relación con la búsqueda de metas supramundanas, la liturgia tántrica comenzó a prestar mayor atención al acto de invocar y adorar deidades por medio de mantras, a menudo apenas unos cuantos fonemas sin valor semántico, a los que se atribuye un poder especial. De hecho, a veces las deidades mismas fueron concebidas como formas visibles o luminosas de esos mantras seminales (*bīja*). Ahora bien, con “ver” a la deidad se enuncia sobre todo el acto de instalarla, física o imaginativamente, en un *maṇḍala*, el espacio o diagrama sagrado que simboliza la creación entera desde el punto de vista de la deidad misma, localizada en su centro o núcleo. De este modo, resulta muy difícil separar los dos componentes principales de la liturgia (y la soteriología) tántrica, mantra y *maṇḍala*. De hecho, esta correspondencia en el plano litúrgico aporta uno de los principios y metáforas más importantes de la tradición tántrica en lo doctrinal y esotérico: la estrecha reciprocidad entre los fenómenos de la palabra (la realidad sónica) y la vista (la realidad luminosa).

Recogiendo lo dicho hasta aquí, el énfasis en la práctica ritual quizá sea, entonces, la forma más sencilla y general de definir las

<sup>7</sup> Sobre los problemas inherentes a las categorías del “tantra”, “tantrismo” o “tántrico”, véase antes la n. 2 en la introducción.

<sup>8</sup> Para una introducción al tema, véase A. Padoux, “Transe, possession ou absorption mystique?”; también L. Biernacki, “Possession, Absorption, and the Transformation of *Samāveśa*”, y C. Wallis, “The Descent of Power: Possession, Mysticism, and Initiation in the Śaiva Theology of Abhinavagupta”, en especial pp. 256-260. Sobre la posesión como todo un fenómeno cultural del sur de Asia, véase F. Smith, *The Self Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*.

enormes variables que las muy diversas ramificaciones de la tradición tántrica presentan en términos doctrinales.<sup>9</sup> Sin embargo, por sí sola, la afirmación “el Tantra es rito” resulta incompleta, pues le resta importancia justamente al aspecto especulativo (sobre todo de orden cosmológico, pero también metafísico y epistemológico) que por varios siglos se desarrolló al lado de la liturgia. Al respecto, cabe subrayar que la importancia de la especulación al interior de esa compleja red de sistemas rituales es un hecho de la historia de las ideas y no un simple énfasis proyectado en retrospectiva o con el fin de privilegiar cierto tipo de recepción e interpretación.

El florecimiento de esa dimensión especulativa obedeció en buena medida al propio desarrollo de la cultura clásica sánscrita, a partir de los siglos II-III de nuestra era y hasta antes de la penetración definitiva del islam en el siglo XII. Como mencioné en la introducción, durante este periodo tuvo lugar un intenso proceso de refinamiento intelectual en todos los ámbitos del saber, lo que supuso, entre otras cosas, la formalización de las prácticas discursivas empleadas por las distintas escuelas a fin de diseminar y defender sus ideas.

El siglo IX vería la fusión de estas dos figuras, en apariencia diametralmente opuestas: por un lado, el practicante del ritual tántrico, personaje poco convencional y asistemático; por el otro, el filósofo indio, para quien la eficacia del ritual o la verdad de la fe dependen ahora de un uso persuasivo de la razón y con ese propósito ha abrazado las sofisticadas herramientas de la gramática (*vyākāraṇa*), la exégesis (*mīmāṃsā*) y la dialéctica (*nyāya*), el *trivium* que da sustento a la escolástica sánscrita. Dicha convergencia se dio al interior de la propia tradición tántrica una vez que ésta comenzó a desarrollar estrategias discursivas con el fin de defender una cosmovisión propia en el contexto del debate filosófico riguroso, y ya no sólo buscando

<sup>9</sup> A favor de este criterio estarían especialistas como S. Gupta, H. Brunner, A. Sanderson, D. White y S. Vasudeva, entre otros. Para una discusión sobre la postura de algunos de estos autores, véase el siguiente apartado, “Ritual o especulación”.

ofrecer un marco doctrinal al creyente y practicante de la liturgia. Este nuevo énfasis alcanzaría su clímax hacia los siglos X y XI en la figura de Abhinavagupta, el genio de la época. Como he sugerido, la contribución de Abhinavagupta va más allá de una simple participación en todos estos ámbitos por separado; antes bien, lo que tenemos es una inusual y ambiciosa tentativa de integración inspirada en una preocupación fundamental, herencia directa, como casi todo en India, de la tradición de las Upaniṣads: cómo articular lingüísticamente la naturaleza última de la deidad sin detrimento de su carácter absoluto y de conformidad con los paradigmas de superioridad trascendente (*param, ekatā*) y superabundancia inmanente (*pūrṇatā, sarvatā*) —la preocupación entonces que subyace a la retórica india de *grandeur* y, en última instancia, al arte de desdecir según el paradigma de la no dualidad (*advaita*).

Como se verá, la respuesta de Abhinavagupta a este dilema está organizada alrededor de una singular apropiación hermenéutica del ritual tántrico que pone en entredicho los contornos que normalmente distinguen al rito de la especulación, al hacer del pensar. Como parte de esta doble transgresión, Abhinavagupta desarrolla un discurso apofático como la mejor arma para ritualizar el pensamiento y elevar el ritual a paradigma conceptual, recuperando entonces un recurso tradicional para pensar lo supremo, pero desde una perspectiva distinta y en varios sentidos semánticamente innovadora.

Todo esto significa que, al menos en el caso de Abhinavagupta, resulta decisivo tomarse en serio el valor copulativo de la conjunción que une ambos términos, ritual y especulación. Dicho de otro modo, es de suma importancia tomar ambas dimensiones en su mutua implicación, evitando interpretar la conjunción adversativamente con el fin de privilegiar uno de los dos aspectos a costa del otro. El verdadero sentido de la conjunción yace pues en la posibilidad de ver en la obra de Abhinavagupta una compleja y fértil interpenetración dinámica de elementos rituales y especulativos, donde hacer y pensar, texto y ritual no son dominios independientes o inconexos. Así, por

poner un ejemplo, la especulación propiamente teológica no implica una discontinuidad respecto a los antiguos paradigmas ternario (las tres diosas) y binario (la pareja divina, Śiva-Śakti) que subyacen a algunas de las escrituras tántricas más importantes para Abhinavagupta. Antes bien, ambos fueron retenidos como rasgos distintivos de una divinidad omnipresente caracterizada por su ilimitada capacidad creadora.<sup>10</sup>

La evanescencia de los límites entre los ámbitos ritual o simbólico y el doctrinal o especulativo nos plantea un sinfín de preguntas capitales para nuestra reflexión sobre la cuestión de Dios y el arte de desdecir. Por ejemplo, ¿es el concepto de Dios una continuidad o una ruptura con la liturgia? ¿Determina la liturgia el concepto de Dios? ¿Cuál es la relación entre adorar a un dios (teísmo) y formular un concepto de Dios (teología)? ¿Qué sucede con las prácticas del mantra y el *maṇḍala* una vez transformadas en texto? ¿Dónde yace y en qué consiste lo apofático *antes* del texto, en el espacio de la acción ritual? Finalmente, ¿qué medio justifica o permite el paso de una dimensión a otra?

<sup>10</sup> Entre las muy diversas maneras en que simbolismos antiguos reaparecen en la especulación abhinavaguptiana pueden mencionarse los siguientes: *i*) los mitos del periodo clásico que retratan la naturaleza impredecible del dios Śiva —al mismo tiempo benigno y terrible, implacable asceta y amante irresistible— se encuentran en la base de la idea de un principio absoluto que está más allá de todas las determinaciones y dicotomías conceptuales; *ii*) la mitología de una diosa que sin cesar emite poder vivificador reaparece en el énfasis puesto en el dinamismo y el poder divinos (en este caso femeninos); *iii*) ritos e imágenes sexuales subyacen a la dialéctica de trascendencia e immanencia, reposo y actividad; *iv*) el culto original a las tres diosas (es decir, el culto Trika) fue reinterpretado de acuerdo con una serie de tríadas conceptuales, todas ellas relacionadas entre sí: tres fases de la actividad cósmica (emisión-permanencia-reabsorción), tres aspectos de la actividad cognitiva (objeto-acto de conocer-sujeto), tres formas de representar la realidad (identidad-diferencia-identidad/diferencia), tres facultades humanas y divinas (voluntad-conocimiento-acción), así como una soteriología organizada alrededor de tres vías o senderos a la liberación.

## RITUAL O ESPECULACIÓN

Si bien por el momento es imposible saber cuáles son las implicaciones más profundas de la convergencia de ritual y especulación, y, por lo tanto, resulta imposible responder sin equívocos las muchas preguntas que esa difusa frontera sugiere, un hecho resulta claro: para hacerle justicia a la riqueza de la tradición tántrica es necesario tomarse en serio la conjunción que une ambas dimensiones. La precisión viene a cuento en vista de que la gran mayoría de los especialistas, aun cuando coincide en reconocer ambos términos para la tradición tántrica, en realidad esto se hace sólo para atribuirle un valor adversativo a dicha relación, de tal suerte que la cópula “y” en realidad significa “o”.<sup>11</sup> Las dos variantes de esa injusticia (el Tantra es doctrina; el Tantra es rito) merecen la atención. Veamos por separado cada caso.

En primer lugar, reducir el Tantra a especulación, recoger sólo sus doctrinas, despojándolas del horizonte ritual en el que fueron concebidas y en el que cobran pleno sentido, es algo que puede explicarse a partir de una dicotomía de segundo de orden. Sucede entonces que en el fondo de esta predilección se encuentra la visión estereotipada que incluso después de casi dos siglos de indología sigue coloreando nuestro entendimiento de la cultura india: perviven ya sea el repudio automático o la fascinación mistificadora, esto es, los extremos ilustrado y romántico que marcaron la recepción de India en Occidente a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Más específicamente, la dicotomía ha sido sostenida en relación con cuán apropiado puede ser hablar de una filosofía india y en qué sentido. Así, por un lado, el desprecio por la dimensión ritual tiene que ver con una falta de adecuación al ideal de filosofía pura, erigida sobre conceptos úni-

<sup>11</sup> Una variante de este tratamiento basado en la dicotomía ha sido admitir ambos componentes al mismo tiempo, pero no en un mismo lugar. Con esto me refiero a la oposición parcial según la cual, y con base en criterios regionales, el Tantra del sur sería ritualista y el del norte, en especial el de Cachemira, más teórico o especulativo. Esta forma de plantear el problema es desde luego incorrecta.

camente y destinada a predicar la verdad o falsedad de algo desde un punto de vista lógico. Se acepta lo otro a condición de reducirle primero a lo propio, en este caso en relación con lo que es o debe ser la filosofía. En el otro extremo, se alberga la idea de que este prejuicio (el rechazo racionalista) sólo puede curarse con la medicina de la India espiritual, la India de las certezas inmediatas y la experiencia directa. Aquí se acepta lo otro a condición de que sacie lo que lo propio no me brinda. Como ha señalado Hugh Urban, la aportación del Tantra a la mente occidental tiene que ver con “la apremiante necesidad de afirmar el cuerpo humano y su sexualidad”. De hecho, en buena medida se debe a esta necesidad, con su elevada dosis de nostálgica admiración, que la categoría de tantrismo “pasó a los historiadores modernos de la religión”.<sup>12</sup>

Curiosamente, lo que en tal caso sale sobrando es también el elemento ritual, pues es la “teoría” la que se presta más fácilmente a una lectura aséptica, interiorista, del esoterismo tántrico.<sup>13</sup> El ritual estorba porque contradice la autonomía y suficiencia absoluta de la verdad intuitiva, y en última instancia porque representa un obstáculo que descalifica al no iniciado, quien, no obstante, aspira a alcanzar esa verdad. Resumiendo, sea porque se busca una semántica filosófica pura o porque se defiende la posibilidad de una aprehensión directa que rivalice y ponga en entredicho la filosofía pura, lo que ambas tendencias proyectan es una preocupación contemporánea sobre una realidad antigua. En ambos casos, si bien por motivos completamente distintos, de hecho opuestos, tal proyección exige ignorar el elemento ritual. Volveré a esto en la sección final de este capítulo.

<sup>12</sup> H. B. Urban, “The Extreme Orient: The Construction of ‘Tantrism’ as a Category in the Orientalist Imagination”, p. 138. Como mostraré en el siguiente capítulo, esta “transmisión” se vio facilitada por el discurso experiencialista.

<sup>13</sup> Al respecto, véase el análisis que Urban hace de la labor pionera de John Woodroffe (alias Arthur Avalon) al introducir el Tantra al imaginario occidental, empresa hoy vista con suspicacia debido sobre todo a la visión moralizante y acrítica de Woodroffe (*ib.*, p. 136).

Empero, si reducir Tantra a rito es una opción que ha sentado sus reales sobre todo en la recepción popular de la religiosidad india, el tratamiento propiamente académico de las corrientes tántricas no ha sido del todo inmune a un mal similar, en este caso, otorgándole a la práctica ritual el valor más alto y despreciando la teoría como signo de decadencia. La imagen normativa del *tāntrika* como un ritualista puro es la otra cara de una lectura adversativa de la conjunción ritual y especulación.

Así, autores como David White dirán que si se admite que el Tantra se compone de ritual y especulación, entonces es necesario precisar que las formas más antiguas y originales de esta tradición no son Tantra. Desde luego, esto equivale a afirmar que el nacimiento del Tantra señala el final del “verdadero” Tantra, lo que White identifica con los cultos *kaulas*, donde todo giraría alrededor de ritos que resisten los altos vuelos del intelecto en función de su naturaleza completamente pragmática. De acuerdo con ese criterio, lo que da identidad a estos cultos es el concúbiteo, el intercambio de secreciones sexuales en un contexto ritualizado, y no tanto la repetición de mantras o el uso de *maṇḍalas*, prácticas más susceptibles de entrar a un discurso imbuido de nociones filosóficas y estéticas, y que en esa misma medida representan un recurso para domesticar —“maquillar” es la expresión de White— la crudeza del verdadero Tantra, transformando el énfasis en la actividad sexual en simple metáfora.<sup>14</sup>

Mención aparte merece Alexis Sanderson, debido a que es justo en la sofisticación del texto abhinavaguptiano que éste cree hallar el mejor testimonio de que el ritual había dejado de ser importante, hecho que anuncia la muerte misma de la tradición tántrica. Desde esta perspectiva, Abhinavagupta pasa como el antiritualista por antonomasia. Sus complejas, a veces simplemente forzadas, interpretaciones del canon revelado en realidad forman parte de una ambiciosa

<sup>14</sup> La controversial postura de D. White se remonta a *The Alchemical Body* (1998). Empero, *The Kiss of the Yogini* (2006) ofrece una versión mejor articulada.

tentativa encaminada a “traducir el ritual en pensamiento puro”.<sup>15</sup> Sus marcados “intelectualismo” e “interiorismo” acaban por significar para la liturgia tántrica la representación de un evento “metafórico”. Sin ritual, parece ser el mensaje, la doctrina se convierte en un ejercicio libre, aun arbitrario, del intelecto puro, y tal cosa es todo menos Tantra. Algunas cosas pueden objetarse al respecto. Como preámbulo, cito las siguientes palabras de Pierre-Sylvain Filliozat:

Es importante distinguir al *pandit* ortodoxo del historiador de las ideas. Este último busca comprender, bajo el espíritu científico, el sentido que un texto antiguo pudo haber tenido tanto en la conciencia de su autor como en el ambiente intelectual de su época, cuidando además no forzar demasiado su interpretación. En cambio, el *pandit* ortodoxo no tiene ningún interés en restituir un estado antiguo [...]. Más bien, lo que le parece importante es presentar como un todo organizado su conocimiento completo, el cual contiene tanto la herencia antigua [la obediencia al canon, su fe en la verdad de la revelación] como su interpretación.<sup>16</sup>

Parece, pues, que Sanderson confunde a ese *pandit* ortodoxo con el profesor universitario; es su deseo que el primero responda a los criterios de objetividad que guían las interpretaciones del segundo. Sus señalamientos parecen desprenderse de una resistencia a admitir el abismo que separa la exégesis teológica propiamente del análisis académico o científico. En efecto, el razonamiento de Sanderson tiene la debilidad de ignorar la complejidad de una figura como Abhinavagupta, reducido a un heredero idealista de las prácticas que en

<sup>15</sup> A. Sanderson, “The Visualization of the Deities of the Trika”, p. 82. En esta misma línea, véase “Śaivism and the Tantric Traditions”, pp. 162-164, 171. Discípulo de Sanderson, Somadeva Vasudeva parece ir todavía más lejos en esta crítica sistemática a los logros intelectuales de Abhinavagupta cuando califica sin mayor empacho su recepción de la tradición tántrica como mera “ficción” (*The Yoga of the Mālinīvijayottara Tantra*, p. 147).

<sup>16</sup> P.-S. Filliozat, *Le sanskrit*, p. 92.

general se asocian con el Tantra. El hecho es, sin embargo, que las raíces y los compromisos de este prolífico pensador pertenecen igualmente a la gran tradición del hombre de letras sánscrito. Baste recordar, en este contexto, que Abhinavagupta fue conocido inicialmente, tanto en India como, más tarde, en Occidente, por sus importantes aportaciones a la poética sánscrita,<sup>17</sup> aspecto sobre el que Sanderson guarda silencio. Desde este ángulo, el mal *tāntrika* resulta una conclusión engañosa derivada de una premisa frágil: que Abhinavagupta fue, o pretendió ser, únicamente y ante todo un *tāntrika*. Cuando, por el contrario, prestamos atención al hecho de que las distorsiones de ese mal *tāntrika* guardan una estrecha relación con sus excelsos logros en el ámbito de la cultura clásica sánscrita, con su marcada tendencia al escolasticismo, la supuesta incompetencia de Abhinavagupta comienza a cobrar un tinte de otro color. Por ejemplo, su recepción del corpus tántrico antes que significar la decadencia del ritual se presenta como un episodio sumamente innovador.

Me parece entonces que la reconstrucción histórica de los diferentes cultos tántricos en Cachemira, el invaluable legado de Sanderson a la indología contemporánea, ha sobrestimado el elemento de discontinuidad entre las tradiciones revelada y exegética. En modo alguno esto significa que abogue por la necesidad de emprender una revisión de esa historia. Lo que creo es simplemente que los diferentes estratos y etapas que dicha reconstrucción ha puesto de manifiesto bien podrían analizarse desde la perspectiva de su continuidad, lo que permitiría entonces un entendimiento más integral de la tradición tántrica en general, así como de la relación entre ritual y especulación en particular.

Sanderson arguye que la búsqueda abhinavaguptiana de un discurso capaz de hacer espacio al “ideal de una contemplación libre de

<sup>17</sup> A través de sus eruditos comentarios al *Nāṭyaśāstra*, el gran tratado sobre dramaturgia, y al *Dhvanyāloka*, la obra maestra del teórico literario Ānandavardhana (siglo IX).

imágenes”, dirigiendo entonces “la conciencia del adepto a un punto más allá de la liturgia y la adoración”, contradice los aspectos definitivamente icónicos y devocionales de los cultos originales.<sup>18</sup> Pienso, sin embargo, que la contradicción (de hecho, aún más profunda) proviene del compromiso que Abhinavagupta mantiene de principio a fin justo con tales aspectos, en la medida en que éstos desempeñan una función capital en la articulación del tipo de discurso que él considera posee más y mejores elementos para decirnos en qué consiste la naturaleza de la deidad. Entonces, tal como hay en Abhinavagupta una interiorización exegética del ritual tántrico, hay asimismo una ritualización de la especulación teológica. Una teología, entonces, litúrgica, y en ese sentido genuinamente tántrica. Antes de mostrar en detalle lo que esto significa, vale la pena apuntar que no se trata, después de todo, de un fenómeno sin paralelos, sobre todo en el caso de una tradición tan dada al ritualismo como la india. Dos ejemplos vienen a la mente: por un lado, las Upaniṣads; por el otro, la escuela Mīmāṃsā. El hecho de que ambos estén vinculados, o mejor aún, deban su identidad a la ortodoxia brahmánica, los vuelve más iluminadores, pues nos permiten conjeturar que se trata entonces de un fenómeno mucho más complejo, más propio del universo intelectual y religioso de la antigua India, y no un mero asunto sectario o exclusivo de cierta heterodoxia.

<sup>18</sup> A. Sanderson, “The Visualization...”, pp. 72, 74. Véase asimismo, “Purity and Power among the Brahmans of Kashmir”, p. 203; “Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir”, pp. 189-90, 202-203; “The Doctrine of the *Mālinīvijayottara*”, pp. 307-308; “Meaning in Tantric Ritual”, pp. 45-47, 51-52, 70-72.

CONJUNCIONES PARALELAS:  
LAS UPAÑIŠADS Y LA ESCUELA MĪMĀMSĀ

Por más de un siglo, la idea más recurrida para explicar el paso de la antigua religión sacrificial védica a la tradición especulativa recogida en la colección de textos conocidos bajo el nombre genérico de Upaniṣads, fue la de una revolución. Con tales textos, se pensaba, la antigua India había logrado sacudirse por primera vez del yugo impuesto por el elitista mundo de la liturgia védica: las Upaniṣads no sólo representan una gema de la antigua sabiduría especulativa y religiosa india, sino que en esa misma medida constituyen una severa crítica a la tradición védica y, más aún, una ruptura con ella. Esta visión ha cambiado drásticamente en los últimos 50 años. En este contexto, autores como Johannes Heesterman, Michael Witzel y Patrick Olivelle han mostrado que incluso las expresiones más abstractas de la especulación de las Upaniṣads, notablemente la doctrina de la identidad entre *ātman* y *brahman*, serían simplemente impensables al margen del marco litúrgico en el que se gestaron.<sup>19</sup>

Ese marco litúrgico tiene que ver principalmente con el poder que la antigua tradición védica, la de los recitadores y ejecutantes del ritual, le atribuyó a la palabra, y más exactamente al uso pragmático o performativo de la palabra. Desde esta perspectiva, tanto Brāhmaṇas como Upaniṣads son sobre todo textos especializados en el arte de establecer analogías y correspondencias esotéricas (*bandhu, upaniṣad*) entre el sacrificio, el macrocosmos y el microcosmos por medio de la palabra, pues se creía que tales equivalencias se manifestaban de diversas formas en los muchos tipos de semejanza que las cosas guardan entre sí, notablemente la semejanza fonética de sus respectivos nombres. Estas relaciones (a veces establecidas en el ámbito propo-

<sup>19</sup> Respectivamente en los siguientes textos: “Brahmin, Ritual, and Renouncer”; “Vedas and Upaniṣads”; *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, pp. 3-28. Para un antecedente notable en esta misma línea, véase L. Renou, *Religions of Ancient India*.

sional, como en el caso de las “grandes afirmaciones” o *mahāvākyas* de las Upaniṣads, más tarde interpretadas como la esencia del pensamiento védico) pueden dar pie, y así sucedió, a toda una filosofía. Sin embargo, esta posibilidad no nos autoriza a ver exclusivamente filosofía, esto es, a anular otra posibilidad, la de ver en estos textos algo más complejo, a saber, una filosofía ritual, donde el conocimiento de las relaciones secretas significa ante todo un conocimiento acerca de la eficacia del ritual. Para usar la fórmula de Heesterman, las Upaniṣads constituyen un desarrollo “orto-genético” al interior de la cosmovisión litúrgica propia de la antigua tradición brahmánica, y, por consiguiente, lo que encontramos en ellas es menos un planteamiento revolucionario y más la maduración de una posibilidad intrínseca.<sup>20</sup>

Un paralelo similar puede trazarse con otra gran tradición ritualista nacida en suelo indio: la escuela Mīmāṃsā, sobre todo en su variante más antigua, la de los aforismos de su legendario fundador Jaimini. Resulta significativo, en este contexto, que el *mīmāṃsaka* no sólo sea el descendiente directo de la antigua tradición védica y en varios sentidos su paladín, sino que a él debemos la formalización y diseminación del *ars interpretandi* sánscrito, pilar fundamental (junto con la gramática y la dialéctica) del sistema educativo tradicional, de modo que cualquier pensador, fuese o no adepto a esta escuela, debía estar familiarizado con sus técnicas y procedimientos como signo de pertenencia al selecto círculo de la escolástica sánscrita. Todo esto parece indicio suficiente para reconocer que el ritual (y ahí mismo la obediencia a un canon tenido como revelado) y la apropiación interpretativa del ritual (y ahí mismo la innovación especulativa) no son tareas incompatibles en la India antigua. Antes bien, vienen necesariamente unidas. La influencia mutua es entonces previsible.

<sup>20</sup> J. C. Heesterman, “Brahmin, Ritual, and Renouncer”, pp. 24 y siguientes. Véase también de Heesterman, “Householder and Wanderer”, pp. 251-271.

Así, en el caso de los propios aforismos de Jaimini, encontramos una distinción fundamental entre existencia ordinaria, la esfera del conocimiento convencional, y existencia litúrgica. Como explica Francis Clooney,<sup>21</sup> cuando un objeto entra al espacio del sacrificio o cuando se ejecuta una acción conforme a las prescripciones védicas, ese objeto experimenta *bhāva*, esto es, pasa de la existencia ordinaria (*sat*, *vidyāmana*) a una de orden superior, donde queda al amparo de una red de asociaciones (*upaniṣad*) entre los actos y las palabras, asociaciones que no tienen paralelo y de hecho resultarían absurdas en la existencia ordinaria. Jaimini no está, pues, interesado en la existencia estática (*sat*) ni en alcanzar, al fondo de la realidad cambiante, la sustancia inmutable y eterna, la estabilidad de una supuesta esencia interior (*ātman*). Lo que le interesa es, en cambio, el acontecer de lo nuevo, aquello que incesantemente viene a ser, donde movimiento y actividad son nociones modeladas ni más ni menos que por la primacía del sacrificio. Fuera del contexto ritual, las palabras sólo nos informan sobre esencias, y por lo tanto no nos dicen nada sobre su ser verdadero, su *dharma*, el cual se define precisamente por su finalidad (*artha*), expresada por la fuerza del lenguaje litúrgico, esto es, en la forma de prescripciones que empujan a realizar una acción. El lenguaje cobra sentido no al afirmar la existencia de algo sino al expresar la finalidad de una acción, de modo que son las relaciones, y no las esencias, las que nos dicen lo que necesitamos saber sobre tal o cual realidad. La verdad no es *satya* (“esencia”, “sustancia”) sino *kriyā* (“actividad”). En suma, la verdad de un objeto sólo puede percibirse una vez que ese objeto es introducido, esto es, queda subordinado a la compleja red de asociaciones rituales. Esto, dicho del sacrificio, es también cierto acerca del universo en su conjunto. “El sacrificio”, afirma Clooney, “es un microcosmos [...] Organizado alrededor del sacrificio, el sistema de Jaimini también orga-

<sup>21</sup> En *Thinking Ritually*, en especial pp. 195-202.

niza el universo alrededor de la verdad sacrificial”.<sup>22</sup> El sacrificio es una forma de conocimiento. De este modo, la escuela Mīmāṃsā enseña que la reflexión sobre el cosmos y el ser humano, sobre la naturaleza de la verdad y el absoluto, no puede darse al margen de una reflexión sobre la acción ritual, ni al margen, entonces, de la ejecución de rituales, pues es justo en el carácter performativo del ritual que la verdad y el absoluto se ocultan.

#### LA FUNCIÓN COPULATIVA DEL *ARS INTERPRETANDI* SÁNSCRITO

Con la serie de interrogantes a las que nos condujo la fusión de los horizontes ritual y especulativo en el seno de la tradición tántrica, sobre todo en variantes tardías como la de Abhinavagupta, anticipamos la necesidad de un intermediario que garantice una relación equilibrada entre ambas esferas, que justifique el mortal salto del hacer al pensar y viceversa. Desde un principio he venido sugiriendo cuál puede ser el ingrediente que completa la trama, el intermediario que le es implícito a la cópula. Estamos ahora en condiciones de abordarlo temáticamente. Tanto en Abhinavagupta como en las conjunciones paralelas de las Upaniṣads y la escuela Mīmāṃsā, el puente que une y confunde ritual y especulación es el arte de la interpretación, la exégesis de la palabra revelada o canónica.

Esto quiere decir, de entrada, que no tomarse en serio la conjunción “y”, convirtiéndola en un recurso para expresar una dicotomía, es desconocer el papel fundamental del *ars interpretandi* en la India sánscrita en general y en Abhinavagupta en particular. Difícilmente puede comprenderse bien a bien el arte indio de desdecir si antes no se reconoce su carácter exegetico. En el caso específico de Abhinavagupta, ello supone además que el significado mismo de *anuttara* descansa necesariamente en el modo como se entiende la búsqueda

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 125.

de verdades últimas, esto es, como una recreación hermenéutica de la revelación tántrica, tal como ésta aparece codificada en textos considerados canónicos y destinados a representar ritualmente el devenir del universo y, ahí mismo, el retorno del hombre a la fuente divina.

Es, pues, a través de un acto hermenéutico que el ritual teísta es transformado en argumento teológico, el ídolo en discurso. Al mismo tiempo, es a través de un acto hermenéutico que el argumento teológico adquiere la naturaleza pragmática, performativa del ritual, y obtiene personalidad y carisma justamente a partir de este lazo que hace de la palabra reflexiva una extensión de la palabra ritual. Esto supone que tal como el compromiso abhinavaguptiano con una visión monista (*advaita*) y universalmente válida de lo divino constituye una llave hermenéutica para descifrar el significado de la revelación tántrica, asimismo la revelación tántrica le ofrece un sinfín de recursos (principios prácticos y doctrinales, imágenes, metáforas, símbolos) que acaban determinando el rumbo y alcance de su estrategia discursiva, en particular su sofisticado uso de la negación. El arte de desdecir, esa heterodoxa posibilidad de la retórica india de lo *grandeur*, es un arte esencialmente exegético.

Este giro en nuestra reflexión no debe sorprendernos. El azoro sólo podría surgir a partir de un desconocimiento de la cultura clásica sánscrita. Que en un gran pensador como Abhinavagupta, aun a pesar de ser de un *tāntrika* consumado y por consiguiente una figura heterodoxa, tengamos antes que nada a un gran exegeta, confirma uno de los rasgos fundamentales de la tradición especulativa sánscrita. La norma simplemente se ha extendido a nuevos horizontes. Desde esa óptica, Abhinavagupta es un pensador eminentemente tradicional: *pandit* primero, *tāntrika* sólo después. En última instancia, su heterodoxia está contenida dentro de su ortodoxia; es, pues, una especie dentro de ese género sobre el que ahora es preciso decir algo.

En primer lugar destaca la íntima relación entre exégesis y revelación. Así ha sido no sólo en India. Por razones obvias, el primer paralelo que viene a la mente es, desde luego, el de las religiones

abrahámicas. A lo largo de los siglos, judíos, cristianos y musulmanes se han acercado al texto sagrado asumiendo como requisito indispensable para hacer una lectura de éste la diferencia radical que hay entre la palabra humana y la divina. La distinción supone por principio que mientras que la capacidad de significación de la primera está sujeta a límites, y casi siempre se agotan en univocidad semántica, la palabra divina se caracteriza por poseer múltiples significados. La revelación no se agota en el sentido literal; éste es, más bien, el punto de partida de una diversidad de sentidos cada vez más profundos, a veces incluso inesperados o desconcertantes. Para abarcar esa riqueza, desde los primeros tiempos se establecieron modelos, jerarquías y niveles de interpretación.

Aunque el número de esos niveles y los rasgos que se le atribuyen a cada uno variarán de un exegeta a otro, un hecho se repite: la tendencia a coronar esas jerarquías interpretativas con un tipo de exégesis que tiene su punto de partida en la propia inefabilidad divina, por lo que se reviste ella misma de un halo enigmático. En el caso del cristianismo, este peculiar tipo de exégesis supuso también una transformación en el significado de la palabra *mystikós*, voz de origen griego, y por lo tanto pagano, que describía el carácter iniciático de los ritos místéricos. Como se sabe, en el horizonte cristiano más temprano, esto es, entre los pensadores alejandrinos,<sup>23</sup> la palabra fue empleada para describir el sentido más profundo del texto bíblico, en especial, su dimensión cristológica, y, entonces, por extensión, para definir el tipo de acercamiento interpretativo que mejor corresponde

<sup>23</sup> Es decir, en la obra de Filón, Clemente y Orígenes. Las referencias exactas sobre el uso del adjetivo *mystikós* entre los primeros pensadores cristianos pueden hallarse en L. Bouyer, "Mysticism. An Essay on the History of the Word". Desde Alejandría, el término sería abrazado por los padres capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno) y, más tarde, por el resto del mundo cristiano, griego primero y latino después. Sobre la importancia de la exégesis para el nacimiento y desarrollo de la mística cristiana, pueden consultarse S. Schneider, "Scripture and Spirituality," y B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*.

al misterio de la verdad revelada. Y la exégesis mística es, o puede ser, además apofática. En su forma más radical, la interpretación puede poner en entredicho, esto es, negar el valor de toda jerarquía, y más allá, el valor del lenguaje mismo como medio para descifrar el secreto de la revelación. Ello significa que es a partir de un recurso eminentemente ortodoxo como la exégesis que las tradiciones religiosas dejan abiertas las puertas a la innovación y aun a la heterodoxia. En sentido inverso, diríamos entonces que el arte de desdecir, en tanto modalidad del quehacer exegetico, descansa sobre fundamentos profundamente ortodoxos.<sup>24</sup>

Desde luego, el paralelo presenta algunos matices, de entrada porque a diferencia de las tres religiones monoteístas, en India la Palabra trascendente se entendió sobre todo como un evento oral, esto es, para ser escuchado (de ahí el famoso nombre dado a los Vedas, *śruti*, literalmente “audición”). Esto fue así incluso cuando el uso de la escritura poco a poco ganaba terreno (en los primeros siglos de nuestra era) e incluso después de la producción sostenida de manuscritos (a partir de los siglos XI-XII).<sup>25</sup> Como sea, la singularidad de este rasgo no contradice la universalidad de la relación entre exégesis y revelación; en cierto sentido, de hecho, la intensifica.

Que entre las diversas escuelas y corrientes del hinduismo ser ortodoxo (*āstika*) dependa de una obediencia a la revelación védica, ya sea por convencimiento propio o legado directo (las escuelas Mīmāṃsā y Vedānta, por ejemplo), o, en retrospectiva y apologética-

<sup>24</sup> Así, por ejemplo, en el caso del islam, la práctica normativa del *ta'wīl*, literalmente “recuperar” el significado verdadero de una palabra o pasaje en el Corán o en la literatura sobre la vida del profeta, se encuentra en la base de la tradición sufí, notablemente en el maestro andalusí Ibn al'Arabi (siglos XII-XIII), quien la amplió a tal punto que no hay significado “exotérico” (*ẓahir*) que no posea uno “secreto” (*batin*). Lo mismo puede decirse en cuanto a la rica tradición exegetica judía, el *midrash* (de la raíz “buscar”), la cual desempeña una función capital en las fuentes cabalísticas, por ejemplo en el *Zohar*, aparentemente ajenas a la ortodoxia rabínica.

<sup>25</sup> Véase O. Figueroa, “El arte de la interpretación en la India sánscrita”, pp. 13-16.

mente con el simple objeto de ganar credibilidad (las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika, por ejemplo), nos habla, por extensión, de un gesto compartido de confianza en la interpretación como la vía más apta para desentrañar los misterios de la Palabra, así como para legitimar las propias ideas al respecto.

Sin embargo, la exégesis tiene una presencia igualmente decisiva entre las heterodoxias. “Se puede no creer en el Veda, pero incluso entonces y con la misma importancia se cree en la interpretación como el recurso al alcance del hombre que mejor corresponde a la sacralidad de la Palabra”. Así,

[...] el poder y la autoridad de los himnos védicos, con todo su halo de trascendencia y eternidad, fueron trasladados a la Palabra —al mismo tiempo humana y sobrehumana, histórica y atemporal— de caudillos espirituales como Buda y Mahāvīra. Desde esta perspectiva, la ruptura con el pasado védico significó el triunfo de una continuidad, puso de manifiesto un consenso en torno al valor supremo de la Palabra [...] por encima incluso de la dicotomía ortodoxia-heterodoxia.<sup>26</sup>

En cualquiera de estos casos, sea con un espíritu ortodoxo o bien heterodoxo, se parte del principio, explícito o no, de que la verdad no se construye a partir de recursos propios, pues está dada de antemano, si bien de manera codificada o de un modo que rebasa la capacidad de la razón para aprehenderla de manera definitiva. Frente a la innegable presencia de la Palabra, a nosotros sólo nos resta interpretar. Y es aquí donde la confianza absoluta en la preeminencia de la revelación, atrae para sí casi de manera natural la noción de secreto. Este misterio significa, para la labor interpretativa, un ejercicio sin fin, plural y, en algunos casos, negativo. Entonces,

[...] no es la primacía del saber sobre el objeto por conocer lo que establece las condiciones necesarias para la constitución e inteligibilidad

<sup>26</sup> *Ib.*, pp. 20-21.

de dicho objeto. Las condiciones no las establece aquí el sujeto, sino la Palabra increada que se presenta sin más, de manera incondicional y antes de cualquier determinación subjetiva, resistiéndose entonces ella misma a ser objeto. El oficio de intérprete se vuelve necesario justamente cuando el fenómeno que se busca entender se resiste a ser objeto y, no obstante, aparece, se muestra o revela.<sup>27</sup>

Para ser copulativo, sin embargo, el *ars interpretandi* sánscrito debe llevarnos de la palabra revelada al universo litúrgico que la pone en escena, y viceversa. En efecto, “la interpretación tiene entonces una función doble: no sólo como herramienta para comprender la Palabra sacra sino ahí mismo para comprender la íntima conexión entre ésta y los actos que la ponen en escena”.<sup>28</sup> Al respecto, vimos antes, aun si sólo brevemente, los casos de las Upaniṣads y la escuela Mīmāṃsā. Toca el turno al propio Abhinavagupta.

#### LA HERMENÉUTICA ABHINAVAGUPTIANA: ESTILO, RECURSOS, PARADOJAS

En su extenso comentario *Vivaraṇa* al *Parātrīśikātantra*, Abhinavagupta nos ofrece algunas claves sobre el modo como concibe la tarea del exegeta, así como el acto mismo de interpretar:

¿Qué significa estar inmerso en la conciencia suprema? Es ésta una pregunta que cada quien debe hacerse. Tan lejos no he llegado aquí, y por lo tanto lo que he mostrado es apenas una parte del sendero. Después de todo, cuando se trata de la deidad, ¿quién puede sentenciar “así

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 15. Sobre el componente crítico que esta actitud proyecta sobre el uso de la razón, o más específicamente sobre la posibilidad de una razón emancipada, en pos de la verdad por la verdad misma, véanse los casos de Bhartṛhari y Śāṅkara, en *ib.*, pp. 24-25.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 17.

es, no hay más”? En cuanto a mí, esto es todo lo que me ha sido revelado con el favor de Dios, y así agraciado eso es exactamente lo que aquí he expuesto. Sin embargo, en cualquier momento, hoy o mañana, yo mismo o alguien más podría desarrollar un entendimiento (*tarka*) todavía más refinado (*sūkṣma*).<sup>29</sup>

Abhinavagupta reconoce que todo ejercicio exegético descansa en el poder del intelecto (*tarka*), de modo que los límites de éste deciden de antemano los de aquél. Más aún, en un inusitado gesto de humildad, Abhinavagupta admite que el conocimiento humano es imperfecto, imperfección materializada en las infinitas posibilidades del *ars interpretandi*, el genuino arte de razonar (*sattarka*) en pos de las reverberaciones de la palabra revelada. Más exactamente, la imperfección humana se materializa en el hecho de que ninguna interpretación puede considerarse *definitiva*. La perfección es un atributo exclusivo de la deidad en virtud de su capacidad ilimitada de significación. Así las cosas, lo que al exegeta corresponde es apenas ofrecer el mejor de sus esfuerzos, entregarse sin reservas a esta búsqueda sin fin. Al mismo tiempo, desde luego, tan ambiciosa tarea se emprende a sabiendas de que es imposible decirlo todo. En un tono similar, hacia el final de esta misma obra Abhinavagupta añade:

Todas estas [interpretaciones] pueden considerarse apropiadas. En nuestro caso, puesto que [esta escritura] es un *sūtra*, si se le dan vueltas [a las palabras] son posibles un sinnúmero de interpretaciones, todas ellas adecuadas, pues como bien se ha dicho “*sūtra* es aquello que entreteje

<sup>29</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 259: *enām saṃvidam ālambya yat syāt tat prcchyatām svavit | na etāvata eva tulitaṃ mārgāṃśas tu pradarśitaḥ. iyatīti vyavacchindyād bhairavīm saṃvidam hi kaḥ | etāvāñ chaktipāto ‘yam asmāsu pravijrmbhūtaḥ. yenādhikāritair etad asmābhiḥ prakāṅkṛtam | asmākam anyamāṅṅām adya kālāntare ‘pi vā. bhavaty abhūtvā bhavitā tarkaḥ sūkṣmatamo ‘py ataḥ*. Sigo en todos los casos la edición de R. Gnoli (Roma, 1985).

(*sūtraṇa*) una infinidad de significados”. Y de acuerdo con los maestros, el *Trīśikā [Tantra]* es un *sūtra* sobre *anuttara*.<sup>30</sup>

Y más adelante, en las estrofas autobiográficas que cierran la obra: “¿Quién podría sancionar autoritariamente que la doctrina del señor Śiva se reduce a tal o cual cosa y nada más? [En realidad] la interpretación no tiene fin. En mi caso, he expuesto aquí tanto como ha estado a mi alcance, sin reservarme nada. Por lo tanto, la gente sensata no tendría por qué hacer oídos sordos”.<sup>31</sup>

En suma, al aceptar que un insalvable margen de ignorancia rodea cualquier acercamiento al abismal *sūtra* sobre *anuttara*, el *Parātrīśikātantra*, Abhinavagupta está reconociendo que aun el mejor de los empeños presupone un momento de retracción. Con este gesto de humildad, no sólo la palabra increada mantiene su misterio; además, la palabra humana se aleja decididamente de todo dogma. Pero esto no significa abrazar el silencio como la única opción. A pesar de todo, el exegeta opta por el lenguaje. Lo inefable es aquí un evento lingüístico. El esfuerzo por penetrar en la naturaleza última de la deidad es genuino, como genuina debe ser entonces la actitud crítica frente aquello que se afirma, la apertura para ver cómo con cada esfuerzo interpretativo la aporía se hace más honda. La confianza depositada en la palabra humana es siempre una marcha cuesta arriba y contra sí misma.

En este contexto quizá sea iluminador revisar algunos aspectos de la hermenéutica abhinavaguptiana, sobre todo aquellos que reflejan la propia textura y riqueza de la revelación tántrica. Así, tal vez lo primero que debe notarse es que lo que Abhinavagupta entiende

<sup>30</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 282: *sarvaṃ caitad yuktam eva mantavyam. atra cāvṛtṭyānantam vyākhyānam sūtravād upapannam eva yata uktam anantārthasūtraṇāt sūtramiti. trīśikā cānuttarasūtramiti guravaḥ.*

<sup>31</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 283: *etāvad etad iti kas tulayet prasahya śrīśāṃbhavaṃ matam anargalitās ca vācaḥ | etat tu tāvad akhilātmani bhāti yan me bhātam tato 'tra sudhiyo na parāṇmukhāḥ syuḥ.*

por revelación poco tiene que ver con límites textuales precisos o un canon homogéneo. Más bien, desde un punto de vista filológico e histórico, se trata de una enorme cantidad de documentos procedentes de diferentes épocas y tradiciones.<sup>32</sup> La integración y convivencia de todos esos estratos textuales es un evento posible sólo en retrospectiva, desde la mirada católica del exegeta Abhinavagupta, profundamente comprometido con los principios del no dualismo y convencido además de que la revelación es un evento continuo.

Así, observamos que en ese vasto y casi caótico Libro se rinde culto a distintas deidades, se instruye al adepto en un sinfín de ritos y se cultiva una amplia variedad de registros literarios y modalidades discursivas, entre ellas, notablemente, la negativa; en ese Libro convergen lo mundano y lo supramundano, la instrucción más elemental y la digresión sofisticada; avanza horizontalmente tratando de abarcarlo todo y, al mismo tiempo, aquí y allá, emergen inesperadas líneas de fuga; es abierto, permite un sinfín de asociaciones y referencias cruzadas, aunque invariablemente abunda en repeticiones, enigmas y equívocos.

Al pasar de la revelación al propio texto abhinavaguptiano surge de inmediato la pregunta, ¿con qué recursos o estrategias puede uno acercarse a un texto de esta naturaleza? ¿De qué modo puede la tarea interpretativa cumplir con su modesta función de servir como un espejo en el que se refleje la riqueza, la vastedad y finalmente el misterio del modelo original? Al respecto, sin duda, destaca el método conocido como *nirvacana* o *nirukti*, ampliamente usado por Abhinavagupta.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Abhinavagupta hace referencia a más de una treintena de textos canónicos, todos concebidos como expresiones o voces diversas del mismo principio divino. Muchos de ellos no se han preservado. Al respecto, véase el apéndice que con el título “Testi ed autori citati nel *Tantrāloka*” incorporó R. Gnoli a su traducción de esta obra (*Luce dei Tantra*, pp. 699-706).

<sup>33</sup> Extensas porciones de su obra son en realidad repertorios de este tipo de análisis. Por ejemplo, tan sólo en su *Vivaraṇa* al *Parātrīśikātantra*, Abhinavagupta

A menudo confundida con disciplinas como la lexicografía o las etimologías, *nirukti* designa una actividad sobre todo de carácter hermenéutico, en este caso alrededor del contenido semántico de una palabra. De acuerdo con el texto fundacional de la disciplina, el *Nirukta* de Yāska (ca. siglo IV a.e.c.), el principio básico detrás de este tipo de análisis es que cualquier forma nominal puede de algún modo reducirse a una acción o, dicho en términos gramaticales, a una raíz verbal.<sup>34</sup>

Ahora bien, aunque *nirukti* nace como una disciplina védica, su uso no quedó confinado al estudio y comentario de los Vedas.<sup>35</sup> En realidad, la encontramos como útil herramienta interpretativa en prácticamente todos los campos del saber científico (*śāstra*). Más allá, su popularidad le permitió ganarse un sitio en el gusto de poetas y narradores, sobre todo en virtud de sus cualidades aliterativas.<sup>36</sup> De hecho, como observó hace tiempo Jan Gonda, es posible que los orí-

---

ofrece ricos y a veces complejos análisis semánticos para más de una veintena de palabras, desde formas nominales clave como *hṛdaya*, *brahman* o *maṇḍala*, hasta adverbios y preposiciones como *sadyaḥ* y *atha*, a veces creando ingeniosas dilogías (*śleṣa*), por ejemplo con *mahāguhya*, interpretado como *mahā-guhya*, “gran secreto”, y como *mahā-a-guhya*, “total ausencia de secreto” (*Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 204).

<sup>34</sup> *Nirukta* 1.12: *nāmāny ākhyātajāni*. Al respecto, véase E. Kahrs, *Indian Semantic Analysis*, p. 24, y J. Bronkhorst, “*Nirukta* and *Aṣṭādhyāyī*: Their Shared Presuppositions”, pp. 4-5.

<sup>35</sup> El uso estrictamente ortodoxo de la disciplina puede apreciarse en los Brāhmaṇas, así como en las especulaciones de los dos sistemas de exégesis védica, el Pūrvamīmāṃsā y el Uttaramīmāṃsā.

<sup>36</sup> Basta un ejemplo: en el *Vikramacarita*, colección anónima de relatos sobre las hazañas del legendario rey Vikrama, leemos sobre un certamen dancístico celebrado ante el pleno de la asamblea celestial. Las ninfas Urvaśī y Rambhā despliegan su mejor arte para deleite de los dioses ahí reunidos. Incapaz de decidir quién lo hizo mejor, Indra decide “llamar” (*āhūtavān*) al rey Vikrama, quien así “convocado (*āhūta*) por aquel a quien las masas invocan” (*puruhūta*), declara a Urvaśī ganadora (*Vikramacarita* 3). De este modo, al jugar con las palabras *āhūtavān*, *āhūta* y *puruhūta*, el texto “explica” el significado del famoso epíteto de Indra (*puruhūta*) haciendo explícitas sus implicaciones verbales.

genes del método *nirukti* se remontan a la estructura aliterativa de varios himnos védicos.<sup>37</sup> Algo parecido puede apreciarse en el pasaje de Abhinavagupta apenas citado, donde se “explica” el significado del sustantivo *sūtra* a partir del “acto de entretejer” (*sūtraṇa*).

Yendo más allá, la operación de hacer evidente la naturaleza verbal de cualquier palabra le permite al exegeta pasar del lenguaje al objeto nombrado, esto es, “explicar el *tattva*, la ‘esencia’ o ‘*quiddity*’ de las cosas mostrando el contenido semántico de las palabras que las designan”.<sup>38</sup> Por supuesto, este paso presupone la idea de que las palabras se explican por sí mismas. En su propia textura fonética, las palabras contienen una descripción de su verdadero sentido (verbal) y ahí mismo de la esencia del objeto que designan.<sup>39</sup> Entonces, de conformidad con su significado, las cosas son acciones, es decir, pertenecen a un universo verbal que por definición es más real que el universo nominal, tal como el universo ritual es más real que el universo proposicional.

No es una sorpresa pues que la literatura tántrica en general y Abhinavagupta en particular, donde la exegesis ocupa el centro de la relación ritual-especulación, vean en el método *nirukti* una herramienta fundamental. Esta importancia puede apreciarse a partir de que, llevado hasta sus últimas consecuencias, el análisis semántico puede tener una función liberadora. Como Abhinavagupta lo sugiere, hacer manifiesto el contenido semántico de una palabra puede equivaler a penetrar en la naturaleza misma de la cosa designada con ese nombre, ser como ella, y transferir entonces la conexión descubierta al espacio de la identidad personal (*ātman*).<sup>40</sup>

<sup>37</sup> J. Gonda, “The Etymologies in the Ancient Indian *brāhmaṇas*”, pp. 69-70.

<sup>38</sup> E. Kahrs, *op. cit.*, p. 25.

<sup>39</sup> Véase *ib.*, p. 48.

<sup>40</sup> Véase, por ejemplo, *Tantrāloka* 5.135-136, citado en *ib.*, donde Abhinavagupta, basado en las técnicas contemplativas del *Vijñānabhairavatantra*, propone como medio para hacerse uno con la deidad, reflexionar en el significado del nombre Bhairava a partir de un análisis semántico.

Con toda razón, uno puede preguntarse por los límites de tan peculiar forma de interpretación, en especial en aquellos casos en los que la palabra analizada no muestra un nexo morfológico claro con una acción, de modo que el exegeta tiene que introducirlo con base en otros criterios, por ejemplo, una simple afinidad fonética (*akṣaravarṇasāmānya*).<sup>41</sup> Tan idiosincrásico recurso aparece consignado ya en el *Nirukta* de Yāska,<sup>42</sup> de modo que Abhinavagupta no tendrá problema en hacerlo suyo, en lo que constituye casi una paráfrasis: “Tanto la exégesis védica como las escrituras *śaiva* —por ejemplo en el caso de palabras como ‘mantra’, ‘iniciación’, etc.—, aprueban el análisis semántico (*nirvacana*) a partir [tan sólo] de la similitud entre sonidos o fonemas”.<sup>43</sup>

Relevante para nuestros fines aquí es el caso de la palabra “mantra”. De acuerdo con esta sui generis hermenéutica, la palabra se compone de las raíces verbales “pensar” (*man-*) y “salvar” (*tra-*), de modo que un mantra es una secuencia de sílabas dotadas de un poder

<sup>41</sup> Si aun esto no funciona, el exegeta puede incluso alterar las palabras de la escritura según los fines perseguidos. J. Hanneder ha resumido este recurso que roza en lo blasfemo como sigue: “Incluso al escribir en prosa, estos autores no se sienten obligados a citar literalmente. La razón de ello se encuentra en las reglas para la exégesis tántrica —expuestas por el propio Abhinavagupta en su *Tantrāloka*—, que, lejos de exigir una explicación palabra por palabra, simplemente condicionan al intérprete a proponer unidades de significado (*vastu*) echando mano de diversos recursos exegeticos. Esta libertad en el arte de interpretar puede observarse en la forma de citar: si es necesario Abhinavagupta altera las palabras de las escrituras mismas” (*Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation*, pp. 51-52). Sobre el mismo asunto, véase M. Dyczkowski, *The Canon of the Saivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, p. 14, y A. Sanderson, “A Commentary on the Opening Verses of the *Tantrasāra* of Abhinavagupta”, n. 123.

<sup>42</sup> *Nirukta* 2.1: “Al analizar [las palabras] basta una simple afinidad fonética. A fin de cuentas lo que importa es hacer el análisis” (*akṣaravarṇasāmānyān nirbrūyāt na tv eva na nirbrūyāt*).

<sup>43</sup> *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 268: *tathā ca vedyākaraṇe pārameśvareṣu śāstreṣu mantradīkṣādiśabdeṣv akṣaravarṇasāmānyān nirvacanam upapannam*.

salvífico especial. Desde una perspectiva morfológica, esto es desde luego incorrecto.<sup>44</sup>

Así, de vuelta a nuestra pregunta, en realidad los límites del método *nirvacana* corresponden a los límites de la propia apuesta exegetica como tal, es decir, descansan en el conjunto de creencias, prácticas y aspiraciones doctrinales que subyacen al tratamiento que determinado exegeta decide darle al texto sagrado. Por lo tanto, aun cuando la textura fonética de las palabras constituya por sí sola un generoso límite, dentro de éste las posibilidades interpretativas son todavía mayores dependiendo de las pretensiones del exegeta y a la luz de los propios registros lingüísticos, simbólicos, rituales y doctrinales que la revelación contiene. Tal vez debido a ello, Abhinavagupta afirma que *nirvacana*, pese a su popularidad, “lejos de ser convencional, representa un método más bien especializado”.<sup>45</sup>

De este modo, no es difícil imaginar que el propio análisis semántico de Abhinavagupta estará coloreado por su ambicioso proyecto teológico, o más exactamente por su redefinición no dualista de la deidad, el universo y el ser humano. Esto es, en efecto, lo que observamos, aunque quizá no del modo que esperaríamos, pues sucede que el énfasis abhinavaguptiano en una totalidad dinámica se despliega no sólo en relación con los *resultados* que arroja el método *nirvacana*, sino asimismo en relación con el *modo* como dicha técnica se emplea, en este caso, al trazar de manera consistente no uno sino varios significados para cada palabra.

Desde luego, desde sus orígenes (en los Brāhmaṇas primero y más tarde con Yāska), la disciplina admite en ciertos casos dos o más explicaciones para una misma palabra.<sup>46</sup> La novedad radica en llevar

<sup>44</sup> Al respecto, véase J. Gonda, “The Indian Mantra”, pp. 244-297, y H. P. Alper, *Mantra*, pp. 1-48.

<sup>45</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 268: *tat tu na rūḍhaṃ niyativaśād iti na lokapary-antam*.

<sup>46</sup> Véase J. Gonda, “The Etymologies...”, pp. 43, 72; J. Bronkhorst, “*Nirukta* and *Aṣṭādhyāyī*: Their Shared Presuppositions”, pp. 4, 7; J. Bronkhorst, “Etymology

al extremo la posibilidad del análisis múltiple. Esta singular variedad del análisis *nirukti* es tangible por ejemplo en la predilección que Abhinavagupta muestra por ciertas raíces verbales, de manera notable aquellas para las que el léxico sánscrito admite varias acepciones. En particular, Abhinavagupta explota la riqueza semántica de formas verbales que simultáneamente transmiten sentidos sónicos, luminosos y eróticos, todos ellos desplegados en conexión con la naturaleza espontánea de la deidad, esto es, con su infinita capacidad creadora.<sup>47</sup>

Así las cosas, al interpretar el contenido semántico de las palabras, Abhinavagupta parece buscar dos fines. Por un lado, confirmar un rasgo esencial del vocabulario sánscrito y, por el otro, ofrecer los elementos necesarios para justificar una lectura polivalente. A manera de ejemplo puede citarse el análisis de la raíz *div-* en su *Vivarāṇa*. Tras hacer explícitas las implicaciones teóricas del teísmo inherente al *Parātrīśikātantra*, según la identidad de la diosa (*devī*) y la conciencia suprema (*parāsamvid*), Abhinavagupta sustenta su interpretación con base en el contenido semántico de la propia palabra *devī*, esto es, con base en la polisemia de la raíz *div-*, de donde se deriva aquélla. Ofrece así las siguientes seis razones: se la llama “diosa” porque se *deleita* en su propio poder consciente; porque posee el intrínseco *deseo de trascenderlo* todo, siendo entonces una con Bhairava, por definición la máxima trascendencia; porque gracias a ella nunca cesa la *actividad* mental (en la forma de conocimiento, memoria, duda, etc.); porque en cada rincón del universo es ella quien *resplandece*; porque todos sus fieles la *veneran*, y, por último, porque tiene el poder de *abarcarlo* todo:<sup>48</sup>

Así las cosas, sólo Bhairava puede ser considerado la personificación misma de la divinidad (*devatvam*). Del mismo modo, sólo el poder de Bhair-

---

and Magic: Yāska’s *Nirukta*, Plato’s *Cratylus*, and the Riddle of Semantic Etymologies”, pp. 151, 155.

<sup>47</sup> Piénsese en las formas derivadas de las raíces verbales *sphur-*, *srj-*, *bhā-* o *las-*.

<sup>48</sup> Véase *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 189.

rava puede ser considerado la personificación misma de la diosa (*devīrūpatā*). [En suma, la tradición *nirvacana*] establece para [la palabra *devī*, de] la raíz verbal *div-*, los siguientes seis sentidos: “deleite”, “deseo de trascender”, “actividad”, “resplandor”, “veneración” y “movimiento”.<sup>49</sup>

Con esta digresión, Abhinavagupta no sólo confirma la supremacía de la diosa en varios niveles. Lo realmente crucial es la simultaneidad de todos esos sentidos, de modo que es la capacidad para habitar en cada uno de esos campos semánticos al mismo tiempo, lo que permite que una deidad en particular se ubique en la escala más alta y se identifique de hecho con la esencia divina (*devatvam*), la esencia de la que participan y dependen todos los dioses.<sup>50</sup> Esta singular apropiación del análisis semántico de las palabras da forma al esfuerzo abhinavaguptiano por entender la supremacía divina desde una perspectiva no jerárquica, abierta a la polisemia y, en ese sentido, genuinamente tántrica. Por supuesto, el mismo principio vale para el análisis semántico de formas nominales. Como veremos, la palabra *anuttara*, para la que Abhinavagupta ofrece 16 sentidos en su *Vivaraṇa*, concentra el máximo poder semántico, es decir, la forma más exaltada de polisemia.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 189: *ata eva mukhyato bhairavanāthasyaiva devatvam iṣyate | tacchakter eva bhagavatya devīrūpatā | yad uktaṃ divu kṛdāvijigṛṣāv yavahāradyutistutigatiṣv iti*.

<sup>50</sup> Véase *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 189.

<sup>51</sup> Otro de los rasgos distintivos del texto abhinavaguptiano, no necesariamente asociado con el análisis polisémico pero que definitivamente se mueve en la misma dirección, es la tendencia a establecer cierto aspecto como el más elevado y, a continuación, a través de una serie de retracciones y súbitos giros discursivos, recuperar e integrar otros niveles, de acuerdo con la premisa de que es justo por virtud de esta capacidad para reunir realidades inferiores que tal o cual aspecto es superior. Una variante de esta tendencia consiste en comentar con minuciosidad ciertos pasajes de las escrituras, casi siempre los primeros, o tomar una idea o palabra y aventurarse en un largo, a veces sumamente repetitivo, excursu, cuyo propósito no siempre es claro, y que a menudo se extiende más allá de toda proporción, incorporando más y más temas, a la vez que se insiste en un mismo punto.

A esta luz, me parece que el método *nirvacana* se convierte en un recurso que hace visible el contenido semántico de una palabra no tanto en miras a conocer la esencia (*tattva*) del objeto designado, en el sentido metafísico de la palabra “esencia”, esto es, como un rasgo definitivo y casi monolítico, como aquello que permanece una vez que se ha eliminado el resto (los accidentes o atributos). Antes bien, si hay de por medio una esencia, ésta ha de entenderse no en términos estáticos, sino dinámicamente, como el poder que aglutina o recoge sobre sí varios aspectos, todos igualmente significativos.

Desde luego, ello supone un desafío permanente para el lector, quien debe contar, al menos así se espera, con la apertura y la sensibilidad suficientes para aprehender un mismo pasaje o frase desde perspectivas diferentes. Por lo demás, es éste un rasgo único porque supone una distancia respecto a la tradición exegética occidental, organizada alrededor de una estricta progresión de niveles, desde el literal hasta el místico. Para Abhinavagupta, en cambio, el nivel más alto, la lectura mística del texto, no presupone una jerarquía o un movimiento excluyente. En última instancia, el exegeta le hace justicia a la polivalencia semántica de la palabra divina no discerniendo partes, estableciendo jerarquías u ofreciendo definiciones. Por el contrario, estos recursos, todos presentes en la obra de Abhinavagupta, deben estar supeditados a un fin más alto: lograr que el texto “resuene” en todos los niveles al mismo tiempo, propiciando su coexistencia y, por así decirlo, su mutua fertilización.

No es difícil adivinar que detrás de esta exigencia se encuentran los fundamentos de la teoría literaria sánscrita (*alaṅkāraśāstra*), la cual alcanzó su esplendor hacia los siglos IX y X, precisamente en la región de Cachemira y, más aún, en la figura del propio Abhinavagupta, uno de sus principales y más innovadores exponentes. Es necesario, entonces, detenernos en ello.

Como se sabe, la reflexión teórica en torno a la creación literaria, en especial en el ámbito teatral, mostró interés por el modo en que las palabras pronunciadas sobre un escenario y acompañadas de gestos

y otras expresiones corporales pueden desencadenar una emoción estética. Así, el texto fundacional en la materia, el *Nāṭyaśāstra* (ca. siglos III-IV e.c.), cuyos argumentos se mantendrían fuera de toda duda por casi un milenio, establece ocho emociones inherentes (*sthayībhāvas*) a la condición humana, y explica cómo a partir de la combinación de diversos factores (determinantes, transitorios, consecuentes, etc.), cada una de estas emociones, una vez desarrollada plenamente, puede desencadenar la experiencia del *rasa*, literalmente el “sabor”, que le es propio.<sup>52</sup>

En este contexto, un cambio radical de perspectiva tuvo lugar en Cachemira a principios del siglo IX una vez que los especialistas en la materia comenzaron a prestar mayor atención al modo como el receptor de una pieza literaria experimenta él mismo un *rasa*, relegando a segundo plano las preocupaciones formalistas del *Nāṭyaśāstra*. Como ha subrayado Sheldon Pollock, la novedad apunta entonces a un giro del acto de escribir al acto de leer:<sup>53</sup> ¿cómo pueden las palabras en un poema o drama producir una experiencia estética en el lector o espectador? ¿Cuál es el mecanismo que le permite a ese lector responder a la emoción que el texto sugiere? Preguntas como éstas permitieron la gradual fusión de dos teorías hasta ahora desarrolladas por separado: por un lado, la ya referida teoría sobre el sa-

<sup>52</sup> Véase *Nāṭyaśāstra* 6-7. Las ocho emociones básicas o *sthayībhāvas* son deseo (*rati*), alegría (*hāsa*), tristeza (*śoka*), ira (*krodha*), arrojamiento (*utsāha*), repugnancia (*jugupsā*), asombro (*vismaya*) y miedo (*bhaya*). Por su parte, los *rasas* o “sabores” resultantes son erótico (*śṛṅgāra*), cómico (*hāsyā*), patético (*karuṇa*), iracundo (*raudra*), heroico (*vīra*), repulsivo (*bībhatsa*), asombroso (*adbhuta*) y terrorífico (*bhayānaka*). A Abhinavagupta se debe la adición de una novena modalidad, *śāntarasa* o la experiencia estética de reposo, desarrollada a partir de un estado de desapego (*nirveda*). La validez de esta inclusión, que en buena medida responde a la posibilidad de vincular las experiencias estética y religiosa, no estuvo exenta de polémica, y hoy en día sigue siendo uno de los temas más debatidos entre los especialistas de la poética sánscrita.

<sup>53</sup> S. Pollock (trad.), *Bouquet of Rasa and River of Rasa by Bhanudatta*, p. xxxi.

bor estético o *rasa*; por el otro, la teoría sobre la evocación poética o *dhvani*.<sup>54</sup>

Es justo a esta convergencia a la que queríamos llegar con el fin de entender mejor el *ars interpretandi* del *tāntrika* Abhinavagupta, arte que presenta enormes paralelos precisamente con la teoría de la evocación poética, sobre todo, de nuevo, en el caso de aquellas palabras que permiten varias acepciones. Dicho de manera general, con la noción de *dhvani*, el *alāṅkārika* Abhinavagupta defiende la capacidad del lenguaje poético para “resonar” a varios niveles simultáneamente. En su exégesis es esto también lo que ocurre, mas no, como se dijo antes, debido a la mera presencia de varios estratos de significado, sino más bien porque la profundidad del texto místico, al igual que la buena poesía, depende de una sensibilidad para aprehender todos esos niveles, todas las connotaciones, de manera simultánea.

Entonces, en un sentido radical, la exégesis avanza contra toda jerarquización, incluida la de la propia actividad exegética, de modo que, en última instancia, las categorías mismas de literal o místico resultan irrelevantes. Esto significa además que ninguna expresión o afirmación es autosuficiente; el sentido más profundo de cada sentencia o palabra descansa, si acaso, en su relación con el resto. El significado se construye a partir de un movimiento acumulativo donde el todo incluye la parte y viceversa. En ese sentido, el modelo no es arquitectónico, donde se progresa linealmente de lo básico a lo complejo, de lo literal a lo secreto, de lo profano a lo sagrado, de lo terrenal a lo divino. El modelo es más próximo a la simultaneidad dinámica de un *maṇḍala*, donde el centro y la periferia, lo supremo (*paratā, ekatā*) y la totalidad (*sarvatā, pūrṇatā*), conviven y mantienen siempre un vínculo fundamental, no excluyente.<sup>55</sup> Es éste tam-

<sup>54</sup> Teoría que Ānandavardhana (siglo IX) sistematizó en su *Dhvanyāloka* y que el propio Abhinavagupta se encargó de ampliar en su erudito comentario a dicha obra, el *Locana*.

<sup>55</sup> Sobre esta cualidad en particular del *maṇḍala*, véase A. Padoux, “Maṇḍalas in Abhinavagupta’s *Tantrāloka*”.

bién un modelo mántrico, donde el sentido se acumula a través de una progresión que retorna siempre, una y otra vez, sobre sí misma, de un modo muy parecido al patrón circular e hipnótico de la música clásica india.<sup>56</sup> Finalmente (aquí tal vez el dato más revelador), se trata de un modelo mimético: la exegesis aspira a ser *como* el objeto investigado, en este caso, la deidad misma, y si ésta es por naturaleza polivalente al grado extremo del misterio, entonces la forma más noble de exegesis es justamente no la que enseña qué es Dios sino la que recrea o dramatiza (ritualiza) la imposibilidad de conocer a Dios. Dicho de otro modo, la forma más noble de interpretación es la interpretación apofática.

Puesto que la visión completa y desde todos los ángulos posibles (en realidad infinitos en número) sólo pertenece a la deidad misma, las palabras del intérprete están condenadas a mostrar lo que pueden mostrar siempre de manera tangencial, esto es, diciendo algo y ahí mismo desdiciéndose. Ésta es la razón más profunda de esa humildad (con buena dosis de escepticismo) con la que Abhinavagupta reconoce que, en el caso de la palabra revelada, hay siempre algo más por decir o, lo que es lo mismo, que en todo decir hay siempre algo no dicho, algo que resiste la función predicativa del lenguaje, algo, por lo tanto, cuyo valor último descansa en ser siempre enigma, más allá del poder del lenguaje, el pensamiento e incluso la experiencia.

<sup>56</sup> Se sabe que Abhinavagupta fue también un practicante consumado en esta disciplina. Tal es, por ejemplo, uno de los detalles que un discípulo suyo del sur de India, cierto Madhurāja (siglo XI), destaca al recordar su encuentro con el gran maestro: “Entretanto toca un sonoro laúd con el filo de sus uñas que se agitan como un loto sobre su sagrada mano izquierda” (*Dhyānaśloka* 4b: *vāmaśrīpāṇipadmasphuritānakhamukhair vādayan nādavīṇām*). Por desgracia, no se ha conservado ninguno de los tratados que al parecer escribió Abhinavagupta sobre la materia.



## SOBRE EL EXPERIENCIALISMO RELIGIOSO

### MISTICISMO Y DISCURSO APOFÁTICO

La visión que predomina sobre la obra de Abhinavagupta en general es que en última instancia ésta tiene que ver con la postulación de una realidad inefable a la que sólo puede accederse a través de una experiencia directa, comparable a lo que en Occidente se conoce como unión mística.<sup>1</sup> A la manera de otras escuelas y figuras, sobre todo aquellas con una orientación no dualista, Abhinavagupta se ha ganado un lugar en las filas del llamado misticismo indio por su supuesta defensa de una realización inmediata o intuitiva de la verdad. Más allá de su componente comparado (casi rutinariamente respecto al monismo de Śāṅkara), este privilegio supone un salto desde el análisis textual hacia una resolución simpatética más allá de los textos: si el no dualismo de Abhinavagupta es conceptualmente atractivo, lo mismo debe suceder en términos experienciales. El siguiente paso consiste en una inversión en la jerarquía: a menos que esté precedida y fundamentada por la experiencia directa, la doctrina resulta insuficiente o está incompleta.<sup>2</sup> Es significativo, en este contexto,

<sup>1</sup> En lo que sigue pienso sobre todo en los estudios de L. Silburn, G. Larson, B. Bäumer, A. Padoux, P. Muller-Ortega y C. Wallis.

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, las introducciones de Silburn a sus traducciones del *Vijñānabhairava* (p. 11), el *Paramārthasāra* (pp. 5-7) y los *stotras* o plegarias de Abhinavagupta (pp. 5, 21). Asimismo, A. Padoux, *La Parātrīśikālaghuvṛtti de*

que términos como “experiencia” o “misticismo” no reciban ninguna consideración temática, es decir, se les usa partiendo de la idea de que se explican y justifican por sí solos.

Así las cosas, quizá llame entonces la atención el hecho de que hasta aquí nuestra reflexión no haga ninguna referencia a la noción de experiencia o que use sólo ocasionalmente la palabra “mística”, por lo demás en un contexto bien preciso, como un tipo de exégesis, sin establecer un nexo directo o definitivo con alguna forma de experiencia. Aún más, quizá llame la atención que el plan general de este estudio no considere dicho aspecto para abordar o comprender el texto abhinavaguptiano y su particular uso de la negación.

La ausencia no es fortuita. Hay razones de peso detrás de la decisión de evitar su uso. Sin embargo, tampoco se trata de una omisión forzada, que traicione lo que encontramos en los textos mismos. Con esto quiero decir que restarle importancia a la noción de experiencia para hablar de los temas que aquí nos ocupan significa apenas desviarnos de una tendencia (e inquietud) contemporánea, y no tanto de algo que los textos mismos nos demanden o de un fenómeno decisivo e insoslayable en la antigua tradición india.

La distinción es importante y apunta a la propia diferencia entre mística y misticismo, entre el adjetivo empleado, sobre todo en los primeros siglos del cristianismo, para describir un modo de leer el texto sagrado<sup>3</sup> y el sustantivo de moderna acuñación usado para expresar, en retrospectiva, una forma de relación con lo divino a la luz de las nociones de experiencia o intuición directa.<sup>4</sup> Con la palabra

---

*Abhinavagupta*, p. 7, y P. Muller-Ortega, “Luminous Consciousness: Light in the Tantric Mysticism of Abhinavagupta”, pp. 46, 50, 55.

<sup>3</sup> Véase antes, cap. 1, pp. 47-48.

<sup>4</sup> Sobre la relativa modernidad de la categoría “misticismo”, así como sobre el impacto que ésta ha tenido en nuestro entendimiento de la teología mística en general, sobre todo durante la Antigüedad, véase D. Turner, *The Darkness of God*, pp. 252-273; B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, pp. xiv-xx; M. Sells, “From a History of Mysticism to a Theology of Mysticism”, pp. 390-399.

“misticismo” en realidad se designa una variante del discurso que a partir del siglo XIX cobró importancia para el estudio de las religiones y cuya retórica buscaba neutralizar la autoridad de la evidencia objetiva o empírica, trasladando la noción de experiencia a la esfera de lo privado y elevando a criterio último la realidad subjetiva e interior.<sup>5</sup> De ese modo, se mataban dos pájaros de un único tiro: se establecía una distancia respecto al análisis científico de la realidad (la experiencia religiosa, en especial la mística, no puede verificarse conforme a tales criterios, pues es de otro orden) y, no obstante, se retenían al mismo tiempo los valores de inmediatez y certitud que definen nuestra relación más básica, la sensorial, con la realidad externa.<sup>6</sup>

En un segundo momento, la retórica experiencialista permitió además defender la universalidad de las verdades de la religión al extremo de un esencialismo absoluto, según el cual todas las diferencias doctrinales, culturales y aun históricas son trascendidas en el encuentro íntimo, interior con la divinidad.<sup>7</sup> Este universalismo alcanzaría legitimidad académica a través del estudio comparado de las religiones y el uso de categorías como “sagrado” o, de nuevo, “misticismo”.

Ahora bien, cuando se pasa al caso indio, resulta significativo que el énfasis en la noción de experiencia y el éxito de la palabra misticismo se hayan dado justamente durante la época de la recepción definitiva de la antigua tradición india por parte de la Europa colonialista, esto es, a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. Entonces, al fondo del énfasis en la experiencia se encuentra la visión dicotómica

<sup>5</sup> Véase R. H. Sharf, “Experience”, pp. 94-116.

<sup>6</sup> Así, por ejemplo, en la teología romántica de Schleiermacher y su concepto de *Gefühl* (“sentimiento”). Véase *Über die Religion*, en especial la lección segunda. W. Proudfoot ha identificado los orígenes del experiencialismo (y entonces podemos añadir de la noción de misticismo) precisamente en el planteamiento de Schleiermacher (véase *Religious Experience*, pp. 9-14).

<sup>7</sup> Esencialismo o perenialismo religioso, como también se le conoce. Piénsese en la obra de R. Otto, W. James, E. Underhill, J. Campbell o M. Eliade, y posteriormente de W. T. Stace y R. Forman.

que aún colorea nuestro entendimiento de las religiones nacidas en suelo indio: por un lado el repudio automático, por el otro la fascinación mistificadora. Más aún, como mencioné, sigue albergándose la idea de que el primer mal (el rechazo racionalista) puede curarse con la medicina de la India espiritual. Aplicado a la religión india, el experiencialismo religioso tiene entonces sus fundamentos en la agenda romántica, notablemente en la fascinación por ese origen prístino y, al mismo tiempo, exótico que resiste el avance del racionalismo, sirviendo de ese modo como punto de referencia para condenar la decadencia de los tiempos y la pérdida de fe. La India que abrió este nuevo frente para el discurso experiencialista es, pues, la India mítica de Novalis, Görres y Creuzer; la India eterna de Friedrich Schlegel (antes de su conversión al catolicismo) y el orientalista Majer; la India espiritual de Schelling y Schopenhauer, e incluso indirectamente, en la crítica sin fundamentos, la India de Hegel, dividida entre los extremos de la metafísica más abstracta y el sensualismo más burdo.<sup>8</sup>

Los orígenes de otra categoría cuestionable, la de “filosofía india”, se remontan precisamente a este fenómeno de “espiritualización” inspirado en el experiencialismo romántico y más tarde, a finales del siglo XIX, abrazado y sistematizado por la propia élite intelectual del hinduismo.<sup>9</sup> Que la India posea una filosofía es una apuesta inter-

<sup>8</sup> Sobre este tema pueden consultarse W. Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, caps. 5-6; P. Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*; H. Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*; R. Gérard, *L'orient et la pensée romantique allemande*, y A. L. Wilson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*.

<sup>9</sup> A través del llamado movimiento neohinduista representado por figuras como Rammohan Roy (1772-1833), Aurobindo (1872-1950), A. K. Coomaraswamy (1877-1947), Surendranath Dasgupta (1887-1952) y Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975). En dicho movimiento se encuentran por lo demás las semillas del importante papel que el discurso de inspiración hinduista ha desempeñado para el esoterismo contemporáneo, desde los esfuerzos misioneros de Ramakrishna y Vivekananda hasta las estrategias menos convencionales pero igualmente exitosas, sobre todo en términos económicos, de gurús como Osho.

pretativa que encierra una dicotomía y que en última instancia supone exclusión. La categoría ciertamente le da prestigio a la tradición india y sirve como vehículo para establecer un diálogo con su homóloga europea. Sin embargo, representa al mismo tiempo una forma de establecer una diferencia insalvable y, más allá, un modo de señalar la inferioridad del espejo al que inicialmente se recurrió en busca de identidad. La ley de la oferta y la demanda parece jugar su parte. Así, se proclama que en la India la filosofía ofrece lo que en otras partes no: es una ciencia experimental, visionaria y mística que se preocupa por resolver los dilemas vitales de la existencia humana. Dentro y fuera de la academia, la recepción de la tradición tántrica y la obra de Abhinavagupta tampoco han escapado a la tentación de hacer de la investigación rigurosa un medio en pos de un fin espiritual.<sup>10</sup>

Desde esta óptica, insistir en la experiencia como criterio último para determinar el valor de la literatura religiosa sánscrita no es sólo una decisión metodológica o interpretativa, sino además una que arrastra consigo consecuencias importantes, casi siempre ignoradas por sus proponentes. Como veremos líneas abajo, el riesgo es mayúsculo cuando lo que está en juego es el arte de desdecir. De entrada, adherirse a la categoría de misticismo como criterio último supone necesariamente un tratamiento selectivo de las fuentes, suprimiendo todo aquello que parezca mostrar interés en la posibilidad de un conocimiento construido sobre bases racionales. Significa además, en casi todos los casos, simplificar la riqueza y complejidad de esas fuentes y sus autores, por ejemplo minimizando la relevancia de la práctica ritual, pasando por alto el contexto escolástico en el que muchas de esas doctrinas cobraron vida, o prestando muy poca atención a los elementos estilísticos. La actividad intelectual, ritual o literaria queda entonces eclipsada por el máximo valor que se le atribuye a los relatos autobiográficos y visionarios. En el caso de

<sup>10</sup> De nuevo, al respecto puede consultarse el trabajo de H. B. Urban, "The Extreme Orient...".

Abhinavagupta, por ejemplo, tales testimonios son prácticamente inexistentes y no siempre se observa la necesidad de legitimar el discurso por medio de una experiencia directa. Más allá de esto, insistir en una lectura de su obra conforme a una jerarquía que subordina el pensamiento a la experiencia significa ahí mismo desestimar sus logros como exegeta formado en la gran tradición escolástica sánscrita, es decir, significa necesariamente no sólo sacrificar buena parte del texto abhinavaguptiano en la letra, sino además en su contexto, por ejemplo en relación con sus interlocutores.

Por otra parte, el camino de la experiencia también acaba por restarle importancia al hecho de que en la India antigua a menudo la noción de verdad, antes que ser de índole privada o producto de una intuición, tiene un carácter apologético, esto es, descansa en el valor superlativo de la tradición y no tanto en una conquista personal. Paradójicamente, el experiencialismo tiende a representar, de manera inadecuada, la idea de ortodoxia como algo absoluto, infalible y exento de cualquier tipo de análisis, debate o crítica.

En suma, ante la inevitable necesidad de trazar un paralelo con categorías no indias, esto es, ante el inevitable elemento comparatista y de traducción que supone cualquier estudio sobre India, este libro asume que los textos estudiados están más cerca del ámbito de una teología mística que del de un misticismo, de modo que la experiencia (si se insiste en darle un lugar o hablar de ella) está implícita en la doctrina y no tanto descrita u oculta por ella. Partimos entonces de que aquello que tenemos ante nosotros son interpretaciones imbuidas de un fuerte sentido ritual que son significativas por sí mismas.

La propuesta de este libro consiste, pues, en acercarnos a nuestro objeto de estudio sin presuponer la realidad, experiencial o psicológicamente, de lo que encontramos en los textos, y sólo en un momento posterior preguntarnos si hay algo que podamos llamar místico o si tal pregunta tiene alguna relevancia. Al proceder de este modo no descubrimos ningún hilo negro, simplemente nos exigimos mayor

rigor: nos conducimos de un modo más ortodoxo, donde lo novedoso consiste apenas en recuperar algo antiguo, el sentido original de la mística como un evento litúrgico y textual. Tal recato metodológico puede verse entonces, al menos indirectamente, como un esfuerzo con miras a corregir la tendencia al esquematismo; un esfuerzo, pues, para ir más allá de las referencias consabidas y la imagen estereotipada de India.

No es, desde luego, un camino sencillo de seguir, pues constantemente uno se ve tentado a resolver las dificultades del texto haciendo alusión a una experiencia. Como señala Michael Sells, la necesidad de insertar un referente positivo contradice directamente la naturaleza de la escritura apofática, la cual supone, entre otras cosas, un rechazo permanente a la dimensión reificadora del lenguaje, sea en la forma de un objeto experiencial o conceptual.<sup>11</sup> Desde luego, se puede intentar resolver el dilema hablando de una experiencia sin contenido o de una experiencia de la no experiencia. Abordar tal posibilidad está, sin embargo, fuera del alcance de este libro. Nuestro propósito es más modesto. Ofrece apenas una perspectiva diferente del supuesto misticismo de Abhinavagupta a partir del más místico de sus conceptos, *anuttara*, con la idea de que dicho ejercicio pueda servir como modelo para futuras investigaciones sobre las tradiciones religiosas indias, en particular en lo que concierne al uso de la negación, entendida como un poderoso recurso lingüístico para dar cuenta de la realidad última.

Así, no partimos de la premisa que opone las leyes y principios del razonamiento lógico a las certezas de la experiencia religiosa. Nuestro horizonte es más bien el del trabajo de la razón, en particular el de la razón teológica y hermenéutica una vez que ésta acumula la fuerza, la madurez y la humildad necesarias, así como la solvencia de recursos, para dirigir sus empeños contra sí misma en su búsqueda de lo divino. Para comprender este esfuerzo paradójico, insisto, es

<sup>11</sup> M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, pp. 4-16.

necesario renunciar a la imagen romántica de India, renunciar entonces al deseo de ver confirmado en el otro un ideario personal; también el deseo de justificar en el otro el desdén por lo propio. Es una petición extraña porque no se funda en la promesa de alcanzar, al otro lado de nuestro recorrido, una India racional o lógica. Por el contrario, nos internamos en un universo de densidades profundamente místicas, pero es justo ahí y con más urgencia que vale nuestra petición: antes que aspirar a resolver las coordenadas de ese universo con base en criterios experiencialistas, nos interesa saber cómo funciona y cuáles son los factores, dentro de la propia tradición india, que le dan legitimidad y significado. Esta promesa mínima nos compromete a retornar sobre nuestros primeros pasos a fin de evaluar su alcance.<sup>12</sup>

#### ANUTTARA Y LA PREMISA EXPERIENCIALISTA

Por definición, las tradiciones esotéricas poseen zonas impenetrables y, en esa medida, sumamente difíciles de interpretar. Sería injusto entonces condenar sin más el esfuerzo de tal o cual autor por comprender y hacer accesibles las enseñanzas de un texto esotérico. Esa faena, con todas sus dificultades y posibles desviaciones, no es asunto exclusivo del análisis académico. Se trata en realidad de un rasgo inherente a la propia transmisión textual de las tradiciones esotéricas a lo largo de los siglos. En efecto, dicha transmisión ha dependido históricamente del criterio de escribas e intérpretes, quienes, al igual que el especialista, el editor o el simple lector contemporáneo, no vieron perjuicio alguno en “enmendar” el texto original con el fin de hacerlo comprensible, depurándolo de cualquier ambigüedad o contradicción. No es extraño, entonces, que algo similar haya sucedido con la recepción contemporánea de la obra de Abhinavagupta, en especial su discurso sobre *anuttara*.

<sup>12</sup> En las secciones que cierran los capítulos 7 y 8.

Así, en uno de los pocos trabajos que ha intentado abordar temáticamente el supuesto misticismo de Abhinavagupta, Bettina Bäumer, con base sobre todo en las nociones correlativas de *anutta-  
ra* y *anupāya*, arguye que en última instancia la obra de Abhinavagupta gira alrededor de una “experiencia suprema” (*höchsten Erfahrung*),<sup>13</sup> la cual acaece en los márgenes de cualquier definición, por lo demás volviendo imprescindible el uso de “conceptos negativos”. Es justo cuando Bäumer pasa a considerar en detalle tales “conceptos negativos” que queda expuesto el abismo que separa el análisis textual de la primacía acrítica concedida a la noción de experiencia. *Anuttara* indica algo en el ámbito del lenguaje que en realidad está más allá de todo lenguaje: nos remite a una “esencia pura” (*reine Essenz*) que sólo puede aprehenderse en el encuentro directo, cara a cara, con lo divino.<sup>14</sup> Hacia el final de su artículo, Bäumer retorna a las razones que pudieron haber motivado a Abhinavagupta a hablar de una realización que se niega a ser determinada en términos positivos. Ahí, pese a que se reconoce que en juego está una subversión radical de todas las jerarquías conceptuales, subversión acompañada de un profundo sentido de aporía, al mismo tiempo es tangible la desazón que provoca tan radical planteamiento. Y la única forma de aliviar la desazón o, lo que es lo mismo, de devolverle cordura al texto abhinavaguptiano, es hablando, aun si lo dicho no necesariamente se desprende del texto mismo. Así, Bäumer “explica” el profundo sentido de indeterminación que genera a su paso el discurso negativo de Abhinavagupta. Para descifrar el enigma sólo basta suponer que “detrás” del texto yace una experiencia final (mística) de unión con cierto “Espíritu indiviso” (*ungeteilte Geist*).<sup>15</sup> De esta guisa, como consecuencia de la obligación gratuita

<sup>13</sup> La expresión con la que Bäumer se suma a la perspectiva experiencialista desde el título mismo de su artículo, “Die unvermitteltheit der höchsten Erfahrung bei Abhinavagupta”.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 79.

<sup>15</sup> *Id.*

(¿académica?, ¿personalísima?) de parafrasear en términos positivos lo que en el texto abhinavaguptiano permanece indefinido, Bäum er acaba por traicionar el texto llenando con un referente el vacío que a su paso deja el arte de desdecir y, en última instancia, reinscribiendo lo divino dentro de la lógica, más sana y menos anárquica, de lo decible.<sup>16</sup> El misticismo y la existencia real del *summum bonum* que dicha categoría reclama son, desde esta óptica, una forma de domesticación del arte de desdecir, una forma de exorcizar el dinamismo desestabilizador de la exégesis negativa.

La misma tendencia se refleja en el tratamiento que en general ha recibido la palabra *anuttara*, gramaticalmente un compuesto exocéntrico (*bahuvrīhi*) que niega (*an-*) la existencia de cualquier realidad por encima (*uttara*) del objeto así calificado. Así, se ha interpretado unánimemente la palabra como una forma un tanto rebuscada para expresar no más que un superlativo: lo supremo (*uttama*). De acuerdo con esta lectura, el prefijo negativo tiene apenas una función retórica para designar, en última instancia, una realidad esencialmente positiva. La decisión, también unánime, de emplear mayúsculas para traducir *anuttara* (una convención, debe recordarse, inexistente en sánscrito) no hace sino confirmar este entendimiento.<sup>17</sup>

Con esto, desde luego, no queremos decir que sea incorrecto atribuirle un valor superlativo a la palabra *anuttara*. Como Franklin Edgerton observó hace tiempo, siguiendo la acotación de Charles Lanman en su famoso *Sanskrit Reader*, el comparativo *an-uttara* “es

<sup>16</sup> De nuevo, al respecto véase M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, pp. 4-16.

<sup>17</sup> Por ejemplo: l’Ineffable, l’Insurpassable (Silburn); le Transcendant (Padoux); das Unübertreffliche (Bäum er); the Ultimate, the Supreme (Muller-Ortega); il Senza Superiore (Gnoli). A esta lista habría que agregar el reciente diccionario sobre terminología tántrica, en cuyas páginas se reproducen únicamente sinónimos con un valor positivo, y se repite por lo demás el uso de las mayúsculas (H. Brunner *et al.*, *Tāntrikābhidhānakośa*, vol.1, p. 121). Sobre las implicaciones que tiene el uso de mayúsculas al hablar de la deidad en el contexto de la escritura apofática, véase M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, p. 10, así como sus “Comments”, en M. Idel y B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith*, pp. 167-168.

lógicamente un superlativo [...] Fue a partir de su significado ('sin superior', es decir, 'lo más alto, lo supremo, lo mejor'), que *an-uttara* llegó a considerarse un superlativo. Fue así que en sánscrito, por analogía con otros superlativos, en especial *uttama*, el sufijo de comparativo (*tara*) acabó sustituyendo al de superlativo (*tama*)".<sup>18</sup>

Hasta aquí no parece haber ningún problema. Como veremos, en realidad el asunto es más complejo, sobre todo a la luz del uso apofático que Abhinavagupta le dará a la palabra, al grado de optar por ésta y ninguna otra para designar la naturaleza absoluta, no-dual, de la divinidad. Por el momento, sin embargo, me gustaría notar que incluso los especialistas que han evitado por completo hablar de misticismo y, antes bien, han abordado la obra de Abhinavagupta como un sistema racionalmente coherente, suelen terminar también dando la razón al experiencialista. Por ejemplo, en su estudio sobre la noción de "reconocimiento" (*pratyabhijñā*) en Abhinavagupta, David Lawrence coloca los aspectos que otros identifican como el núcleo de su misticismo bajo la rúbrica general de "negaciones de metodología".<sup>19</sup> Empero, dar cuenta de esta dimensión, que, como observa Lawrence, conlleva una negación radical de toda "discursividad e intencionalidad",<sup>20</sup> es al mismo tiempo dejar asentado que es poco o nada lo que nos ofrece para entender el pensamiento de Abhinavagupta. De hecho, en sentido estricto, la negación no posee ningún valor discursivo. Este último está reservado a la búsqueda de inteligibilidad universal conforme al protocolo de la lógica india y en el contexto del ritualismo tántrico, respectivamente las teologías "racional" y "práctica" de Abhinavagupta. Sin un sitio en ninguna de estas dos esferas, la negación es apenas una forma de "afirmación

<sup>18</sup> F. Edgerton, "Anuttama and anuttara, 'unexcelled, supreme'", p. 36. La nota de Lanman es como sigue: "Anuttama, a. most highest; best, most excellent; supreme. (lit. 'most best', formal superlative to anuttara, which is itself logically a superlative)" (*A Sanskrit Reader*, p. 116).

<sup>19</sup> D. P. Lawrence, *Rediscovering God with Transcendental Argument*, pp. 44-48.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 45.

intuitiva” que busca “darle un sentido epistemológico a su objeto”, a saber, la trascendencia inefable de la divinidad, a la vez que se proclama la inutilidad de cualquier otra herramienta epistemológica (*pramāṇa*) en relación con dicho objeto.<sup>21</sup>

Así, el análisis de Lawrence desprecia la experiencia por las mismas razones que justifican su preeminencia en el tratamiento simpatético de Bäumér: para ambos tiene que ver con algo más allá del texto, por lo tanto, algo no susceptible de análisis crítico. Ya sea para subrayar o dispensar su valor, como una estrategia conservadora contra el racionalismo o bien como una forma de depurar el análisis de toda mistificación, lo que estas dos interpretaciones tienen en común es que ambas sitúan el elemento apofático en el ámbito de la experiencia religiosa, sin ofrecer más detalles sobre tal decisión. En ambos casos, el análisis termina tan pronto como el discurso sistemático de Abhinavagupta se torna en un ejercicio de deconstrucción que desafía todas las categorías. El problema entonces permanece: ¿estamos autorizados a identificar no dualismo con misticismo, misticismo con experiencia? ¿Puede, en el otro extremo, el discurso paradójico y negativo constituir, en sí mismo, *a su modo*, un tipo de discurso teológico, más allá e independientemente, sea a favor o en contra, del énfasis en la noción de experiencia?

Escrito hace más de tres décadas, el artículo de Harvey Alper sobre la noción de ubicuidad en el pensamiento de Abhinavagupta contiene algunas claves que nos ayudan a redondear nuestros señalamientos aquí. Así, reconociendo las connotaciones poderosamente subversivas de la negación en Abhinavagupta, hacia el final de su artículo Alper se pregunta cuál puede ser el objetivo no enunciado de un sistema aparentemente condenado a negarse a sí mismo, y más aún, si a fin de cuentas puede hablarse de tal sistema.<sup>22</sup> Estas

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 47. El argumento completo aparece en las pp. 48-58.

<sup>22</sup> H. P. Alper, “Siva and the Ubiquity of Consciousness: the Spaciousness of an Artful Yogi”, p. 383.

dudas sugieren un escenario similar al que se desprende de las reflexiones de Bäumer y Lawrence. A diferencia de éstos, sin embargo, Alper le da a la negación la oportunidad de revelar su sentido *dentro* de la *dynamis* misma del discurso teológico abhinavaguptiano. Esta decisión metodológica le permite reconocer que la negación es intrínseca al discurso teológico, una teología entonces no tanto preocupada por “determinar un objeto especial de conocimiento” como por abrazar “las contradicciones sin esperar a cambio una reconciliación”.<sup>23</sup> Curiosamente, las insinuaciones de Alper no sólo han pasado desapercibidas entre los especialistas; en buena medida siguen siendo atípicas.

De vuelta a las contradicciones que la propia palabra *anuttara* entraña, en esta investigación se parte entonces, con base en argumentos filológicos, de que nada nos permite tomarla como sinónimo de lo supremo únicamente, menos todavía traducirla como el “Absoluto” o lo “Trascendente”, términos que invariablemente pierden de vista la tensión intrínseca a las características morfológicas de la palabra. Con el fin de no traicionar esa tensión, así como sus posibles implicaciones, necesitamos proceder de un modo distinto: internarnos en la lógica aporética del texto abhinavaguptiano y, una vez ahí, ver qué sucede. De entrada este “método” alternativo consiste en resistir la necesidad de “solucionar” lo que a primera vista nos parezca ambiguo o simplemente absurdo.<sup>24</sup> Esta resistencia metodológica presupone entonces consentimiento para permitir que las palabras de Abhinavagupta digan lo que desean (des-) decir, no al margen, sino al interior de los horizontes litúrgico, simbólico, doctrinal y literario en los que se inscribe y cobra sentido su pensamiento.

<sup>23</sup> *Ib.*, pp. 382-383. Para subrayar el carácter distintivo de este tipo de teología, Alper se aventura a acuñar dos categorías: *over-theology* y *tidal-theology*.

<sup>24</sup> En este contexto viene bien recordar el famoso *dictum* del pastor protestante Johann Albrecht Bengel (1687-1752): *proclivi scriptioni praestat ardua*, de modo que ante dos posibles lecturas en un texto antiguo debe preferirse siempre la más difícil.

Llegamos así al final de estas consideraciones teóricas y metodológicas. Su validez descansa, desde luego, en su fuerza acumulativa, es decir, en una visión que integre las múltiples aristas hasta aquí expuestas, comenzando con las reflexiones sobre la no-dualidad y el arte de desdecir en cuanto tal. El lector sabrá disculpar tan fastidiosa demora en virtud de los muchos prejuicios que a la fecha pesan sobre las religiones indias, no sólo entre en sus detractores sino también, ahora podemos decirlo, entre sus defensores. Para justificar la necesidad de una asepsia tan extrema, lo que tenemos que hacer a continuación es fundar nuestras premisas teóricas en los textos mismos. Por principio, eso significa dotar de un horizonte genealógico a un tratamiento que hasta aquí no pasa de ser meramente conceptual. Tal recorrido será primero general (identificando algunos casos representativos del uso de la negación para pensar lo absoluto en India); luego, se centrará en los elementos que permitieron el desarrollo de un discurso propiamente apofático, el de Abhinavagupta (dando cuenta de una tendencia dentro de la tradición tántrica).

SEGUNDA PARTE  
GENEALOGÍA



*parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣāḥ*

En efecto, al parecer los dioses aman lo secreto  
y detestan lo evidente.

*Śatapathabrāhmaṇa* 6.1.1.2; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.2.2



## BREVE GENEALOGÍA DEL ARTE DE DESDECIR EN INDIA ANTIGUA

### OBSERVACIONES PRELIMINARES

En India, la búsqueda especulativa de unidad y simplicidad es tan antigua como seductora. Es el *leitmotiv* de las Upaniṣads y su muy singular recreación litúrgica del universo en busca de conexiones secretas. En el primer capítulo establecí algunos principios detrás de esa búsqueda. Por un lado, la trascendencia vertical de lo perfecto y puro; por el otro, una necesidad de integración que recoge sobre sí la totalidad. Este par de premisas y, más exactamente, la tensión que se deriva de su respectiva importancia, crearon las condiciones para convertir la negación en un recurso ejemplar.

Esa predilección se manifiesta incluso en el nivel lingüístico más elemental a través de una inusitada frecuencia de fórmulas negativas. En este contexto, L. Renou observó: “La importancia de la negación, rasgo distintivo de la lengua sánscrita en todas las fases de su desarrollo, se remonta a los mantras védicos”, de tal modo que “no puede subestimarse su impacto [...] para el desarrollo del pensamiento indio”.<sup>1</sup>

Al respecto, destaca el extendido uso del prefijo negativo (*a/an-*) añadido a formas nominales, en lo que constituye casi una categoría

<sup>1</sup> L. Renou, “Sur certains emplois d’a(n)° priv. en Sanskrit, et notamment dans le *Rgveda*”, pp. 1 y 18.

gramatical *per se*,<sup>2</sup> de la que se derivó toda una teoría sánscrita sobre la negación, ya sea en el ámbito puramente lingüístico<sup>3</sup> o en el propiamente filosófico a través de nociones como *apoha* o *abhāva*, ambas con una enorme repercusión en el discurso epistemológico y metafísico.

Jan Gonda abordó el mismo asunto en un estudio publicado casi al mismo tiempo que el de Renou. Ahí apunta que no se trata únicamente de una riqueza cuantitativa; más intrigante es el hecho de que se prefieran formas negativas incluso ahí donde fácilmente podrían usarse fórmulas positivas. En suma, se trata en realidad de un fenómeno “cultural” fundado en ciertas prácticas retóricas.<sup>4</sup> No es lo mismo decir “eternidad” que “inmortalidad” (*amṛta*), “paz” que “no violencia” (*ahiṃsā*), “uno” que “no dos” (*advaita*). Desde luego son muchas las variantes de dicho fenómeno (desde la lítote o atenuación hasta la antítesis y la paradoja) y en cada caso las implicaciones son profundas. Para apreciar mejor el significado y el desarrollo de algunas de estas expresiones en torno al extendido fenómeno de la negación en India antigua, verdadero caldo de cultivo del arte de desdecir, propongo una división en tres grandes momentos.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 17.

<sup>3</sup> A través de un análisis, sobre todo de orden semántico, de la propia partícula negativa (*nañ*). Al respecto, gramáticos como Patañjali (siglo II a.e.c.) y los pensadores de la escuela Mīmāṃsā propusieron dos tipos de negación, dependiendo de si se trata de una “prohibición” (*prasajyapraṭiṣedha*) o de una “exclusión” (*paryudāsa*). Al recaer sobre la acción (un verbo), la primera niega un predicado completo y en tanto tal carece de implicaciones positivas; en cambio, la segunda niega una forma nominal en un compuesto y posee una implicación positiva, pues presupone la afirmación de un objeto alternativo (el ejemplo clásico es *a-brāhmaṇa* para designar a un miembro de cualquier casta *excepto* la brahmánica). Sobre el tema véase, entre otros, L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, vol. 2, pp. 10-11, 27, 38; K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, pp. 227, 253; F. Staal, “Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study”, pp. 52-71.

<sup>4</sup> J. Gonda, “Why are Ahiṃsā and Similar Concepts often expressed in a Negative Form?”, p. 101.

El primero, el más antiguo, antes de la era común, corresponde a lo que podríamos llamar un uso presistemático de la negación, acaecido al interior de una atmósfera intelectual caracterizada por preocupaciones soteriológicas. Ese primer momento es tangible en las intuiciones de las Upaniṣads; en la primera metafísica jaina, tal como ésta fue articulada en textos como el *Sūtrakṛtāṅga* o el *Vyākhyāprajñapti* (también conocido como *Bhagavatsūtra*);<sup>5</sup> en el budismo temprano, el del canon pāli y la literatura Prajñāpāramitā con su sutil gusto por las paradojas, y, finalmente, en las diversas doctrinas cosmológicas y en el incipiente teísmo de los Purāṇas y las épicas, sobre todo en el *Mahābhārata*.

El segundo momento corresponde a lo que podríamos considerar un periodo de transición. Está representado por las especulaciones de la influyente escuela Sāṅkhya, en especial en su versión clásica, fechada en los primeros siglos de la era común y más tarde puesta por escrito por Īśvarakṛṣṇa, el autor de la *Sāṅkhyakārikā* (ca. siglos IV-V e.c.). Como veremos, aunque contiene atisbos hacia un auténtico arte de desdecir, el uso de la negación en el Sāṅkhya posee una función más bien necesaria, condicionada por las aporías de un sistema anclado en una reacia metafísica.

En un tercer momento, a partir de los siglos III-IV e.c. y gracias al desarrollo en India de la lógica como disciplina formal, sobre todo en el seno de las tradiciones Nyāya y budista, la negación pasó a ser un tema que los proponentes de las diversas corrientes de pensamiento creyeron era necesario debatir filosóficamente. En particular, la aporía comenzó a concebirse como un método discursivo propiamente, lo que dio pie a las primeras expresiones maduras de lo que en este libro llamo el arte de desdecir. Este uso más sistemático o formal de la negación lo encontramos sobre todo en el budismo Mahāyāna y en

<sup>5</sup> Respectivamente el segundo y el quinto de los 12 *aṅgas*, “miembros” o “extensiones”, del primer canon jaina. Sobre el antiguo canon jaina en general, véase P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, pp. 42-88.

las diversas escuelas agrupadas bajo la categoría de Vedānta, notablemente en su variante no-dual (*advaita*). Aunque tal vez de un modo menos explícito, parece asimismo ser la conclusión a la que conducen ciertas enseñanzas de la escuela Mīmāṃsā, así como la doctrina jaina contra el unilateralismo (*anekāntavāda*). Finalmente, con el florecimiento de la tradición tántrica y su entrada al debate filosófico riguroso, nuevas expresiones maduras del arte de desdecir verían la luz.

Ahora bien, este entorno, aparentemente fértil o favorable, no quiere decir que el discurso negativo haya gozado siempre de aceptación. Varios testimonios indican que la negación, así como el intento de otorgarle un valor filosófico o existencial a lo inefable, esto es, sea como fórmula discursiva o como una realidad, fueron ferozmente atacados por los pensadores de las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika. Como es bien sabido, el ideario racionalista de este par de escuelas descansa en las siguientes dos proposiciones básicas: si algo existe, entonces, por principio, es cognoscible, y si algo puede conocerse entonces también es posible ponerlo en palabras. La verdad pertenece al ámbito del lenguaje, está sustentada en herramientas lógicas, principalmente la inferencia ( *anumāna*), y se establece en el contexto del debate riguroso y edificante (*vāda*).

Así las cosas, el discurso negativo ha de rechazarse enérgicamente, pues postula verdades que salen del ámbito del lenguaje o, peor todavía, se abstiene de defender verdad alguna; además, desdeña los logros del pensar lógico y, yendo más allá, cuestiona la eficacia de la razón. Por si esto fuera poco, contamina el diálogo con actitudes provocadoras, sarcasmo y sofisterías. Este rechazo significó desde la época del *Nyāyasūtra* (ca. siglo II) la tipificación del discurso negativo bajo el título despectivo de *vitaṇḍā*, práctica argumentativa ociosa que sólo busca causar daño o desacreditar el genuino esfuerzo intelectual sin afirmar nada a cambio.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Nyāyasūtra* 1.2.3: “Se llama *vitaṇḍā* al uso de sofismas con el fin tan sólo de

Sin embargo, no puede dejar de reconocerse que indirectamente muchas de estas objeciones sirvieron de acicate para hacer más profundo y mejor articulado el arte de desdecir, a menudo partiendo de ciertos consensos. Entre esos consensos destaca el hecho de que, a partir de cierto momento, la negación llegó a percibirse como un ejercicio genuinamente racional, con el que se buscó poner en entredicho la determinación lógica (y en última instancia metafísica) de la realidad fenoménica y divina, ya no a partir de recursos opuestos a la razón (interioristas, esotéricos, etc.), sino a la luz de racionalidades alternativas (por ejemplo, la ritual o la hermenéutica). Estas variables quizá puedan englobarse bajo una racionalidad escéptica. Después de todo, entendida como estrategia especulativa que desconfía de los restringidos criterios de legitimidad establecidos por la tradición lógica, la negación casi siempre se nutre de alguna dosis de escepticismo.

Entonces, más allá del optimismo positivista de la escuela Nyāya, encontramos que el escepticismo es una actitud muy arraigada en India, por igual entre hinduistas, budistas y jainas, y que conforma de hecho, a través del discurso negativo, un sólido fundamento para explorar continuamente los límites de la razón y el lenguaje.

Con el fin de darle un contenido histórico y textual a las premisas desarrolladas en la primera parte del libro, sentando por lo demás una base que nos permita abordar con más elementos la tradición tántrica y a Abhinavagupta, ofrezco en este capítulo una breve revisión del arte de desdecir a través de cuatro casos representativos cuyo orden de presentación se atiene a la mínima cronología ternaria

---

atacar al adversario [sin proponer nada]” (*sa [jalpa] pratipakṣasthāpanāhīno vitaṇḍā*). Aparentemente, la palabra se deriva de la raíz *taḍ-*, “golpear”, “agredir”, lo que sugiere entonces una forma primaria, burda, de discurso. Sobre *vitaṇḍā* y en general sobre las objeciones de la escuela Nyāya al discurso negativo, véase B. K. Matilal, “Mysticism and Ineffability: Some Issues on Logic and Language”; también de Matilal, *The Logical Illumination of Indian Mysticism*. Sobre el mismo tema, en español, véase el estudio de J. Arnau, *Arte de probar*.

arriba sugerida: periodo presistemático, de transición y sistemático, que corresponden en este caso a las intuiciones de las Upaniṣads, a la antigua metafísica del Sāṅkhya y a las sofisticadas teorías de budistas y jainas. Finalmente, en la última sección del capítulo, trataré de precisar las coordenadas genealógicas del discurso apofático al interior de la propia tradición tántrica.

Al concluir nuestro recorrido deberá ser mucho más claro a qué me refiero con desdecir y más sencillo reconocer la centralidad de este arte para el desarrollo de las religiones y las filosofías indias. Entonces sólo nos restará el trabajo fino de ilustrar esa importancia con razones filológicas mediante el análisis minucioso de un caso ejemplar: Abhinavagupta. Tal es el objeto de los capítulos sexto al octavo.

#### ATISBOS NEGATIVOS EN LAS UPANIṢADS

Las Upaniṣads introducen al dominio especulativo las grandes preocupaciones de la cosmovisión védica y su búsqueda ritual de asociaciones que nos devuelvan el diagrama completo de la creación, la ruta que une los planos divino, humano y natural. Así, atribulados por dudas genuinas, a veces en el contexto de tensos debates o en una atmósfera de verdadera apertura intelectual, los sabios de este periodo se preguntaron con insistencia sobre la naturaleza última de la creación, sobre su “morada y fundamento”, la “urdimbre que entreteje este mundo y el próximo, y todas las criaturas”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Respectivamente *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.1.2: *āyatanam pratiṣṭhām*, y 3.7.1: *sūtraṃ yenāyaṃ ca lokaḥ paraś ca lokaḥ sarvāṇi ca bhūtāni sandṛbhdhāni bhavanti*. La propia *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (3.1-9), quizá el más antiguo de estos documentos, registra un famoso “certamen” (*brahmodya*) al que han sido convocados los más grandes pensadores de la época a fin de debatir sobre el absoluto o *brahman*. Por su parte, las dudas con las que abren tres Upaniṣads posteriores (*Muṇḍaka*, *Praśna* y *Śvetāśvatara*) son buenos ejemplos del auténtico espíritu in-

Entre otras cosas, esa búsqueda especulativa supuso una profunda redefinición semántica de dos nociones clave, *brahman* y *ātman*,<sup>8</sup> lo que dio pie a una “intensa trama de posibilidades rechazadas, paradojas, propuestas inconclusas, alusiones esotéricas y conflictos entre sacerdotes, renunciantes, neófitos y príncipes”.<sup>9</sup> Si bien algunos textos exploran diversas vías para explicar este par de realidades, así como su identidad final, a partir de sus diversas manifestaciones en el mundo natural (*brahman/ātman* es la respiración, el espacio, el alimento, el fuego, etc.), otros pasajes prefieren rechazar de manera tajante tal alternativa, y se inclinan en cambio por una vía negativa, según la cual la verdad última “no puede describirse”, es “impensable, inefable”.<sup>10</sup>

Esta tendencia condujo a un discurso cada vez más abstracto para describir ambos principios, en particular, *brahman*, ahora llamado simplemente “uno” (*ekam*) o “eso” (*tat*). En la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* encontramos quizá la articulación más sofisticada de estos atisbos negativos. Así, un célebre maestro llamado Yājñavalkya, presumiblemente el más sabio de los participantes convocados a cierto debate, es interrogado por varios interlocutores, entre ellos una mujer (Gārgī), en torno al significado más profundo de un conjunto de correspondencias. Si bien la discusión está enmarcada por una preocupación de

---

quisitivo de la época. La *Śvetāśvatara* (1.1) va incluso más lejos al mostrar cuán controversiales y abiertos a diversas interpretaciones eran por entonces los temas de debate: “¿Tiene *brahman* una causa? ¿Para qué venimos al mundo? ¿Cómo es que estamos vivos? ¿Sobre qué fundamento residimos?” (*kiñ kāraṇam brahma kutaḥ sma jātā jīvāma kena kva ca sampratiṣṭhāḥ*).

<sup>8</sup> Así, *brahman*, el nombre dado a cierto tipo de invocaciones y, posteriormente, al poder mismo de la palabra ritual, pasaría a ser el nombre que designa la esencia del cosmos en cuanto tal. Por su parte, el significado original de *ātman* como hálito vital, aparentemente de la raíz verbal *an-* (“respirar”), experimentaría una transformación similar hasta denotar naturaleza o esencia interior, el sí mismo.

<sup>9</sup> O. Figueroa, *Pensamiento y experiencia mística en la India*, p. 77.

<sup>10</sup> Respectivamente *Kaṭhcopaniṣad* 5.14: *anirdeśyam*, y *Māṇḍūkyaopaniṣad* 7: *acintyam avyapadeśyam*.

carácter ritual, se espera sin embargo que Yājñavalkya ofrezca respuestas fundadas en principios internos de causalidad. Finalmente, cuestionado sobre el ser absoluto, Yājñavalkya se ve en serios apuros. Si “explica en términos positivos lo que es *brahman* se vendrá abajo su afirmación previa sobre la inefabilidad del ser, y si no responde se le achacará falta de entendimiento. Yājñavalkya soluciona el dilema proclamando que *brahman* es *ni esto ni aquello*”.<sup>11</sup>

En otros casos, la negación se despliega en una relación de igualdad al lado de modelos discursivos como la analogía. A menudo esta rudimentaria dialéctica de afirmaciones y negaciones comienza describiendo el absoluto según alguna de sus manifestaciones para luego, mediante un proceso gradual de exclusión, identificarse con realidades cada vez más abstractas y sutiles.

La disparidad con la que se suceden todas estas posibilidades interpretativas sugiere entonces que, en última instancia, junto a la certeza reiterada de atribuirle a la pareja *ātman/brahman* un valor supremo, las Upaniṣads mantienen serias reservas cuando se trata de determinar el sentido de ambas nociones de una manera más precisa o conceptual. La densa nube que nos priva de descubrir la verdad, haciéndonos deambular de un lado a otro sin hallar el gran tesoro, el mundo de *brahman*,<sup>12</sup> no parece entonces, tras muchas cavilaciones y rodeos especulativos, ceder ante la luz clara y distinta de un horizonte en descampado. En medio de los esfuerzos más sesudos de camino a lo inefable, en el corazón del optimismo que irradia la narrativa inmanentista o analógica, se asoma continuamente cierta tensión. Las brumas persisten bajo un matiz muy particular. La tentación de recurrir a fórmulas negativas parece pues desempeñar una función más bien aporética, hacer más hondo el dilema antes que darlo por concluido.

<sup>11</sup> O. Figueroa, *Pensamiento y experiencia mística en la India*, p. 78. El pasaje referido corresponde a *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3.9.26. Véase en el mismo texto 2.3.6, 4.2.4, 4.4.22 y 4.5.15.

<sup>12</sup> Véase *Chāndogyopaniṣad* 8.3.1-3. Idea que más tarde daría lugar, en el Vedānta, a la doctrina de la ilusión cósmica o *māyā*.

La estrategia final parece consistir justamente en esto: dar constancia de que hay, en efecto, un secreto. La expectativa de averiguar más allá de cualquier equívoco qué es *brahman* se transforma una y otra vez en una respuesta jamás pronunciada, en todo caso apenas visible a través de un velo, el de la palabra poética y el gesto ritual, ambos ahora también contagiados de ese gusto por lo enigmático:

En verdad, todo esto es *brahman*, de él surge, por él se sostiene, en él se disolverá [...] Ése es mi *ātman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de cebada, o de centeno, o de mostaza, o de mijo, más pequeño que un brote de mijo. Ése es mi *ātman* dentro del corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos. Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto.<sup>13</sup>

En este sentido, el valor más alto de la negación en estos textos radica en un despropósito: presentarnos un camino que no parece llevar a ninguna parte, al menos especulativamente, y donde la densa neblina que envuelve el punto de partida nunca acaba por disiparse, lo que legitima el silencio como única salida. En suma, las intuiciones negativas de las Upaniṣads poseen un momento crucial de retracción. La modalidad más intrépida del pensar especulativo pone al descubierto los límites del pensar, y anuncia ahí mismo la necesidad de construir otro tipo de racionalidad, tarea, sin embargo, no emprendida en las propias Upaniṣads. Encontramos este movimiento en varios pasajes que subrayan que el conocimiento verdadero (necesariamente negativo) no se alcanza mediante el trabajo intelectual.<sup>14</sup> Al leer con

<sup>13</sup> *Ib.* 3.14.1-4. Reproduzco en este caso la traducción de D. de Palma.

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, el diálogo entre Uddālaka Āruṇi y su joven hijo, Śvetaketu, “hinchado de arrogancia” tras haber dominado el corpus védico (*Chāndogyopaniṣad* 6.1-16). También el encuentro entre el neófito Nārada y el sabio Sanatkumāra, quien, tras escuchar la formidabile lista de conocimientos que el joven ha acumulado, diagnostica con ejemplar laconismo: “En verdad, todo lo que has aprendido son [sólo] nombres” (*Chāndogyopaniṣad* 7.1.3: *yad vai kiñcaitad adhyagṛ̥ṣṭhā nāmaivaitat*).

cuidado esos pasajes, descubrimos que lo que las Upaniṣads quieren poner en claro es que ellas mismas no son el conocimiento último. Sin embargo, es únicamente a través de ellas que uno alcanza esa conclusión, que uno comprende que es necesario ir más allá de sus proclamações y disquisiciones hacia un sitio sin embargo sobre el que nada sabemos,<sup>15</sup> algo así como dar marcha atrás sin saber de dónde se viene, ignorando el origen.

Así, pues, quizá sin estar muy conscientes del alcance que tendrían sus planteamientos, los sabios de las Upaniṣads produjeron un cuerpo de enseñanzas que determinaría el sino de la vocación sáns-crita para pensar mediante paradojas y enigmas, colocando la verdad al margen de la verdad que puede producir la razón, sembrando la semilla de una racionalidad que antes que optar por el silencio apuesta por pensar contra sí misma: la semilla de un decir que es desdecir. Serían necesarios sin embargo algunos siglos antes de ver nacer el primer intento por sistematizar un discurso negativo que dé cuenta de la realidad suprema.

#### NEGACIÓN EN LA ESCUELA SĀṆKHYA: LA APORÍA COMO PROBLEMA

Vimos apenas cómo el esfuerzo teórico y discursivo para poner lo supremo fuera del alcance de cualquier realidad manifiesta (perceptual, mental, etc.) se remonta a la época de las primeras Upaniṣads y su famosa definición del par *brahman/ātman* como “ni esto ni aquello”. Razones profundas llevaron a esos antiguos pensadores a estimar la negación como una poderosa herramienta para cumplir con ese cometido. Aunque suele pensarse en el Vedānta no-dual como la tradición que heredó y depuró la función de la negación para hablar de la realidad última sin definirla ni determi-

<sup>15</sup> Véase O. Figueroa, *Pensamiento y experiencia mística en la India*, pp. 38-40.

narla, se trata asimismo de un rasgo fundamental de la antigua metafísica y soteriología del Sāṅkhya. Así, a partir de nociones elementales como *karma* y *saṃsāra*, ambas de una índole más bien religiosa que filosófica, los pensadores de la escuela Sāṅkhya también exploraron el sendero de la negación —decisión con una buena dosis de fatalismo, como veremos.

En general, las preocupaciones teóricas de la escuela Sāṅkhya no apuntan tanto a explicar las cosas sobre un fundamento racional. Su principal interés no es averiguar qué hace posible la realidad material (*prakṛti*), sino cómo ir más allá de las determinaciones materiales, matriz de la temporalidad enajenante y en última instancia del sufrimiento, en pos de un absoluto impersonal y sin contenido (*puruṣa*). Estas sencillas premisas fueron organizadas sistemáticamente alrededor de un irreducible dualismo. Sólo discerniendo la materia, la cual comprende tanto la actividad física como la mental, respecto del ser immaculado, inactivo y eterno, el proceso puede invertirse y la liberación, entendida significativamente como “exclusión” o “soledad” (*kaivalya*), alcanzarse. En tanto condición liberadora, *kaivalya* representa la supresión de toda actividad mental, el desmantelamiento del edificio completo de la individualidad (*ahaṅkāra*). Se trata, por consiguiente, de un estado paradójico, pues aunque una conciencia impersonal está implicada, no es posible describirla en términos positivos.<sup>16</sup> Visto desde esa óptica, el proceso de exclusión significa en realidad hacer más profundo el misterio del *puruṣa*, aspirar a hallar plenitud en la paradójica cualidad de la luz que la inefabilidad puede irradiar sobre la esencia última con el fin de hacerla salvífica sin hacerla inteligible.

Encontramos un antecedente de esta contradicción en las enseñanzas del antes citado maestro Yājñavalkya, en este caso impartidas a Maitreyī, su mujer.<sup>17</sup> Ésta se siente profundamente confundi-

<sup>16</sup> Sobre esta paradoja, véase C. Chapple, “The Unseen Seer and the Field Consciousness in Sāṅkhya and Yoga”.

<sup>17</sup> El diálogo completo aparece en *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* 2.4.1-14.

da (*amūmuhat*) y aun contrariada al escuchar de labios de su elocuente marido que si bien, por un lado, el “gran ser” (*mahābhūta*) es “ilimitado” (*ananta*) y una “masa de conciencia” (*vijñānaghana*), por el otro, una vez que “se produce” la anhelada fusión con tal realidad, “deja de haber conciencia”.<sup>18</sup> Esta inconsciencia suprema —Yājñavalkya intenta confortar a Maitreyī— debe entenderse como el carácter impersonal del “*ātman*, presente en efecto en todas las cosas”.<sup>19</sup>

En el caso de la escuela Sāṅkhya, quizá el ejemplo más vívido de esta paradoja es el que encontramos en el *Mokṣadharmā*, prolongado excursus teórico incluido en el duodécimo libro del *Mahābhārata* y quizá el documento más representativo de las fases tempranas en el desarrollo de esta escuela.<sup>20</sup> La sección contiene las enseñanzas de Bhīṣma, quien yace moribundo sobre el campo de batalla al final de la guerra entre *pāṇḍavas* y *kauravas*. En el pasaje que aquí nos interesa resaltar, el príncipe Yudhiṣṭhira pregunta a Bhīṣma con la sinceridad y aun ingenuidad que lo caracteriza si aquellos que alcanzan el estado más elevado retienen la lucidez del intelecto, pues, agrega, “una ausencia de esa índole sería un defecto muy grave de la liberación”.<sup>21</sup>

Estar consciente, leemos en el verso subsecuente, es dar “muestras de actividad”, y “qué puede ser más doloroso que eso, para alguien que está inmerso en el conocimiento supremo”.<sup>22</sup> Bhīṣma explica entonces, atribuyendo sus palabras a Kāpila, el legendario fundador de la escuela Sāṅkhya, que mientras haya la más mínima actividad mental y perceptual no puede alcanzarse la liberación final. Al contra-

<sup>18</sup> *Ib.* 2.4.12: *na pretya saṃjñāstīti.*

<sup>19</sup> *Ib.* 2.4.14: *sarvam ātma eva.*

<sup>20</sup> Para decirlo con E. Frauwallner, *die epische Urform des Sāṅkhya*. Véase *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. 1, pp. 288-298. Su composición ha sido fechada hacia los siglos II-I a.e.c.

<sup>21</sup> *Mahābhārata* 12.290.78: *mokṣadoṣo mahān eṣa prāpya siddhiṃ gatānṛṣīn | yadi tatraiva vijñāne vartante yatayaḥ pare.*

<sup>22</sup> *Ib.* 12.290.79: *pravṛttilakṣaṇaṃ dharmam paśyāmi paramaṃ nrpa | mag-nasya hi pare jñāne kiṃ nu duḥkhataram bhavet.*

rio, concluye, es sólo cuando “se trasciende la naturaleza material, que uno va al ser imperecedero, impersonal”,<sup>23</sup> o, dicho de otro modo, al ser inconsciente. La conclusión de la historia puede resumirse a través de la *Sāṅkhyakārikā*: “Así, pues, tras comprender las diferentes categorías (*tattva*), libre de toda confusión, surge el conocimiento completo, puro y solitario: ‘no soy [conciencia]; [la conciencia] no me pertenece; el yo no es [consciente]’”.<sup>24</sup>

El individuo ha sido abandonado a la negación como el único asidero experiencial, también el único recurso lingüístico a su disposición, para poner en términos personales el carácter impersonal del absoluto. La idea parece ser que la libertad existe ahí como la conclusión del esfuerzo concentrado del intelecto (*buddhi*) para aislar la materia (*prakṛti*) de la esencia (*puruṣa*). Sin embargo, resulta imposible saber en qué consiste exactamente el estado final. Este no saber iluminado o conocimiento ininteligible constituye, por lo tanto, la esencia del proceso de exclusión (*kaivalya*). En esta paradoja reside la salvación según la escuela Sāṅkhya, pero asimismo su aporía. Un ser inmutable e impersonal sólo es accesible a una conciencia también inactiva y, por último, inconsciente. El diagnóstico negativo de la realidad desemboca necesariamente en una realidad espiritual también negativa.

La aporía se torna más problemática, más indeseable, cuando pasamos a sus implicaciones éticas, cuando nos volvemos a la agonía existencial que inaugura y marca el rumbo de la reflexión en la tradición Sāṅkhya.

El primer verso de la *Sāṅkhyakārikā* inequívocamente le recuerda al lector las inquietudes y las aspiraciones sobre las que se erige la tarea especulativa: “Es debido a la virulencia del sufrimiento que

<sup>23</sup> *Ib.* 12.290.91: *prakṛtiṃ cāpyatrikramya gacchatyātmānam avyayam / paraṃ nārāyaṇātmānam nirdvandvaṃ prakṛteḥ param*. La alusión a Kāpila aparece en 12.290.81.

<sup>24</sup> *Sāṅkhyakārikā* 64: *evaṃ tattvābhyāsān na asmi na me na aham ity aparīśeṣaṃ aviparyayād viśuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam*.

surge el deseo de conocer los medios para contrarrestarlo”.<sup>25</sup> El punto de partida es la existencia en el *saṃsāra*, entendido como zozobra afectiva y, conceptualmente, como temporalidad. Surge de inmediato la duda: ¿responde *kaivalya* plenamente, es decir, en términos reales, tangibles, a esta preocupación existencial que le da sentido a toda una doctrina psicológica y metafísica? ¿Cuál es, pues, el fruto (*phala*) real que el hombre tiene permitido esperar a la otra orilla de su zozobra y su sufrimiento, a sabiendas de que esa meta no puede consistir en un estado positivo, uno que involucre actividad? O también, ¿en qué medida el dilema eminentemente existencial sobre el que se erige la doctrina compromete todo empeño conceptual a ofrecer un resultado igualmente tangible?<sup>26</sup>

Desde el punto de vista del individuo, el estado de exclusión acaba por negar la base existencial que volvió significativa y deseable esa misma meta. Cierta incongruencia surge entonces entre el evento original (el individuo sufriente en busca de libertad) y el estado final (un yo impersonal que en realidad nunca ha sufrido y, por lo tanto, nunca necesitó liberarse de nada).<sup>27</sup> De hecho, en la *Sāṅkhyakārikā*, Īṣvarakṛṣṇa afirma que la emancipación nada tiene que ver con el *puruṣa*: “Nadie por lo tanto padece, ni nadie se libera...”.<sup>28</sup> ¿A quién pertenece entonces el estado final? No puede pertenecer a la materia,

<sup>25</sup> *Ib.* 1: *duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhighātake hetau dr̥ṣṭe sā apārthā cen naikāntātyantato 'bhavāt.*

<sup>26</sup> A. B. Keith planteó la aporía en un sentido más amplio: “No debió haber sido fácil entender o admitir la idea de que el conocimiento es la fuente de la liberación, por la sencilla razón de que, por definición, se trata de un estado ininteligible” (*The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishad*, p. 583). Véase del mismo autor, *The Sāṅkhya System*.

<sup>27</sup> Con base en la *Sāṅkhyakārikā*, J. Bronkhorst ha prestado atención a este problema en su libro *Karma and Teleology*, pp. 5-66. Aunque sus observaciones se centran más en una posible teleología especulativa, las mismas son útiles para comprender el problema que aquí presento.

<sup>28</sup> *Sāṅkhyakārikā* 62: *tasmān na badhyate 'ddhā na mucyate nāpi saṃsarati kaścit saṃsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ.*

pues ello implicaría que la realización final no es última después de todo.

Al parecer, los pensadores del Sāṅkhya atisbaron lo profundo del problema e intentaron solucionarlo proponiendo la necesidad de una especie de altruismo: el estado final, negativo por definición, puede describirse con la imagen de un hombre ciego y uno cojo que se ayudan mutuamente.<sup>29</sup> En otros casos, sin embargo, la responsabilidad soteriológica es atribuida únicamente a la materia,<sup>30</sup> si bien tan sólo para redirigir nuestra atención a ese alguien en pos del cual (*parārtha*) la materia busca la liberación. Ese alguien sólo puede ser el *puruṣa*, de modo que uno termina con la pregunta inicial. ¿Cómo puede el *puruṣa* interesarse en disfrutar algo que nunca buscó, algo que ni siquiera necesita, siendo por definición un mero espectador inmóvil e indiferente?<sup>31</sup> ¿Quiere esto decir, de nuevo, que en última instancia la emancipación trasciende la doctrina que originalmente la hizo una meta deseable y razonable? ¿Acaso no compromete esta especie de libertad edípica la veracidad de la doctrina misma? ¿Y el carácter aporético de la doctrina no significaría simplemente la imposibilidad de la meta?

Fue tal vez reconociendo esta aporía, conscientes de que en última instancia una emancipación impersonal no coincide del todo con una criatura que es doble, materia y espíritu, lo que llevó a los pensadores del Sāṅkhya a admitir que esa esencia vacía e ininteligible sólo puede aprehenderse mediante la forma más radical de exclusión, la del cuerpo mismo: “Con la cesación de *prakṛti*, habiendo cumplido con su cometido, [el *puruṣa*], separado del cuerpo, alcanza el [verdadero] aislamiento, tan real como definitivo”.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Véase *ib.* 21.

<sup>30</sup> Véase *ib.* 17, 58, 60, 63, 69.

<sup>31</sup> Véase *ib.* 19.

<sup>32</sup> *Ib.* 68: *prāpte śarīrabhede caritārthatvāt pradhānavinivṛttau aikāntikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti.*

Una emancipación post mórtem, incorpórea (*videha*), no es desde luego una idea nueva. Es el sello distintivo de la escatología ritual védica y aparece aquí y allá en las Upaniṣads.<sup>33</sup> Novedoso es en cambio el intento de justificar tal posibilidad en el contexto de un sofisticado discurso especulativo. El individuo es sentenciado a muerte con el fin de asegurar la integridad de la doctrina. La razón de tan extrema medida es simple: se desprende de una explicación del mundo que no logra superar sus propias aporías. La aporía tiene, por lo tanto, un carácter fatídico. Desde la perspectiva existencial, estamos donde comenzamos: no sabemos porque somos ignorantes; no sabemos porque en efecto sabemos; morimos porque estamos condicionados; morimos porque somos libres.

Esta trama, la trama de la negación en el Sāṅkhya, pone a la luz las limitaciones de un discurso basado en un principio que se presume inmutable, definido por su inactividad, y que en consecuencia demanda exclusión. La negación desempeña precisamente esta función excluyente, y nada más. A diferencia del arte maduro de desdecir, la negación comienza aquí como recurso y acaba como un problema, cerrándose sobre sí misma, a pesar de su nivel de abstracción.

Como sea, pese a sus contradicciones, el Sāṅkhya no deja de ser un caso ejemplar, pues indirectamente nos ofrece algunas claves sobre la atmósfera que la negación demanda para madurar, para volverse inmune a las paradojas y enigmas que deja tras de sí. El problema de la negación *à la* Sāṅkhya, o también la negación como problema, nos pone ante el verdadero dilema: el esencialismo o la interpretación metafísica de la realidad.

<sup>33</sup> Véase por ejemplo *Chāndogyopaniṣad* 6.14.2 y 8.12.1.

LA APORÍA COMO ESTRATEGIA: NĀGĀRJUNA  
Y EL ARTE BUDISTA DE DESDECIR

Desde una época temprana, el budismo encontró en la hagiografía de su fundador una justificación canónica para desarrollar un discurso negativo. Son muchas las leyendas sobre la vida del Buda que lo describen optando por la forma más extrema de negación: el silencio. De acuerdo con esos relatos, el Buda dejó sin respuesta (*thapanīya*) ciertas interrogantes universales,<sup>34</sup> por ejemplo, ¿es o no el mundo eterno?, ¿hay existencia después de la muerte?, y otras por el estilo, pues consideraba que enfrascarse en tales sutilezas intelectuales en nada contribuía a los fines eminentemente prácticos de la doctrina budista. Además, en última instancia, tales cuestiones no aceptan respuesta porque cualquier alternativa al respecto estará contaminada por cierto grado de falsedad, esto es, supondrá necesariamente la existencia de entidades reales, lo que contradice la enseñanza primordial del budismo. La reserva apunta, entonces, a la ineficacia del lenguaje y el pensamiento en virtud de su inherente carga “esencialista”.

De quienes interpretaron a la letra ese silencio y también optaron por callar, desde luego no sabemos nada. Sabemos, en cambio, de otro tipo de recepción. Ésta interpretó el silencio del Buda como una invitación a desarrollar una forma alternativa de discurso, un discurso temerario sin duda, dotado de los recursos suficientes para alcanzar los límites mismos del lenguaje y desde ese mirador privilegiado vislumbrar lo inefable (*anakṣara*).<sup>35</sup>

El siguiente paso, en un plano más especulativo, consistió en un ambicioso proyecto de despersonalización del lenguaje filosófico, lo

<sup>34</sup> También llamadas *avyākta*, “inefables”. Al respecto, véase, entre muchos otros textos, *Aṅguttaranikāya* 2.46 o *Majjhimanikāya* 2.233.

<sup>35</sup> Pueden citarse un sinnfín de ejemplos de esta interpretación elemental a lo largo de la historia textual del budismo Mahāyāna. Como referencia, véase *Prajñāpāramitāsūtra* 21.20.

que sentó las bases del fenomenalismo y el nominalismo tan característicos del budismo Mahāyāna. En este proceso hallamos asimismo el fundamento de la doctrina budista de las dos verdades (*satyadvaya*), articulada en los orígenes de la escuela Madhyamaka, literalmente del “camino medio”.

Según la tradición, en varios sentidos inspirada en la hagiografía, el Buda propuso un camino medio entre el hedonismo de la vida en la corte (a su alcance en tanto príncipe de la dinastía Śākya) y el ascetismo radical, que aparentemente practicó en sus primeros años como mendicante religioso. En el contexto del debate budista alrededor de la identidad, estos extremos fueron reinterpretados filosóficamente, por un lado, como el esencialismo (*śāsvatavāda*), es decir, la tendencia a afirmar sustancias inmutables, por ejemplo el *ātman*, detrás del cambio y la temporalidad y, por el otro, como el nihilismo (*ucchedavāda*), con sus indeseables consecuencias en el plano ético, pues si el individuo carece de identidad final, las acciones humanas parecen perder relevancia moral y la salvación misma deja de ser una meta razonable. Evitar cualquiera de estos extremos, quizá sobre todo el segundo, es la gran preocupación del budismo de la vía media (*madhyamaka*), y con ese fin establece una distinción entre dos modalidades para abordar la realidad. Por un lado, un nivel elemental de discurso que hace referencia a las cosas de manera convencional (*saṃvṛtisat*), y, por el otro, el nivel centrado en lo verdaderamente real (*paramārthasat*).

A Nāgārjuna<sup>36</sup> (siglo II e.c.) debemos la recepción de este conjunto de premisas básicas en la dirección de un discurso propiamente

<sup>36</sup> La bibliografía sobre Nāgārjuna es muy extensa. Las posturas a veces divergentes. Mi exposición se basa sobre todo en la interpretación que Jay L. Garfield ofrece en su traducción del texto tibetano de la *Mūlamadhyamakakārikā*, así como en la lectura de estudios clásicos como los de J. W. de Jong, “Le problème de l’absolu dans l’école mādhyaṃika”; M. Sprung, *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*; M. Siderits, “Nāgārjuna as an Anti-Realist”, y J. Ganeri “Rationality, Emptiness and the Objective View”, en *Philosophy in Classical India*, pp. 42-70. En español resulta imprescindible el libro de J. Arnau, *La palabra frente al vacío*.

te apofático, por el cual la medianía del sendero budista se transformaría en una infatigable disposición a ahuyentar cualquier tipo de dogmatismo, sea positivo o negativo, convencional o extraordinario. La innovación de Nāgārjuna, y ahí mismo su distanciamiento respecto a la antigua distinción entre verdad convencional y verdad última, radica en una ampliación del dominio que compete a la primera hasta abarcar el que le es propio a la segunda. Así, Nāgārjuna pone en entredicho la estabilidad de la clase de cosas que la literatura del canon Abhidharma situaba en la esfera de la verdad última, incluidas las categorías básicas (*dharmas*) que le dan consistencia al mundo manifiesto. Éstas, como las cosas que nos salen al paso en el plano convencional, carecen de una identidad final, de modo que la verdad última es que no hay tal verdad última. En todo caso, la verdad última es esta ausencia (*śūnyatā*). Buscaba Nāgārjuna, así como posteriores exegetas de su obra,<sup>37</sup> contrarrestar de este modo la aparente inclinación metafísica del canon Abhidharma, el cual comprometía la intuición básica del budismo, a saber, que la causalidad sólo puede explicarse a partir de una “dependencia recíproca” (*pratītyasamutpāda*), corolario fundamental de la doctrina del *anātman*.

Así, en sus dos obras principales, *Mūlamadhyamakakārikā* y *Vigrahavyāvartanī*,<sup>38</sup> Nāgārjuna muestra cómo los principios fundamentales de la metafísica (causalidad, esencias, Dios, etc.) y la epistemología (medios válidos de conocimiento, etc.), una vez que se les observa con más detenimiento, carecen de un sustento real. Desvelar el carácter relativo, esto es, dependiente, de categorías, conceptos y fenómenos (todos éstos comprendidos bajo el término *vikalpa*) es confirmar el hecho que más interesa a Nāgārjuna y a la escuela Madhyamaka en general: puesto que nada hay que no deba su existencia a un origen relativo o condicionado (*pratītyasamutpāda*), nada hay

<sup>37</sup> Notablemente Āryadeva (siglo III), Candrakīrti (siglo VII) y Śāntideva (siglo VIII).

<sup>38</sup> De hecho, las únicas que se puede afirmar con certeza que fueron escritas por él.

por lo tanto que no sea vacío (*śūnya*) en su esencia misma (*dharmā/svabhāva*).<sup>39</sup>

Sobre la base de esta equivalencia, Nāgārjuna edificará una de las primeras expresiones maduras del arte indio de desdecir, en cuyo seno la negación se convertirá en la herramienta principal como parte de un hipnótico movimiento dialéctico que busca precisar hasta dónde y con cuánta seguridad se puede avanzar en el afán de sostener la validez de nuestra experiencia del mundo a partir de esencias independientes (*svabhāva*). Es éste un tortuoso y paradójico sendero mediante el cual se afirma el valor convencional de la realidad inmediata, así como su aparente estabilidad, para inmediatamente después retractarse, vaciándola de todo contenido ontológico, sin proponer a cambio ningún asidero que explique o justifique nuestra experiencia del mundo que no sea justo ese vacío, entendido, de nuevo, como dependencia recíproca.

Esta forma de ejercicio apofático encontró expresión lingüística a través del desarrollo del modelo antitético conocido como *catuṣkoṭi* (tetralemma), en realidad la versión final de experimentos previos en torno al poder de la negación. Lo que primero fueron largas secuencias de fórmulas negativas y más tarde series de pares antitéticos,<sup>40</sup> ambos recursos destinados a explorar la naturaleza inefable de la rea-

<sup>39</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* 24.19: “No hay realidad cuyo origen no sea relativo. Por lo tanto, no hay realidad que no sea vacía” (*apratītyasamutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate | yasmāt tasmāt aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate*).

<sup>40</sup> Estos rudimentos de una argumentación negativa se remontan al periodo védico. Brāhmaṇas y Upaniṣads nos ofrecen los ejemplos clásicos. Entonces, en *Kāthopaniṣad* 3.15 leemos que el *ātman* “no posee sonido ni tacto ni apariencia [...] es sin principio ni fin” (*aśabdāṃ asparśāṃ arūpam [...] anādy anantam*); mejor organizada y más sucinta es la secuencia que encontramos en *Śvetāśvataropaniṣad* 1.8: “La creación entera no es sino movimiento y ausencia de movimiento, manifestación y ausencia de manifestación” (*kṣaram akṣaram ca vyaktāvyaktam*). En otros textos, la antítesis vale incluso para el ser supremo. Así por ejemplo en *Taittirīyabrāhmaṇa* 3.12.8.2: “*brahman* y no *brahman*” (*yac ca brahma yac cābrahma*). Al respecto, véase L. Renou, “Sur certains emplois...”, p. 2, y J. Gonda, “Why are Ahimsā...”, p. 105.

lidad última, se convirtió finalmente en la base de un silogismo negativo en sentido estricto.

En el caso de Nāgārjuna, el tetralemma constituye el núcleo argumentativo de ese discurso que, como dijimos, busca agotar las posibilidades mismas del lenguaje. En un nivel elemental, la técnica consiste en enumerar las cuatro posibles alternativas teóricas alrededor de cualquier postulado (trátese de la existencia después de la muerte o la realidad de cualquier objeto concreto). Guiado por una *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*), este preámbulo meramente enunciativo (o catafático)<sup>41</sup> pronto se transforma en un ejercicio extremo de negación cuyo propósito es demostrar la insuficiencia de cualquier predicado ontológico, incluida la no existencia. La vacuidad se sitúa así al margen de la lógica que le es inherente al tetralemma (*catuṣkoṭivinirmuktā*).

El aparente escepticismo que subyace a esta empresa encuentra sus límites en el arte mismo de desdecir. En efecto, la apuesta por el vacío hace más hondo, más dinámico, el recurso de la negación, de tal suerte que se niega ya no para establecer o proteger una verdad, una esencia, excluyendo el resto (como en el Sāṅkhya), sino para desnudar la insuficiencia de cualquier verdad. Es, por lo tanto, un negar que es más que negar, es negar siempre más. Así, para ser genuinamente vacío, es necesario medir el vacío con el mismo rasero, someterlo a la prueba de la vacuidad. Para evitar caer en un nuevo tipo de dogmatismo, elevar el vacío a sustancia última,<sup>42</sup> es necesaria esta retracción superlativa, este sacrificio mayúsculo: si no hay ver-

<sup>41</sup> Véase S. Katsura, “Nāgārjuna and the Tetralemma (*catuṣkoṭi*)”, pp. 207, 213; también J. F. Staal, “Making Sense of the Buddhist Tetralemma”, pp. 122-131.

<sup>42</sup> Por lo demás, esa metafísica negativa no sería sino la versión invertida de la metafísica esencialista del Vedānta: detrás de la ilusión (*māyā*), la estabilidad de *śūnyatā*. En ese sentido podría decirse que el discurso negativo de Śāṅkara opta por la irreducible diferencia que separa la verdad convencional de la absoluta, lo cual exige otro tipo de salto mortal, de la primera a la segunda: negación basada en la exclusión y en un profundo descontento respecto a los alcances de la razón (*tarka*).

dad última entonces tampoco esta afirmación puede ser última. Resulta imperioso, en suma, volverse de lo absoluto a lo convencional, a la verdad relativa de los dos extremos implicados: el *nirvāṇa* y el *saṃsāra* o, mejor dicho, un *nirvāṇa* que es *saṃsāra* y viceversa: “En nada se distingue el *saṃsāra* del *nirvāṇa*; en nada el *nirvāṇa* del *saṃsāra*. La cumbre del *nirvāṇa* es también la cumbre del *saṃsāra*. Entre ambas no existe la más mínima diferencia”.<sup>43</sup>

El camino medio (*madhyamaka*), lejos de ser una senda a modo, timorata, en realidad se despliega con el vértigo como discreto aliado permanente. Se erige sobre la sobriedad de un escepticismo pragmático y aun performativo por el que la negación deja de ser un simple recurso lógico o proposicional (mera negación de una afirmación) para convertirse en toda una modalidad discursiva, en todo un arte, y como tal, tan sutil como terapéutico.

#### PLURALISMO APORÉTICO: UMĀSVĀTI Y EL ARTE JAINA DE DESDECIR

En *Philosophy in Classical India*, Jonardon Ganeri revisa la ambiciosa apuesta universalista de la filosofía jaina y en este contexto discute los argumentos que Hemacandra (siglo XII) esgrimió a propósito de las dificultades que supone determinar el color que posee un pedazo de tela variopinta.<sup>44</sup> Dependiendo de la forma como incide la luz predomina cierta tonalidad, mas ¿de qué color es exactamente? El budista sostendrá que es inútil tratar de determinar su color, un error suponer que la suma de tonos particulares justifica la realidad de un único matiz, de una esencia colora. Lo que hay son sólo colores

<sup>43</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* 25.19-20: *na saṃsārasya nirvāṇāt kiñcid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiñcid asti viśeṣaṇam. nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca | na tayoṛ antaraṃ kiñcit susūkṣmaṃ api vidyate.*

<sup>44</sup> J. Ganeri, *Philosophy in Classical India*, pp. 131 y siguientes. Hemacandra desarrolla el argumento en su *Pramāṇamīmāṃsā* 1.132, parágrafo 130.

individuales. En cambio, el adepto de la escuela lógica Nyāya admitirá la existencia de un sustrato común, una entidad completamente nueva producida por la combinación de los distintos pigmentos. Finalmente, el filósofo jaina afirmará que ambas posiciones van en contra del sentido común, pues cualquiera puede darse cuenta de que el pedazo de tela posee ambos atributos: un color único y una pluralidad de matices. Ir en contra del sentido común es asumir una posición relativa frente a una realidad definida por su complejidad, es elevar a dogma lo que no pasa de ser una perspectiva entre muchas otras. Ganeri resume así la moraleja que subyace a la crítica jaina contra los planteamientos que, en el afán de defender una verdad absoluta, acaban falseando el sentido común: “Nadie puede negar este simple hecho: por definición, todos los objetos están sometidos a la estabilidad y la inestabilidad, al cambio y la permanencia”.<sup>45</sup>

*Anekānta*, literalmente “no unilateralismo” o, en un sentido más filosófico, “antiabsolutismo”, es quizá el principio doctrinal más importante del jainismo. Su formulación se remonta a los tratados que componen el antiguo canon especulativo jaina, en particular el *Tattvārthasūtra* de Umāsvāti (siglo II e.c.).<sup>46</sup> En este manual de tersas sentencias mnemotécnicas leemos que “la sustancia (*dravya*)”, el fundamento o sustrato (*āśraya*), “se manifiesta siempre como exis-

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 132.

<sup>46</sup> A Umāsvāti (sánscrito Umāsvāmī) debemos la primera sistematización de la antigua tradición especulativa jaina en un cuerpo doctrinal consistente. El *Tattvārthasūtra*, a veces también llamado *Tattvārthādhigamasūtra*, fue el primer texto jaina escrito en sánscrito (el resto del canon antiguo fue redactado en *ardhamāgadhī*), lo que demuestra la intención de Umāsvāti de introducir la cosmología jaina al debate escolástico riguroso. La relevancia de esta obra es, entonces, comparable a los formularios fundacionales de otras escuelas sánscritas (*Nyāyasūtra*, *Vedāntasūtra*, etc.). Al interior de la propia tradición jaina, tanto *digambaras* como *śvetāmbaras* reconocen la autoridad de Umāsvāti. Sobre *anekāntavāda* pueden consultarse los siguientes estudios clásicos: H. Bhattacharya, *Anekāntavāda*; S. Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*; R. K. Tripathi, “The Concept of *avaktavya* in Jainism”.

tencia (*sat*)”.<sup>47</sup> A su vez, lo existente, esto es, la realidad fenoménica, se caracteriza por ser cambio y permanencia: mutable en relación con las diversas cualidades (*guṇa*) y accidentes (*paryaya*) que en un momento asume y al siguiente abandona; permanente en relación con la sustancia misma.<sup>48</sup> Así, pues, *sat* es un concepto más amplio que el de sustancia, y más aún, a través suyo, esta última, a pesar de ser “eterna e inmaterial”, “posee cualidades y modos”.<sup>49</sup>

El filósofo jaina no tomará partido por ninguna de las alternativas que le presenta este conjunto básico de premisas. De hecho, tal neutralidad constituirá su mayor premisa. Esa premisa es *anekānta*, el no dogmatismo jaina, implícito en varios planos: ontológico, epistemológico, ético y soteriológico. Desde el punto de vista ontológico, *anekānta* significa que la realidad posee varias facetas. Es esencia inmutable y cambio, o también, en evidente alusión al dualismo Sāṅkhya, es espíritu y materia, y siendo ambas cosas con igual justicia, es por consiguiente un error pretender separar lo uno de lo otro, querer hallar más ser, ser verdadero, en la permanencia únicamente, a costa de los accidentes. El sentido común nos enseña algo más complejo. La semilla se hace árbol, imagen orgánica de una permanencia que es cambio y viceversa, junto con un número infinito de estadios intermedios.

Sin embargo, más allá de la vindicación de las diferentes facetas de la realidad, el énfasis del jainismo está en los aspectos contradictorios que pueden predicarse de una misma cosa. La aparente incommensurabilidad entre los diferentes aspectos que forman la realidad sólo puede surgir como consecuencia de privilegiar un aspecto por encima de otro. Este reduccionismo, la práctica de analizar fenómenos complejos en términos de lo que se considera son sus ingredientes esenciales, es el sello distintivo de todos los dogmatismos. Éstos,

<sup>47</sup> *Tattvārthasūtra* 5.29: *sad dravyalakṣaṇam*.

<sup>48</sup> Véase *ib.* 5.30.

<sup>49</sup> Respectivamente *ib.* 5.3: *nityāvasthītāny arūpāṇi ca*, y 5.37: *guṇaparyāyavad dravyam*.

el blanco principal del componente crítico del *anekāntavāda*, pueden ser de dos tipos: las cosas son reducidas a la sustancia únicamente (como en el Vedānta) o a su aspecto modal (como en el budismo). Contra el paradigma shakesperiano (*to be or not to be*), la apuesta jaina es *ser y no ser*, o también *ni ser ni no ser*. La esencia (*ātman*) es un aspecto más de la realidad, no el plano más alto en una jerarquía ficticia. Asimismo, el cambio, la coexistencia de causas, representa apenas una forma más de ver las cosas, no la última palabra luego de haber derrumbado dicha jerarquía. Esto querría decir que a la luz del pluralismo jaina, el rechazo budista a todo principio último constituye también una forma de absolutismo. Al negar la realidad de cualquier sustancia, el budista insta una nueva sustancia, le otorga un valor absoluto a lo particular y transitorio.<sup>50</sup>

El caso del Vedānta no es menos aleccionador. Con la herramienta de *anekānta*, el filósofo jaina logra detectar un dualismo en el núcleo del sistema filosófico que uno tiende a asociar con el no dualismo (*advaita*). La identidad de *brahman* y *ātman* no puede ser completa porque excluye la perspectiva negativa del *anātman*.

Así las cosas, muchas rivalidades o antagonismos escolásticos (budismo versus Vedānta, Nyāya versus budismo, etc.) parecen perder su gravedad. No es una casualidad. *Anekānta* tiene su fundamento en la otra gran doctrina jaina, el pacifismo o *ahiṃsā*.<sup>51</sup> Hay razones éticas para defender el pluralismo. Entonces, limitarse a una perspectiva significa no sólo ver las cosas desde un ángulo con exclusión de los otros, sino además tomar esas otras perspectivas como erróneas, lo que siembra ahí mismo la semilla del conflicto. Todo dogmatismo posee este doble filo.

Ahora bien, el jainismo postula un realismo. Por lo tanto, la pluralidad de perspectivas, precisamente por ser sólo perspectivas, no

<sup>50</sup> Como apenas vimos, Nāgārjuna buscó superar esta contradicción a través de una negación dinámica que cuestiona incluso la vacuidad ontológica.

<sup>51</sup> Considerado de hecho el voto principal de la tradición monástica jaina. Véase *Tattvārthasūtra* 7.1.

busca justificar un ilusionismo extremo o, más aún, un nihilismo. Se trata, en realidad, de una inversión del principio budista según el cual carecer de puntos de vista es el punto de vista más elevado o iluminado (*buddha*). En cambio, reconocer que cualquier objeto puede analizarse desde diferentes perspectivas, todas igualmente válidas, simplemente prueba que las cosas son diversas por naturaleza. De nuevo, su realidad es su pluralidad.

Desde una perspectiva epistemológica, la exigencia que esto supone es desde luego enorme, pues, en términos formales, *anekānta* desafía el paradigma sobre el cual se erige la validez de cualquier proposición: la no contradicción. Es necesario, por consiguiente, asumir una especie de metarracionalidad dentro de la cual lo que parece irreconciliable resulta conmensurable, lo que parecía un dilema genuino (que algo deba ser *X* o *Y*) resulta superfluo (de hecho es ambas cosas).

Con *anekānta*, Umāsvāti y subsecuentes pensadores jainas buscaron, en efecto, otro tipo de racionalidad para explicar la realidad (*sat*). El realismo jaina, con su extendido uso del vocablo *sat*, supone entonces un esfuerzo abierto por ir más allá de las connotaciones sustancialistas que la palabra posee en el resto de la tradición especulativa india, sobre todo en el Vedānta y en la lógica Nyāya. El esfuerzo parece estar encaminado a pensar la existencia antes de la reducción binaria que el logos impone sobre el ente, es decir, antes de cualquier tratamiento conceptual. Esto sugiere que los filósofos jainas estuvieron conscientes de la estrecha relación entre los pronunciamientos absolutistas sobre el mundo fenoménico y la estructura del pensamiento conceptual.

Pero *anekānta* no sólo nos recuerda lo fragmentaria que resulta la visión de las cosas a las que uno se ve arrastrado al limitar el análisis a una racionalidad sustancialista, donde no hay más alternativa que ser o no ser. Es asimismo la herramienta para intentar resolver el aparente dilema, en este caso a través de una reinserción del conocimiento y el lenguaje en la racionalidad de lo polivalente y plural. De

hecho, los pensadores jainas formalizaron esa racionalidad alternativa a través de un singular sistema de tres proposiciones básicas que busca cubrir el espectro completo de posibles predicados para cualquier objeto dado. Para subrayar el carácter relativo de cualquiera de esas proposiciones, a cada una se añade el calificativo “hasta cierto punto”, “podría ser” (*syāt*), lo que indica que ningún juicio es verdadero en sí mismo y sin referencia a las condiciones en las cuales está siendo formulado. Entonces, “hasta cierto punto”, es decir, desde cierta perspectiva, las cosas existen; desde otra perspectiva, las cosas no existen, y desde una tercera perspectiva resulta imposible afirmar si existen o no (*avaktavya*). Éstas son las tres proposiciones básicas cuya combinación nos da un total de siete posibles predicados.<sup>52</sup>

No es necesario entrar en los detalles de esa compleja lógica. Central, en cambio, para comprender el arte jaina de desdecir, resulta el hecho de que lo “inefable” (*avaktavya*) fuera considerado un posible aspecto de las cosas. Ser inefable no es lo mismo que ser “verdadero y falso”, la combinación de las primeras dos proposiciones, por la cual una misma cosa, en ciertas circunstancias (*syāt*), posee ambos aspectos alternativamente. Por el contrario, aquí de lo que se trata es de la presencia simultánea de propiedades contradictorias en un mismo objeto, de modo que no es posible decidir cuál de las dos es verdadera: la verdad es enigma, pero el enigma, contra lo que podríamos anticipar, es también sólo un posible ángulo para apreciar las cosas, una perspectiva más, y de ningún modo una síntesis que trasciende la dicotomía original. Defender el misterio como verdad última, apelando por ejemplo a una intuición, es también una forma de absolutismo que hace de lo paradójico e inexpresable, esencia. Si bien un momento desafiante dentro de la lógica de las múltiples perspectivas, lo inefable nunca entraña un abandono de la pluralidad. Más bien éste es reintegrado al cuadro verdaderamente desafiante, el cuadro

<sup>52</sup> Umāsvāti enumera y explica esos siete predicados en su autocomentario al *Tattvārthasūtra*, el *Svopajñabhāṣya* (5.31).

completo de *anekānta*. Dicho de otro modo, la afirmación de la pluralidad no termina en inefabilidad, simplemente nos trae de vuelta a la mucho más realista conmensurabilidad de todas las perspectivas. Afirmar lo inefable constituye al mismo tiempo una retracción, poner en entredicho la superioridad de lo inefable. La negación se depura y decanta a través de la tensión de un pluralismo que no cede y se convierte en algo más que negación.

La pregunta surge: ¿existe, después de todo, la imagen completa, el cuadro perfecto? ¿Es posible apreciar la realidad desde todos los ángulos posibles? ¿Puede la suma de verdades relativas producir una verdad absoluta? ¿Hay algo detrás de la dialéctica infinita de afirmaciones y negaciones que le es inherente al pluralismo jaina? Implícito en cualquiera de estas preguntas yace desde luego el problema de si el no absolutismo jaina es una empresa que se contradice a sí misma: ¿es también *anekānta* susceptible de convertirse en una posición dogmática?

Me parece que es posible esbozar una respuesta acudiendo a la dimensión soteriológica del jainismo. De acuerdo con Umāsvāti, la imagen completa de la realidad se asocia con la figura del omnisciente. Mientras que cualquier otra forma de conocimiento, siendo una mezcla de verdad y falsedad, supone una dosis de ignorancia, la omnisciencia (*sarvajñātva*) es como un espejo en el que aparecen reflejadas con entera fidelidad todas las perspectivas posibles, sin sesgos ni aspiraciones dogmáticas.<sup>53</sup> Aquí desaparece el carácter secuencial y excluyente de los siete predicados propuestos por la lógica jaina. Obsérvese además que, a diferencia de lo inefable (*avaktavya*) o la perspectiva que reúne perspectivas contrarias, la simultaneidad omnisciente consiste en la afirmación de todas las perspectivas posibles en un mismo acto cognitivo. Llama desde luego la atención que la

<sup>53</sup> *Tattvārthasūtra* 1.30: “[La esfera] de la omnisciencia comprende todas las sustancias en todas sus modalidades [es decir, todo cuanto existe (*sat*)]” (*sarvadavyaparyāyeṣu kevalasya*).

defensa del pluralismo, tan próximo al sentido común y la visión ordinaria de las cosas, culmine en lo extraordinario.

La omnisciencia representa entonces una especie de metasimultaneidad y, en ese sentido, una especie de metainefabilidad, la infabilidad de lo ubicuo y plural. Para no convertirse en dogma, la omnisciencia debe albergar en su seno el dinamismo que le es intrínseco, y si lo que prevalece es lo diverso y contradictorio, es decir, si la omnisciencia no es una perspectiva más (una perspectiva última), entonces no es posible determinar su naturaleza ni fijar su estatus proposicionalmente. Es, antes bien, ontológicamente vacía, el punto nocional que concentra la infinita capacidad del lenguaje para designar la realidad. Es, por lo tanto, más cercana a una expresión de ignorancia que de sabiduría. Ciencia negativa fundada en el reconocimiento de que la realidad es siempre más que la realidad de la que uno puede dar cuenta con palabras o conceptos. El cuadro completo de la realidad, sin fisuras ni parcialismos, no parece coincidir entonces con una verdad final o resolutoria, con una realidad positiva. La aporía persiste como la única forma de decir: un decir entonces que es también desdecir.

#### EL ARTE TÁNTRICO DE DESDECIR

##### *Muchos caminos, uno superior*

En un famoso pasaje del *Mahābhārata*, un grupo de sabios videntes (*r̥ṣis*) alza la voz ante el dios creador, Brahmā, para manifestar su zozobra y las dudas que les supone perseguir la verdad (*dharma*) y el bien supremo (*śreyas*) en un ambiente saturado de opciones, todas ofertadas como la pócima mágica al problema eterno del *saṃsāra*, tantos senderos que al final lo que impera parece no ser más que confusión y desesperanza. Esa madeja desordenada de caminos — parecen gritar desde el fondo de su perplejidad los confundidos sabios—

demanda, como antídoto, la distinción de un sólo sendero, de un método superior:

En medio de un número tan grande, casi caótico, de senderos que presumen llevar a la verdad, ¿cómo saber a ciencia cierta cuál debe seguirse? Algunos aseguran que hay vida después de la muerte, mientras que otros lo niegan. Hay quienes desconfían de todo, mientras que otros creen ciegamente. Algunos sostienen que las cosas son transitorias, otros que son eternas; algunos que son reales, otros irreales. Algunos piensan que lo que parece uno en realidad es dos, mientras que otros piensan que es ambas cosas. Algunos defienden la identidad, otros la diferencia, y algunos más la multiplicidad. De este modo deliberan los sabios brahmanes, expertos en el propósito de la existencia.

Algunos usan el cabello enmarañado y visten pieles de ciervo; otros se rapan y van desnudos. Algunos cuestionan las abluciones y otros las practican. Unos se deleitan en los placeres de la mesa y otros se entregan al ayuno. Para algunos los rituales son lo máximo, mientras que otros se abstienen de realizarlos. Hay quienes creen en el tiempo y el espacio, mientras que otros rechazan ambas cosas. Algunos son espirituales y otros hedonistas. Unos defienden las riquezas y otros la pobreza. Unos adoran a los dioses, pero otros cuestionan esta práctica. Algunos cultivan el pacifismo, mientras que otros se consagran a la violencia. Algunos piensan que la gloria sigue al mérito, mientras que otros niegan tal cosa. Unos creen firmemente que existe una esencia, pero otros cultivan el escepticismo. Algunos piensan que el sufrimiento es primero, otros que es la felicidad. Algunos defienden la meditación, otros el sacrificio y algunos más el altruismo. Hay optimistas y pesimistas. Algunos elogian el ascetismo y otros la recitación védica. Algunos proclaman que sólo la renunciación lleva al conocimiento, mientras que otros indagan en la realidad del mundo natural.

Así las cosas, oh dios supremo, nos sentimos confundidos, como a la deriva, respecto a la verdad, motivo de tantos desacuerdos y opiniones tan diversas y aun contradictorias. Todos proclaman a los cuatro vientos: “He aquí el bien supremo”; “No, es esto otro” —después de todo la gente siempre querrá ensalzar aquello en lo que cree. El asunto

nos rebasa por completo; nuestra mente se siente aturdida. Esto es, pues, oh Señor, lo que deseamos que nos aclares: ¿en qué consiste el bien supremo?<sup>54</sup>

Tanto el diagnóstico como la sensación de zozobra que le es inherente se repiten en la historia del pensamiento indio, sea en tono especulativo sea desde las catacumbas de la fe. Es una expresión más, efecto y a la vez causal, de lo que en este libro llamo la retórica india de *grandeur*. Una tradición tan diversa como la tántrica no podía ser la excepción. El horizonte tántrico constituye por sí mismo una enredada madeja de cultos, prácticas y doctrinas; la necesidad de encontrar certeza en medio de esa diversidad es una preocupación recurrente.

Los primeros versos del *Vijñānabhairavatantra*, breve escritura venerada ampliamente, sobre todo en Cachemira, constituyen un buen ejemplo y un punto de partida idóneo.<sup>55</sup> Los versos son además pertinentes porque transmiten con asombrosa transparencia la atmósfera en la que Abhinavagupta desarrollaría años más tarde su propia retórica de *grandeur*, y más aún porque anticipan el tipo de paradoja que recorre de principio a fin el texto abhinavaguptiano.

Entonces, confundida, la diosa inquiera sobre la “verdadera naturaleza” divina. La duda es profunda no porque las respuestas falten, sino justo porque éstas parecen sobrar: ¿es la secuencia de fases fonéticas o bien los nueve principios?, ¿es sonido y luz primordiales?, ¿comprende tres energías o sólo una?, ¿es el sonido inaudible que

<sup>54</sup> *Mahābhārata* 14.48.14-27. Citado por P. Olivelle, *The Āśrama System*, pp. 69-70, a fin de ilustrar el conflicto acaecido al interior de la tradición brahmánica entre los siglos VI y IV a.e.c. entre las premisas doctrinales de la religiosidad sacrificial védica, por un lado, y las de la pujante tradición ascética, por el otro.

<sup>55</sup> Se ignora la fecha exacta de su composición. Lo más que puede decirse al respecto es que es anterior al siglo X. A lo largo de sus versos pueden observarse elementos de las tradiciones esotéricas Kaula y Krama. Sin embargo, la filiación con la escuela Trika es mucho más explícita. Tanto Abhinavagupta como su discípulo Kṣemarāja lo citan con frecuencia.

asciende a través de los centros interiores?, entre otras opciones.<sup>56</sup> Más allá de las connotaciones esotéricas, las alternativas que la diosa pone sobre la mesa con evidente desconfianza confirman la pluralidad de posibilidades interpretativas, de énfasis doctrinales y prácticos, que daría identidad a la tradición tántrica a lo largo de la segunda mitad del primer milenio. Se trata, pues, de una reproducción en miniatura del mismo dilema sobre el que siglos atrás diese testimonio, en un tono más universal y tal vez más humano, el *Mahābhārata*.

De manera un tanto abrupta, en los versos subsecuentes, el *Vijñānabhairavatantra* traslada el problema a la dicotomía, en apariencia irreducible, entre trascendencia e inmanencia, en este caso simbolizada por la oposición que al interior del culto “a las tres diosas” (*trika*) venía suscitándose de tiempo atrás entre Aparā y Parāparā, por un lado, y la diosa Parā, por el otro:

¿Son las diosas Aparā y Parāparā inmanentes? ¿Y qué hay de Parā? Pues si ésta, sinónimo de trascendencia, lo fuera, se caería en llana contradicción. ¿Acaso no donde prolifera la diversidad de formas y colores es imposible que haya trascendencia? La trascendencia es lo contrario a la inmanencia, y por lo tanto donde hay ésta aquélla no puede existir. Señor, concédeme tu gracia, elimina mis dudas de una buena vez.<sup>57</sup>

El problema de la pluralidad —el entorno privilegiado en India para postular el camino superior, para renovar la retórica de *grandeur*— ha sido reducido a un problema no menos grave: el de la dualidad (*dvaita*). Frente a este nuevo dilema, como vimos, pensadores de las más diversas procedencias propusieron el catolicismo

<sup>56</sup> Véase *Vijñānabhairavatantra* 2-4.

<sup>57</sup> *Ib.* 5-7ab: *parāparāyāḥ sakalam aparāyāśca vā punaḥ | parāyā yadī tadvat syāt paratvaṃ tad virudhyate. naḥi varṇavibhedena dehabhedena vā bhavet | paratvaṃ niṣkalatvena sakalatve na tad bhaved. prasādaṃ kuru me nātha niḥśeṣaṃ chindhi saṃśayam.*

negativo de la no dualidad (*advaita*), medicina más compleja (también aparentemente más efectiva) que la simple unidad. Tal es la apuesta, en clave tántrica, del *Vijñānabhairavantra*. Así, sus 112 métodos de contemplación imaginativa (*bhāvanā*) giran alrededor de un ambicioso proyecto de integración, según el cual el estado superior, la trascendencia (*paratva*), reside en la capacidad para dar cabida a lo inferior, la inmanencia (*aparatva*), y no, como quizá esperaríamos, en su exclusión. De manera un tanto sorpresiva, el texto avanza hacia esa visión no-dual de la realidad sin renunciar al teísmo que le subyace, de suerte tal que el poder de integración se concentrará, en un claro juego de palabras, en la diosa Parā (literalmente “superior”), ahora concebida al mismo tiempo como “inferior” (Aparā).<sup>58</sup> Se trata entonces de una eminencia peculiar, construida (¿o desconstruida?) sobre el simbolismo triádico del culto original. La apuesta por una superioridad no-dual es entonces una apuesta por una superioridad paradójica. Aquí yace la semilla del arte tántrico de desdecir.

Pero en India las semillas no germinan sin el solaz y bondadoso ambiente de la exégesis. Como vimos, el arte de desdecir reclama este otro, el de la interpretación. Ese tantrismo exegético floreció en Cachemira apenas unas décadas después de la composición del *Vijñānabhairavantra* y alcanzaría su esplendor en la figura de Abhinavagupta. La recepción cuidadosa que Abhinavagupta hizo de la semilla de la palabra revelada constituye, de hecho, una continuación del singular culto, por paradójico, a la diosa Parā, la “soberana de las tres” (*trīśikā*).<sup>59</sup>

Son dos las líneas principales de ese legado. En primer lugar, la idea de que Parā, sin perder el valor numérico más alto en la tríada

<sup>58</sup> Véase *ib.* 17.

<sup>59</sup> Ésta es la lectura que Abhinavagupta hace del título del otro gran texto revelado dedicado a la supremacía aporética de la diosa Parā, el *Parātrimśikātantra*, literalmente “Las treinta [estrofas] sobre Parā”. Sobre el mismo, véase más adelante, cap. 6, pp. 171-174.

original, esto es, el tres, concentra al mismo tiempo un tipo de trascendencia que rebasa y de hecho desestabiliza el carácter secuencial y jerárquico del esquema tripartita. Y, en segundo lugar, el uso de fórmulas propiamente negativas para hablar de la deidad como extensión de la atmósfera de secrecía que distingue a la religiosidad tántrica. Dos cauces entonces —el primero de obvia inspiración Trika, el segundo con notables antecedentes en la escuela Krama—, cuya explosiva confluencia se traducirá en el discurso apofático de *anuttara*.

### *Tres diosas que en realidad suman cuatro*

Junto a su recurrente preocupación por las dicotomías, desde una época temprana la especulación india desarrolló una extensa red de taxonomías ternarias y, sólo más tarde, cuaternarias, mediante las cuales buscó organizar de manera más puntual los distintos ámbitos de la creación y el quehacer humano. Tal como mostró hace tiempo Jan Gonda, la primera preferencia numérica de la religión y el pensamiento indio está en el tres.<sup>60</sup> Ésta figura ya, por ejemplo, en el *Atharvaveda* en relación con los tres atributos o cualidades (*guṇa*) de la materia, a saber, pureza (*sattva*), actividad (*rajas*) e inercia (*tamas*), aspectos que, según conocida metáfora, se suceden en íntima unión, “como las tres líneas de una trenza”.<sup>61</sup> Los filósofos del Sāṅkhya

<sup>60</sup> Véase su libro *Triads in the Veda*.

<sup>61</sup> Véase *Atharvaveda* 10.8.43. Véase asimismo la enseñanza sobre los tres planos naturales en *Chāndogyopaniṣad* 6.3-4. Al respecto, puede consultarse el artículo de É. Senart, “La Théorie des guṇas et la *Chāndogyopaniṣad*”. Otra famosa división védica de la realidad conforme a un modelo ternario es la de los planos terrenal, etéreo y celestial (respectivamente *bhūh*, *bhuvah*, *svah*). Durante el periodo de los Purāṇas, en los primeros siglos de la era común, estas tres esferas serían redefinidas según el esquema de cielo, tierra e inframundo. Esta tríada se encuentra entre las pocas que no serían ampliadas o, como veremos, puestas en entredicho, mediante un cuarto componente. Otra tríada antigua, con similar reputación y en el mismo estado de excepción, es la de los “tres humores” (*tridoṣa*) de la medicina india, el

tratarían de justificar esta intuición temprana ampliándola mediante un complejo sistema taxonómico que incluye tres clases de divinidades, tres clases de seres humanos, de animales y plantas, entre otras muchas ternas.

Sin embargo, también en los Vedas, en especial en algunos himnos del *Rgveda*, encontramos las primeras expresiones de una totalidad cuaternaria.<sup>62</sup> Ésta aparece sin embargo planteada en términos puramente formales. Lo que observamos es, pues, la tendencia a añadir un cuarto elemento pero desde abajo, en la base de la jerarquía ternaria. Aunado a esto, como explica Dipak Bhattacharya, que el cuarto (*turīya*, *caturtha*) sea inferior significa que la asociación numérico-espacial opera de arriba hacia abajo.<sup>63</sup>

En las Upaniṣads observamos no sólo una continuación de la preferencia formal por el esquema cuaternario; antes bien, algunos de sus pasajes más memorables, en especial en las más antiguas, la *Chāndogya* y la *Bṛhadāraṇyaka*, registran una profunda transformación en el significado de dicha preferencia. La tendencia es ahora a reinterpretar el modelo védico de modo que el elemento asociado con el valor numérico más alto, el cuatro, se sitúe, en efecto, por encima y no en la base de la tríada original.<sup>64</sup>

---

Āyurveda: sanguíneo, colérico y flemático (respectivamente *vāta*, *pitta* y *kapha śleṣman*).

<sup>62</sup> Por ejemplo *Rgveda* 1.164.45: “La palabra se divide en cuatro partes; los sacerdotes inspirados las conocen todas. / Alojadas en un lugar secreto, tres [de esas partes] permanecen inactivas; los hombres enuncian [únicamente] la cuarta [parte] de la palabra” (*catvāri vāk parimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye manīṣiṇaḥ | guhā trīṇi nihitā neṅgayanti turīyaṃ vāco manuṣyā vadanti*).

<sup>63</sup> “The Doctrine of Four in the Early Upaniṣads and Some Connected Problems”, pp. 2-4. G. Tucci fue el primero que llamó la atención sobre el tema (en *Teoria e pratica del maṇḍala*, cap. 5); posteriormente, D. Bhattacharya propuso una explicación a partir de una serie de asociaciones explícitas con la vaca. De acuerdo con ese nexo, los cuatro aspectos de la totalidad cósmica apuntan a un zoomorfismo.

<sup>64</sup> Véase por ejemplo *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 5.14 y 4.3.9-34, y *Chāndogyo-paṇiṣad* 3.12.7-9, 4.5-8, 3.18.1-8 y 8.7-13.

Sin duda uno de los contextos más importantes en los que se produjo este tipo de transición es el que tiene que ver con las llamadas “metas de la vida” (*puruṣārthas*), en un principio también una terna (*trivarga*): obediencia a los preceptos morales y religiosos (*dharma*), estabilidad material (*artha*) y goce sexual (*kāma*), tríada legitimada por buena parte de la literatura clásica, sobre todo y por razones obvias por disciplinas ortodoxas como el derecho (*dharmaśāstra*) y la política (*arthaśāstra*).<sup>65</sup>

Que de esas tres metas el *dharma* sea por mucho la más importante, como lo prueba la enorme atención que recibió textualmente, es un indicio de que fue desde dicho ámbito que se buscó contener la presencia de esa cuarta meta que sin más vino a poner en duda la validez y estabilidad de la totalidad ternaria. Me refiero desde luego a la liberación (*mukti*), meta que exigía un estilo de vida (*āśrama*) fundado en la renunciación (*sannyāsa*) al curso de la vida doméstica y al ritual, el corazón mismo de la noción de *dharma*.

Era imposible ignorar la presencia inquietante, también arribista, de esta cuarta meta. Desde sus primeras formulaciones, en las Upaniṣads, fue envuelta por un aire de sutileza y misterio. Al mismo tiempo fue asociada con el grito del alma, primordial y básico, para escapar de este mundo, el insensible mundo del *saṃsāra*, hacia uno mejor, o más todavía, en pos del final de la idea misma de mundo (*loka*). La liberación se sumó, pues, a la secuencia triádica, desplazando el *dharma* en la cima, pero en esa misma medida, evocó un orden distinto, autosuficiente.

A esta tríada ampliada y en cierto sentido negada por la perfección superlativa del valor numérico cuatro, fueron asimilados modelos similares en prácticamente todos los ámbitos de la vida india. En la esfera social tenemos por ejemplo el esquema jerárquico de cua-

<sup>65</sup> Véase, por ejemplo, *Dharmasūtra* (ca. siglo II a.e.c.) 9.46-47; *Mānavadharmasūtra* (siglo I e.c.) 2.224 y 4.176; *Arthaśāstra* (siglo IV a.e.c.) 1.7.3-5 y 15.1.29-30. La terna figura también en el *Kāmasūtra* (siglos II-III e.c.), que de hecho abre con una invocación a ella.

tros castas, y en su cúspide la querella permanente entre chatrias y brahmanes. Los gramáticos no se quedaron atrás y propusieron cuatro aspectos constitutivos del universo lingüístico (*catuspadī vāk*), desde la tosquedad del sonido físico hasta la sutileza trascendente de un absoluto concebido justamente como palabra.<sup>66</sup>

Pero quizá el más importante, por sus profundas implicaciones filosóficas, de esos modelos paralelos sea el que se desprende de los tres tipos de experiencia consignados en los Vedas (vigilia, sueño y sueño profundo), a los que más tarde, en las Upaniṣads, se agregó un componente final, con lo que se completó la doctrina de las cuatro dimensiones del *ātman* (*catuspādātman*). El estado más elevado del alma, llamado sin más “el cuarto” (*turīya*), vendría a consagrar de manera definitiva el propio valor numérico por encima de cualquier título o explicación. Desde entonces bastará decir “cuatro” para indicar una trascendencia de otro orden.<sup>67</sup>

Bhattacharya ha reconstruido las diferentes fases de este giro hasta alcanzar el modelo propiamente filosófico, donde se impone como necesidad lógica la superioridad de un cuarto sobre los estados precedentes y donde las regiones del cosmos son tenidas como estados del *ātman* con base en una observación profunda de la psique humana. En este contexto, el tres representa una especie de abreviatura, la forma condensada para expresar diversidad, pluralidad. Indica además el carácter multiforme de la realidad en su conjunto (subjetiva y objetiva). Finalmente, quizá el rasgo más revelador de la

<sup>66</sup> La doctrina se remonta a la *Māṇḍūkyaopaniṣad*, donde aparece formulada a la luz de la doctrina de las cuatro dimensiones del *ātman* (véase la siguiente nota). Fue, sin embargo, el gramático Bharṭṛhari quien la sistematizó y consolidó en su obra maestra, el *Vākyapadīya* (sobre todo en la primera sección). Se trata, finalmente, de una doctrina fundamental dentro de la tradición tántrica y su muy distintiva visión mántrica (entonces fonética, lingüística) del universo.

<sup>67</sup> La adición aparece consumada en los siguientes pasajes clásicos: *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 5.14 y 4.3.9-34; *Chāndogyaopaniṣad* 3.12.7-9, 4.5-8, 3.18.1-8 y 8.7-13; *Maitryupaniṣad* 7.11.7-8 y *Māṇḍūkyaopaniṣad* 7 y 12.

doctrina es que no sólo confirma el arquetipo indio por el que el número cuatro es sinónimo de un salto cualitativo que completa la tríada desdiciéndola; lo que en realidad observamos es un esfuerzo aún más ambicioso, basado en el principio de inclusión (*vyāpti*). La relación entre *turīya* y los otros tres estados opera conforme a este principio, de modo que el cuarto es superior no sólo porque ocupa la posición más alta sino también porque de algún modo está presupuesto en los otros planos, por definición inferiores. Así, como veremos, aun cuando el modelo cuaternario parece desplazar al ternario, en realidad el número tres siguió gozando de buena salud.

El paradójico contraste entre el tres y el cuatro desempeña una función cardinal también en el arte tántrico de desdecir. Se asoma de manera conspicua por ejemplo en el *Śivasūtra*, escritura que forma parte del horizonte textual que *enmarca* el pensamiento de nuestro caso ejemplar, Abhinavagupta. Así, en los primeros aforismos leemos: “Incluso en medio de las diferencias [representadas por los estados] de vigilia, sueño y sueño profundo, lo que prevalece es la plenitud del cuarto estado”.<sup>68</sup> A continuación, el texto ofrece una concisa definición de cada uno de los tres primeros estados. Luego, en el undécimo aforismo, la tríada finalmente es reabsorbida por el cuarto estado, concebido como logro exclusivo del yogui consumado: “Maestro de sus sentidos, [sólo] él disfruta la tríada”.<sup>69</sup> La imagen de un yogui que se “deleita devorando” (las dos acepciones de *bhoktr*) el mundo de las diferencias es la imagen de una trascendencia que es también completitud. Está por encima no excluyendo, sino recogiendo sobre sí la realidad manifiesta.

Si volvemos ahora al antiguo ritualismo de la escuela Trika y su propiciación de las diosas Aparā, Parāparā y Parā, encontramos este lazo incluyente entre los valores numéricos tres y cuatro en la incor-

<sup>68</sup> *Śivasūtra* 1.7: *jāgratsvapnasuṣṭabhedē turyābhogasambhavaḥ*.

<sup>69</sup> *Ib.* 1.11: *tritayabhoktā vīreśaḥ*. De acuerdo con Kṣemarāja, la palabra *vīra*, “héroe”, tiene aquí un sentido técnico y designa los sentidos (*indriyāṇi*).

poración, vía las tradiciones Kālīkula y Krama, de distintas divinidades (todas ellas formas de la diosa Kālī) al esquema ternario.<sup>70</sup> Por ejemplo, en el *Devyāyāmalatantra*, la diosa Kālasaṅkarṣaṇī, literalmente “La que devora el tiempo”, aparece situada por encima de la tríada original justamente porque alberga la actividad que define al esquema ternario.<sup>71</sup>

Éste no es el único indicio. Varios otros textos fundacionales de la escuela Trika, entre ellos el *Mālinīvijayatantra* y el *Tantrasadbhāva*, habían comenzado a replantear la antigua visión ternaria de la creación y el absoluto a través de una redefinición de la identidad de la propia diosa Parā. Así, varios pasajes en estos textos exaltarán la “eminencia” que, como lo establece la etimología misma del vocablo *para*, le es natural a esta diosa ya no sólo por el hecho de que sea ella quien corona la secuencia de tres divinidades. Parā representa además el sentido de cohesión que prevalece entre la tríada, así como su fuente última. Poseer estas cualidades a veces justifica la asignación de una identidad paralela, por ejemplo Māṛṣadbhāva o Mālinī.<sup>72</sup> Ello obedece, de nuevo, al proceso de sincretismo que se fue gestando entre el panteón de la escuela Trika y las diosas de la escuela Krama. Detrás de ese sincretismo, expresado en un lenguaje teísta, encontramos sin embargo un movimiento más importante y de

<sup>70</sup> Sobre la mezcla de elementos de las escuelas Trika y Krama en la conformación de la idea abhinavaguptiana de absoluto, véase A. Sanderson, “Śaivism...”, p. 164; “The Visualization...”, pp. 79-80, y “The Śaiva Exegesis of Kashmir”, pp. 271 y siguientes. En lo que sigue, mi exposición se basa sobre todo en las investigaciones de Sanderson. De acuerdo con éste, la confluencia de elementos de ambas tradiciones se habría producido antes de Abhinavagupta, lo que dio pie a un nuevo culto, precisamente el “sistema *anuttara*”, también llamado *ekavīra* (“Heroína solitaria”), en virtud de la inusitada preeminencia de la diosa Parā (véase “The Visualization...”, pp. 45, 54, 69, 80). Sobre *anuttara* como categoría doctrinal, véase más adelante, cap. 6, pp. 171-174.

<sup>71</sup> Véase A. Sanderson, “The Śaiva Exegesis...”, p. 271.

<sup>72</sup> Véase por ejemplo *Mālinīvijayatantra* 8.42cd, citado por Abhinavagupta en *Tantrāloka* 30.50cd; también *Tantrāloka* 3.233-3.234.

carácter especulativo: un movimiento hacia la no dualidad. Al ser ésta la preocupación de fondo, añadir un cuarto componente a la tríada original debió haber parecido la estrategia más lógica, pues contaba con el respaldo de la antigua predilección panindia a contrastar el mundo de la diversidad fenoménica, representado numéricamente como una tríada, y un principio de un orden muy distinto, el cuarto, símbolo de máxima sacralidad y, en última instancia, de no dualidad (*advaita*).

Fue en esta convergencia de registros escriturales que el exegeta Abhinavagupta halló los elementos suficientes para emprender una lectura no dualista y, como veremos, genuinamente apofática de la tradición Trika. Mientras que la idea de un “cuarto” plano, desarrollada en la escuela Krama, le ofreció la pauta para resaltar el carácter trascendente de Parā, al mismo tiempo optó por mantener el dinamismo de la tríada original subrayando a través suyo la noción de plenitud inmanente (*pūrṇatā*). Sólo restaba formular la interacción entre los modelos ternario y cuaternario en términos negativos. Abhinavagupta encontró la clave también en la revelación tántrica.

### *Secrecía y negación*

El Tantra es una tradición esotérica y como tal su literatura exhibe un gusto especial por el misterio. Iniciaciones secretas y mensajes codificados son sólo algunos de los motivos que de manera reiterada nos salen al paso en el extenso corpus tántrico, a veces bajo la forma de una secuencia interminable de enigmas dentro de otros enigmas. El secreto parece propagarse sin fin. Cuando el adepto creía saberlo todo ya se asoma la sospecha de un nuevo y más grande misterio (*mahāguhya*), la doctrina reservada para un círculo todavía más selecto de practicantes.

Aquí la noción de secrecía opera entonces como el motivo que guía la retórica de *grandeur*. En términos doctrinales, esta apología

del misterio puede además significar una crítica abierta a cualquier tipo de conocimiento positivo, sea éste de carácter práctico o teórico, sea sobre la deidad o sobre el sendero que se supone conduce a ella. Así, el secreto se transforma en todo un modelo discursivo que de manera constante pone a prueba los límites de lo cognoscible, a menudo a través de largas secuencias de negaciones que postergan de manera indefinida la revelación de la verdad.

Hallamos un buen ejemplo en la literatura del culto Kālīkula y su amplio repertorio de medios para propiciar a la diosa Kālī, así como en la tradición exegética del Krama,<sup>73</sup> cuyo discurso gira abiertamente alrededor de la elusiva equivalencia semántica entre eminencia divina y enigma. El principio es simple: entre más secreta una enseñanza más próximo a la verdad su mensaje.<sup>74</sup> Por ejemplo, al comienzo del *Kālīkulakramasadbhāva*, una de las principales y más antiguas escrituras del Krama, fechada hacia el siglo VIII, el dios Bhairava, aquí en el papel de neófito, hace manifiesta su disposición de convertirse en recipiente de las enseñanzas de la diosa y con ese fin contrasta la naturaleza secreta de lo supremo (*parama*) con la finitud del conocimiento humano:

Oh diosa, pregunto sobre lo supremo con toda la fuerza de mi conciencia. Admirables y eminentes diosas, capaces de poner fin al curso del tiempo y devorar este universo entero, están presentes [hoy aquí]. Sin embargo, oh diosa de inmensa sabiduría, la [respuesta a] mi pregunta permanece [oculta en lo más hondo] de sus corazones. Te pregunto entonces a ti a quien todos los dioses veneran, te pregunto sobre la meta suprema, la meta secreta [...] Oh hermosa, soy presa de la interminable red de la ilusión; oh esplendorosa, concédeme tu favor y explícame el secreto supremo, más allá de la razón (*apratarkya*), inobjetable (*anin-*

<sup>73</sup> A veces también llamada la “gran enseñanza” (*mahānaya*).

<sup>74</sup> Son muchos los antecedentes de este principio en la literatura especulativa sánscrita. Vienen a la mente, por ejemplo, las enseñanzas de Prajāpati a Indra en *Chāndogyopaniṣad* 8.7-8.

*dita*). Haz evidente (*prakaṭaṃ kṛtaṃ*), oh Śaṅkarī, [ese secreto] que yace oculto en el corazón de toda *yoginī*, [lo supremo], libre de las incontables restricciones que ordena la astrología; no sujeto a determinaciones como espacio y tiempo; más allá de toda convención, así como del [influjo de] estrellas y planetas; lo que no conoce *mūdras* ni mantras; para siempre libre de la colorida parafernalia de los rituales, del sacrificio de fuego y sus [oblaciones] de granos y semillas; independiente de [fórmulas rituales] como la invocación [a los dioses], así como de toda clase de votos y observaciones religiosas; libre desde luego de las técnicas del control de la respiración; sin una naturaleza [fija], inmaculado y más allá de cualquier límite o norma. En suma, lo que es grande de verdad.<sup>75</sup>

Una paradoja recorre la petición del dios. La verdad simple y llana (*prakaṭa*), aquello que ni la costumbre ni el intelecto pueden sancionar y está libre de los empeños de la mente y el cuerpo, es no obstante lo más secreto. Uno esperaría entonces que “hacer evidente” (*prakaṭaṃ kṛtaṃ*) consistiría simplemente en despojar la verdad de sus falsos atavíos. Sin embargo, el llamado a ir más allá de estas identidades falsas parece al mismo tiempo condenar lo supremo a un vacío más profundo, transformarlo en una especie de metasecreto. Como parte de esa tensión, la tensión entre secrecía y eminencia, el

<sup>75</sup> El pasaje corresponde a las estrofas 1.36ab-38ab y 1.54ab-59cd en la edición de M. Dyczkowski. En un artículo reciente (“The Śaiva Exegesis...”, pp. 261-2), A. Sanderson cita varias de estas estrofas con algunas enmiendas: *prcchāmi paramaṃ devi svavimarśabalena tu | agragās tu parāḥ devyāḥ saṃhāraḥ karaṇakṣamāḥ. sarvās tās tu mahābhāgāḥ svecchayā viśvabhakṣikāḥ | tathāpi hṛdgataṃ tāsāṃ praśnam asti mahādhiye. guptaṃ tu paramaṃ divyaṃ kim arthaṃ suravandite [...] atyantamohajālena veṣṭito ‘haṃ tu sundarī | mamārthe ‘nugrahaṃ samyak kuru tattvena bhāmini. vadasva paramaṃ guhyaṃ apratarkyaṃ aninditam | yoginīhṛdayāvasthaṃ prakaṭaṃ kuru śaṅkari. tithivelāvinirmuktaṃ deśakālādivarjitaṃ | sthānaśaṃketakair muktaṃ nakṣatraiś ca grahaiś tathā. mudrāmantravinirmuktaṃ rajoraṅgādhibhis tathā | akṣataiś ca tilair nityam agnikarṇeṇa varjitaṃ. āhvānādivinirmuktaṃ vratacaryādikais tathā | recakāiḥ pīrakaiś caiva kumbhakaiś ca viśeṣataḥ. nirmuktaṃ tu svabhāvena sarvapāpaiś ca varjitaṃ | saṃyamaniyamaiś caiva nirmuktaṃ tattvato mahat.*

despliegue de fórmulas negativas se convierte en un recurso casi natural. No sólo eso. El uso retórico que reciben tales fórmulas, lejos de agotar el misterio, parece ponerlo en escena. Estas secuencias hipnóticas de negaciones (no sólo la partícula privativa *na* y los prefijos *a/ an-*, sino asimismo formas nominales como *vinirmukta*, *ujjhita*, *varjita* y muchas otras)<sup>76</sup> se multiplican tanto en este texto como en el cercano *Kālikulapañcaśatikā*, también fechado hacia el siglo VIII. De este último puede citarse a manera de ejemplo el siguiente fragmento:

[La diosa dijo:] Está bien, está bien, oh gran dios, receptáculo de la sabiduría *kaula*, te explicaré la naturaleza *kaula*. Oh Hara, escucha con total atención sobre el *brahman* supremo y puro que colma el firmamento, inmaculado, más allá de todos los planos de realidad (*tattva*) y no obstante el misterio que le es inherente a cada uno, eterno, sin forma, libre del dar y el recibir, más allá de la aversión y el deseo, inefable (*avyakta*), por encima del espíritu (*puruṣātīta*), sin principio, cuya esencia consiste en no tener esencia alguna (*niḥsvabāvasvabhāva*), más allá de la dualidad y la no dualidad, impronunciable, jamás puesto por escrito, libre del ir y el venir, de la permanencia y el cambio, que trasciende [categorías lingüísticas como] sonido, letra y palabra, sin relaciones, sin un yo, que escapa al ámbito del lenguaje (*sarvavāṇmayavarjita*), ni alto ni bajo, ni grueso ni delgado, desconocido y absolutamente indescifrable, independiente de las escrituras y los mantras: ni Brahmā ni Viṣṇu ni Rudra ni el señor Śiva.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> El uso de este tipo de secuencias se remonta al corpus védico y su visión de un universo formado por realidades benignas o favorables y otras malignas o amenazantes. Esta visión mágica de las cosas en el contexto del ritual se traduce en la necesidad de invocar lo que es propicio y “ahuyentar” lo que es nocivo, en este último caso a través de sucesivas imprecaciones negativas que dan su cadencia hipnótica a varios pasajes, en especial en los Brāhmaṇas. Al respecto, véase J. Gonda, “Why are Ahimsā...”, p. 113.

<sup>77</sup> *Kālikulapañcaśatikā* 2.3-8: *sādhu sādhu mahādeva kaulajñānasya bhājana | vakṣyāmi kaulabhāvaṃ tu śṛṇuṣv ekamano hara. yat tad brahma paraṃ śuddhaṃ vyomavyāpi nirāmayam | nistattvaṃ tattvagahanam śāśvataṃ ca nirājanam. hānādānavinirmuktaṃ heyopādeyavarjitam | avyaktaṃ puruṣātītam ajaṃ ca para-*

Siguiendo el curso de esta serie de pronunciamientos negativos que más que resolver la pregunta inicial parece demorar toda respuesta posible al extremo del delirio, el texto retoma una y otra vez su modo interrogativo. Al final, la dialéctica de preguntas y respuestas negativas parece alejarse del propósito explicativo cediendo a su fuerza performativa, la fuerza que se agita detrás del arte de desdecir.

En suma, allí donde se cultivan con celo los acertijos y donde lo oculto es motivo de exaltación, la negación despunta como recurso espontáneo. En una atmósfera favorable como la que exhibe la exégesis Krama, la espontaneidad de la negación puede además madurar en un uso estratégico encaminado a decir más, siempre más, diciendo casi nada. En tales casos, la negación puede marchar tan lejos como para reducir a mera propedéutica la estabilidad del sistema de categorías y principios que precede a tan inesperado giro. Para entonces tratar de precisar en qué consiste exactamente el misterio y dónde se localiza deja de ser una tarea sencilla. Ahora lo supremo es el misterio y el misterio ya no un atributo sino nombre propio, el nombre divino por antonomasia. Es por lo tanto en el paisaje circular que esta retórica crea a su paso que deben buscarse los antecedentes del arte abhinavaguptiano de desdecir, incluida la genealogía de la palabra *anuttara*.

---

*maṃ dhruvam. niḥsvabhāvasvabhāvaṃ ca dvaitādvaitavivarjitaṃ | na coccāryaṃ na lekhyāṃ ca gamāgamavivarjitaṃ. kṣarākṣaravinirmuktaṃ svaravarnaṇapadojjhitaṃ | niḥsaṅgaṃ nirahaṃkāraṃ sarvavāṇmayavarjitaṃ. na hrasvaṃ na ca vā dīrghaṃ na sthūlaṃ na kṣīṇaṃ tathā | na vedyāṃ naiva coccāryaṃ na tantramantra-saṃyuktam | na brahmā na ca vai viṣṇur na rudro neśvaraḥ śivaḥ.*

ANUTTARA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA<sup>1</sup>

DE LA DIOSA “INEFABLE” A ANUTTAMA/NIRUTTARA:  
EL LEGADO DEL CULTO KRAMA

Un poco de todo lo que vengo señalando subyace a la designación, en la exégesis Krama, de la diosa Kālī como *Anākhyā*, literalmente “La Inefable”. Desde la perspectiva de la conciencia suprema (*saṃvid*), cuya actividad rige por igual los ciclos del cosmos y la mente, *anākhyā* designa la cuarta fase o el estadio “por encima” de la tradicional tríada de creación, permanencia y destrucción (respectivamente *śṛṣṭi*, *sthiti* y *saṃhāra*).<sup>2</sup> La importancia de un nombre así va más allá, desde luego, de la semántica del vocablo. Antes bien, la noción supone un verdadero desafío para la propia doctrina del Kra-

<sup>1</sup> El análisis a continuación se basa únicamente en casos representativos que de algún modo prefiguran la recepción y el uso de *anuttara* en Abhinavagupta. En este sentido, una reconstrucción completa de la historia de la palabra (por lo demás a la luz de términos afines como *anuttama* y *niruttara*) rebasa con mucho mi propósito aquí. Idealmente, un trabajo de esa índole supondría la revisión exhaustiva de un gran número de Tantras, muchos de ellos sin editar y disponibles sólo en manuscrito.

<sup>2</sup> Véase H. Brunner *et al.*, *Tāntrikābhīdhānaśāstra*, vol. 1, p. 115. Tenemos aquí, de nuevo, el contraste entre lo ternario y lo cuaternario. Todavía más, en este caso queda expuesta la relación entre cuaternidad y negación, entre el valor numérico “cuatro” y el privilegio de lo secreto. Sobre el tema en general, véase A. Sanderson, “Śaivism...”, pp. 683 y 696-699.

ma, pues la principal cualidad de esta inefabilidad es justamente la de ser *a-krama*, “sin *krama*”.

La palabra *krama* significa “ciclo”, “secuencia”, “progresión”. Es de acuerdo con tales connotaciones que esta tradición buscó explicar la actividad que caracteriza al universo manifiesto, la jerarquía de divinidades que rige sobre ese universo, los ritos que el adepto debe llevar a cabo para propiciar a dichas deidades y, finalmente, la transformación que estas prácticas desencadenan en la conciencia del individuo. Así las cosas, que el culto que defendía tales enseñanzas recibiese él mismo el nombre *krama* debió ser lo más lógico. Menos natural, sin duda, fue el que esa misma tradición condujera, en su nivel más alto, secreto, a una especie de suicidio doctrinal: *a-krama*, noción que viene a poner en duda la estabilidad de cualquier método o jerarquía y favorece en cambio una irrupción súbita, imprevista (*sahasā*), de la verdad inefable.

Todas estas ideas sin duda sedujeron, años más tarde, a Abhinavagupta. La persistencia de este legado se infiere, por ejemplo, de la definición que Jayaratha (*ca.* siglo XIII) ofrece en su comentario a *Tantrāloka* 3.258: “Con ‘estar más allá’ de las tres determinaciones, esto es, creación, [permanencia y destrucción, Abhinavagupta] quiere decir que es inefable (*anākhya*)”.<sup>3</sup>

Ahora bien, como señalé, consciente del proceso de sincretismo que venía gestándose entre el panteón de la escuela Trika y las diosas de la escuela *Krama*, Abhinavagupta emprendió una revisión de la antigua visión ternaria de la creación y el absoluto, y con ese fin buscó ampliar el sentido de supremacía que en el mismo nombre le es inherente a la diosa *Parā* (La Suprema). Incorporar a la diosa inefable e imprevisible a su teología no dualista vino a consumar ese proceso de redefinición en la identidad de la diosa *Parā*, en este caso a través de una apuesta abiertamente apofática. De este modo, Abhinavagup-

<sup>3</sup> *Viveka ad Tantrāloka* 3.258: *tasya sṛṣṭyādyātmana upādhitrayasya atyayo 'nākhya*m.

ta logró contrastar en términos negativos el dinamismo y la plenitud horizontal del modelo ternario, por un lado, y la trascendencia absoluta, impenetrable, de un cuarto estadio. Finalmente, homologar la definición negativa de Kālī en la exégesis Krama y la supremacía de la diosa Parā, le permitió extender un vínculo entre *anākhyā* y *anuttara*. De hecho, entre los muchos significados que Abhinavagupta ofrece para la palabra *anuttara* se encuentra precisamente el de inefable, como se sigue, por ejemplo, de las siguientes palabras de su comentarista Jayaratha: “En efecto, en este verso [Abhinavagupta] entiende por plenitud inmanente (*pūrṇa*) algo que no tolera siquiera las categorías preestablecidas de Śiva, Śakti, etc., es decir, algo inefable (*anākhyā*), la forma más elevada de gnosis, *anuttara*”.<sup>4</sup>

El propio Abhinavagupta se detiene con frecuencia en el nexo entre inefabilidad y el estadio supremo (*paraṃ padam*), este último identificado con *anuttara*. Por ejemplo, en el segundo capítulo de su *Tantrāloka* leemos: “Ni ser ni no-ser ni ambos, pues trasciende la esfera del lenguaje. Erigido sobre la senda inefable, reside en la potencia (*śakti*) y [al mismo tiempo] la trasciende. Purificados por la verdad suprema —la conciencia en todo su esplendor—, libres de la idea misma de camino, ascienden al plano de *anuttara*”.<sup>5</sup>

En efecto, como veremos, el abrupto colapso de toda jerarquía, del sentido de progresión (*akrama*), es un rasgo fundamental del discurso sobre *anuttara*, en particular a través de la noción de *anupāya*, su homólogo práctico, definido precisamente como la negación de todo método, como el arte de desandar.<sup>6</sup>

Sin embargo, la propia noción de *anuttara* está rodeada por un halo de misterio. Dada la importancia que tiene en la obra de Abhi-

<sup>4</sup> *Viveka ad Tantrāloka* 3.67: *iha khalu pūrṇaḥ śivaśaktyādipratiniyatavyapadeśāsahiṣṇuḥ anākhyāḥ paraparāmarśātmā anuttaraḥ*.

<sup>5</sup> *Tantrāloka* 2.33-34: *na bhāvo nāpy abhāvo na dvayaṃ vācām agocarāt | akathyapadavīrūḍhaṃ śaktisthaṃ śaktivarjitam. iti ye rūḍhasaṃvittiparamārthapavīriṭāḥ | anuttarapathe rūḍhās te ‘abhyupāyānīyantriṭāḥ*.

<sup>6</sup> Véase más adelante, cap. 8, pp. 231-236.

navagupta, uno esperaría antecedentes históricos más o menos abundantes, o testimonios suficientes sobre su uso y significado antes del propio Abhinavagupta. No es así. Con excepción del canon budista, la palabra aparece en sánscrito muy rara vez en el sentido que aquí nos ocupa. Esto vale no sólo para el cúmulo de textos que solemos englobar bajo la categoría “Tantra”, sino en general para la literatura sánscrita de todas las épocas y géneros.

De este extraño fenómeno, aunque en su forma más radical, esto es, como ausencia total, se había percatado el indólogo Franklin Edgerton:

[*Anuttara*], en el sentido de “sin superior, supremo”, no es una palabra sánscrita; existe en sánscrito con otros significados, pero éstos son irrelevantes aquí. Es cierto que varios diccionarios sánscritos citan *anuttara* en ese sentido (los clásicos *Amarakośa*, *Medinīkośa*, el *Abhidhānacintāmaṇi* de Hemacandra, el *Trikāṇḍaśeṣa*). Sin embargo, hasta donde sé, la palabra no aparece registrada en dicho sentido ni una sola vez en texto sánscrito alguno [...] La palabra es en cambio muy común en pāli.<sup>7</sup>

Desde luego, conclusión tan extrema sólo puede explicarse a partir de que Edgerton no sólo ignoró las fuentes tántricas en general y la obra de Abhinavagupta en particular, sino además porque pasó por alto los pocos testimonios conservados en la literatura clásica sánscrita.<sup>8</sup> Correcta es, en cambio, su apreciación filológica de la pa-

<sup>7</sup> “*Anuttama and anuttara...*”, p. 36.

<sup>8</sup> Como es de esperar, la mayoría de las incidencias proceden de textos sánscritos budistas. Entonces, por ejemplo, en el *Bodhicaryāvatāra* (4.5-6), el célebre relato sobre el Bodhisattva escrito en la tradición del Māhāyana por Śāntideva (VII e.c.), leemos sobre la importancia de mantener una actitud diligente a lo largo del arduo sendero que lleva a *nirvāṇa*, en especial cuando se ha contraído un compromiso altruista con el resto de las criaturas. Preocupado ante misión tan elevada, el joven Bodhisattva exclama: “Es bien sabido que quien pretende honrar a una persona con un obsequio, aun si éste es insignificante, y sin embargo no materializa

labra en relación con *anuttama*. Como vimos,<sup>9</sup> Edgerton explica *anuttara* a partir de su estrecho nexo semántico con el superlativo negativo *anuttama*, término muy en común en sánscrito desde una época tan temprana como la de las Upaniṣads.<sup>10</sup> Así, con *anuttama* la lengua sánscrita habría intentado reproducir la fuerza enfática que transmite *anuttara*, nocionalmente también un superlativo.

---

su intención, se convierte en un espectro (*preta*). ¡Con más razón en el caso de alguien como yo que, en un arranque de emoción, prometió la dicha *suprema!*” (*manasā cintayitvāpi yo na dadyāt punar naraḥ | sa preto bhavatīty uktam alpamātre 'pi vastuni. kimutānuttaraṃ saukhyam uccair uddhusya bhāvataḥ*). *Anuttara* aparece asimismo en las estrofas que abren el quinto canto del *Brhatkathāślokaśaṅgraha* (5.4), escrito por Budhasvāmin muy seguramente antes del año 1000. El pasaje cuenta la historia de un rey que durante una conversación con sus ministros recuerda, muy en la tradición legalista sánscrita (*dharmaśāstra*), las tres obligaciones que todo varón debe observar en su paso por la tierra: estudiar los Vedas, ofrecer sacrificios y tener descendencia. A continuación, el rey se lamenta de no poder cumplir aún con la tercera de estas obligaciones, y en este contexto evoca la ternura del lazo que une a padre e hijo, afirmando que no hay fuente *más grande* de felicidad que acariciar la tersa piel de un hijo (*na ca putrāṅgasamsparśāt sukhahetur anuttaraḥ | sukhibhiḥ sa hi nirdiṣṭas candanād api śītalaḥ*) (véase también 5.232ab: *dīrghakālam ca tat karma daśā ceyam anuttarā*). Por su parte, tanto en el *Arthavinīśayāsūtra* (246) como en el *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (352), *anuttara* califica la capacidad del Buda como guía religioso, en lo que de hecho constituye uno de sus epítetos tradicionales: “*el mejor guía*” (*anuttaraḥ sārathīḥ*). Finalmente, fuera del corpus budista sánscrito, a la fecha he podido identificar un solo caso: en el *Mahābhārata* (3.295.17), donde leemos que en lo profundo del bosque Dvaita, tras haber perseguido en vano a un ciervo en cuyas astas se había enredado el ramaje que un sacerdote pretendía usar para encender el fuego ritual, exhaustos, los *pāṇḍavas* buscan refugio a la sombra de un árbol. Al ver a sus hermanos agobiados por el hambre y la sed, Nakula se dirige a Yudhiṣṭhira con estas palabras: “El *dharma* nunca ha abandonado a nuestro linaje ni jamás nuestras metas se han malogrado a causa de la apatía. Entonces, oh rey, ¿cómo es que siendo *superiores* entre todas las criaturas la incertidumbre se ha apoderado de nosotros una vez más?” (*nāsmīn kule jātu mamaṅga dharmo na cālasyaḍ arthalopo babhūva | anuttarāḥ sarvabhūteṣu bhūyaḥ samprāptāḥ smaḥ samśayaṃ kena rājan*).

<sup>9</sup> Véase cap. 3, pp. 92-93.

<sup>10</sup> Véase por ejemplo *Chāndogyaopaniṣad* 3.13.7, donde *anuttama* figura como sinónimo enfático de *uttama*.

Por supuesto, con ello Edgerton no hace sino confirmar el testimonio de la antigua lexicografía sánscrita. Porejemplo, el *Śabdakalpadruma*, obra del siglo XIX que compila el trabajo de autores clásicos como Amarasimha (ca. VI e.c.), Hemacandra (1088-1175) y Medinīkara (ca. XIII e.c.), ofrece casi una docena de acepciones para *anuttara*, entre ellas *pradhāna* (“eminente”, “principal”);<sup>11</sup> además, el texto analiza la palabra como un compuesto negativo (*na uttaram iti nañsamāsa*) exocéntrico (*bahuvrīhi*). Cabe notar, sin embargo, que el mismo análisis recibe *anuttama*, vocablo que Amarasimha define también como *pradhāna*, además de *śreṣṭha*.<sup>12</sup> De este modo, aunque no se ofrecen más detalles, la conclusión es evidente: *anuttara* y *anuttama* son sinónimos, y por lo tanto pueden usarse indistintamente. Al respecto, los antiguos lexicógrafos indios no parecen haber considerado importante determinar cuál de los dos tiene precedencia sobre el otro desde una perspectiva histórica o lingüística.

Así las cosas, si Edgerton está en lo cierto cuando afirma que el sánscrito *anuttama* tiene su origen en el prácrito *anuttara*, entonces, contra la supuesta ausencia de este último en sánscrito, bien podría conjeturarse que tras un periodo de asimilación por medio de una palabra distinta en la forma pero similar en su contenido, esto es, *anuttama*, en algún momento *anuttara* comenzó a usarse también en sánscrito, sin que por ello *anuttama* cayera en desuso o quedase relegado como arcaísmo. Esto explicaría el hecho de que, al menos antes del siglo X (la época de Abhinavagupta), *anuttara* haya mantenido tan bajo perfil en la lengua sánscrita.

<sup>11</sup> *Śabdakalpadruma*, vol. 1, p. 46. La definición corresponde a la ofrecida por Hemacandra en su *Abhidhānacintāmaṇināmamālā*, uno de los tres *kośas* atribuidos a su prolífica pluma.

<sup>12</sup> Véanse las definiciones similares que ofrece Hemacandra (6.1439): i) *nāsti uttaram asmād anuttaram*; ii) *nāsti uttamaḥ śreṣṭhaḥ asmād anuttamam*. Siguiendo a Amarasimha, tanto Hemacandra como Halāyudha (ca. X-XII e.c.) citan “lo mejor” (*śreṣṭha*) como la primera acepción de *anuttama*, mientras que el *Nanārthaśabdakośa*, el diccionario de Medinī, da ese significado para *anuttara*.

¿Por qué sucedió así? ¿Hubo razones gramaticales de peso para preferir *anuttama*? ¿Cuándo y por qué el uso de *anuttara* comenzó a adquirir preponderancia? Muy poco puede decirse al respecto a partir de los escasos testimonios que en sánscrito se han preservado de *anuttara* antes de Abhinavagupta. De hecho, éstos parecen indicar que no hubo razones semánticas específicas para usar una palabra en vez de la otra.

De vuelta a las fuentes del culto Krama, esta peculiar situación nos obliga a considerar no sólo *anuttara* sino asimismo *anuttama*, como dijimos mucho más frecuente, ello a pesar de que, como veremos, Abhinavagupta prefirió siempre *anuttara* al punto de evitar *anuttama* por completo, con lo que se distanció de una norma dentro de la literatura tántrica y en general dentro de la literatura sánscrita.<sup>13</sup>

Entonces, observamos que *anuttama* aparece en varias de las secuencias negativas que caracterizan la búsqueda de la verdad en esta tradición y a las que antes hice referencia. Aun cuando el término funciona como un simple superlativo, la tendencia a utilizarlo como parte de esta escenificación textual del misterio divino de algún modo le da un aire apofático.<sup>14</sup> Por otro lado, aunque sin llegar a constituir un tecnicismo, destaca el hecho de que la palabra sea usada con cierta consistencia para calificar ya no un rito o práctica individual sino la verdad última. Dicho de otro modo, el uso de *anuttama* parece estar reservado en algunos de estos textos a designar el núcleo mismo del sistema Krama, esto es, la adoración de las cuatro fases que definen el poder creador de la diosa Kālī.

En este contexto cobra especial relevancia el lazo que la citada *Kāṭikulaṣaṭikā* establece entre *anuttama* y la naturaleza hostil (*dhairya*) de la verdad divina respecto a cualquier pronunciamiento

<sup>13</sup> De hecho, el distanciamiento es deliberado y más profundo, pues Abhinavagupta tratará de legitimar la superioridad semántica (y entonces teológica) de *anuttara* sobre *anuttama*. Volveré a ello en el cap. 6.

<sup>14</sup> Véase por ejemplo *Kāṭikulaṣaṭikā* 1.29-39; también *Kāṭikulakramasadbhāva* 6.36.

positivo, definición o categoría, incluida de hecho una tan reputada como la no dualidad (*advaita*):

Simplemente no entiendo tan concentrada expresión de sabiduría apenas revelada de tus labios de loto, oh Bhairavī. [Me parece] ininteligible e insondable. ¿Por qué es tan hostil (*dhairyabhāva*) el conocimiento *kaula* [previamente definido como *anuttama*], al grado que lo único que percibo es un rechazo absoluto contra cualquier determinación (*niḥśeṣam kalpanāpaham*)?<sup>15</sup>

No entiendo, reconoce Bhairava con toda justicia. La promesa apuntaba a que conocería la verdad directamente de los labios de la diosa, lo que cancelaría cualquier sesgo y eliminaría para siempre la posibilidad de un nuevo secreto, y lo que al final descubre es apenas una serie interminable de exabruptos negativos. Así, en medio de su desconcierto, de manera indirecta el dios admite que lo supremo merece el título de *anuttama* a causa de su naturaleza reacia y hostil (*dhairyaya*), entendiendo por ello un celo absoluto a mostrar otro rostro que no sea aquel que “repele” o “ahuyenta” (*apaha*) cualquier “determinación” (*kalpana*), y que en última instancia hace más hondo el secreto.

Más adelante, en un pasaje afín, tras una nueva serie de negociaciones, la diosa retorna a la misma caracterización, hostilidad, con un matiz adicional significativo, a saber, el del logro personal: “[Voy a revelar] todo aquello que es engendrado más allá de lo vacío y lo pleno (*śūnyāśūnyatara*), y que es bien conocido por su hostilidad (*dhairyaya*). Habiendo alcanzado yo misma tal condición, te explicaré su naturaleza”.<sup>16</sup>

Defender la tesis de que la verdad sólo puede justificarse como tal a partir de un indómito rechazo a quedar descifrada, en esa misma

<sup>15</sup> *Kālikulapañcaśatikā* 2.1-2: *śruto 'yaṃ tava vaktrābjanirgataḥ śāstrasāṅgrahaḥ | durbodhaṃ dustaraṃ caiva naiva jānāmi bhairavi. kīḍṛṣaṃ dhairyabhāvam tu kaulajñānasya niścayam | yenāhaṃ caiva jānāmi niḥśeṣaṃ kalpanāpaham.*

<sup>16</sup> *Ib.* 2.10cd-2.11ab: *śūnyāśūnyataraṃ sarvaṃ jāyate dhairyaśaṃjñitam. īḍṛṣaṃ dhairyam āśādyā svarūpaṃ kathayāmy aham.*

medida ganándose el título *anuttama*, equivale ahora a encarnar sin tregua esa hostilidad, a cifrar una y otra vez en la propia persona el misterio divino.

En esta misma línea, hacia la segunda mitad del siglo IX comenzó a circular en Cachemira el *Śrīkālīkāstotra*, plegaria de apenas 20 estrofas atribuida a cierto Jñānanetra, también conocido como Śivanātha.<sup>17</sup> Acerca de esta figura contamos con el testimonio de Jayaratha, quien asegura que se trata de uno de los principales exponentes del sistema Krama y una autoridad para la interpretación abhinavaguptiana de dicho sistema.<sup>18</sup>

Así, con base en las enseñanzas esotéricas de textos como la *Kālīkulapañcaśatikā* y el *Kramasadbhāva*, la plegaria abre con una referencia explícita al pulso de las distintas fases del culto como el despliegue dinámico de una única conciencia, sinónimo de la máxima libertad y perfección.<sup>19</sup> A continuación, el texto adopta un tono más críptico con el fin de insinuar las diferentes fases del culto, así como su desenlace en la inefabilidad (*anākhyā*) de la diosa Kālī. Al

<sup>17</sup> Ésta es la fecha sugerida por A. Sanderson (“The Śaiva Exegesis...”, p. 411). Décadas atrás, N. Rastogi propuso la primera mitad de ese mismo siglo (*The Krama Tantricism of Kashmir*, p. 104).

<sup>18</sup> Véase *Viveka ad Tantrāloka* 4.172. De hecho, es probable que el *Śrīkālīkāstotra* haya desempeñado una función crucial para resolver algunas diferencias doctrinales dentro de la escuela Krama de camino a un modelo más homogéneo. Sanderson estima que la reputación de Jñānanetra bien puede pertenecer a una tradición anterior a Jayaratha y que éste simplemente reproduce (“The Śaiva Exegesis...”, pp. 270-307).

<sup>19</sup> *Śrīkālīkāstotra* 1-2: “Oh diosa, venero tu naturaleza sin forma [y no obstante] manifiesta en todos estos mundos; realizable como conciencia pura, libre de conceptos como ser y no-ser, incondicionada. Venero, pues, tu naturaleza no-dual, una y al mismo tiempo multiforme, que colma la creación entera — tu propia emanación —; inmutable, inmaculada, tu nombre lo dice todo: conciencia (*sītarasamvidavāpyam sadasatkalanāvihīnam anupādhi | jayati jagatrayarūpaṃ nīrūpaṃ devi te rūpaṃ. ekam anekākāraṃ prasṭajagadyāpti vikṛtiparihīnam | jayati tavādvaryarūpaṃ vimalam acalaṃ citśvarūpākhyam*). Sigo las correcciones que Sanderson propone para las estrofas citadas en “The Śaiva Exegesis...”, pp. 270-272. Para el resto de las estrofas sigo la edición de L. Silburn (*Hymnes aux Kālī*, pp. 191-192).

interior del estadio final existe, sin embargo, una docena más de subfases, de modo que la identidad última de Anākhyā yace *más allá* de esos doce planos interiores y al mismo tiempo *en* ellos, al colmarlos (*vyāpti, pūrṇa*). El texto encapsula esta paradoja a través de la noción de “connaturalidad” (*sahajatva*).<sup>20</sup> Anākhyā reúne así la realidad en lo alto y en lo bajo, es el lugar donde convergen de manera espontánea el principio absoluto y todo aquello que éste trasciende:

Gloriosa Kālī, tras haber dividido el cuerpo del tiempo en doce partes, logras que esa misma realidad [multiforme] destelle dentro de ti. [Aunque] eres una apareces como tres: emanación, stásis y absorción (*sr̥ṣṭi, sthiti, saṃhāra*), cada una de éstas desplegando a su vez cuatro subfases: [de nuevo] emanación, stásis y absorción, más reposo (*viśramatā*). Gloriosa es tu forma connatural (*sahaja*), que así dividida en doce partes pone en movimiento el prodigio que es este universo.<sup>21</sup>

Finalmente, en virtud de tan peculiar forma de trascendencia, la estrofa 18 califica a la diosa misma como *niruttaratarā*: “Venero a la diosa *niruttaratarā* que reside dentro de [la fase] donde acontece la absorción de la absorción, libre de las ociosas disquisiciones sobre el ser y el no-ser, [y no obstante] manifiesta todo el tiempo en todas partes”.<sup>22</sup>

La relevancia de este pasaje radica en que un comparativo como *niruttara*, con toda su rareza en sánscrito,<sup>23</sup> y no el superlativo co-

<sup>20</sup> Véase *ib.* 8-10, 12, 14. Sobre dicha noción, véase cap. 8, pp. 245-250.

<sup>21</sup> *Ib.* 5, 8-9: *kālasya kālī dehaṃ vibhajya munipañcasamkhyayā bhinnam | svamin virājamānaṃ tadrūpaṃ kurvati jayasi [...] ekaṃ svarūparūpaṃ prasaraṣṭhitivilayabhedatas trividham | praty ekaṃ udayasamsthitilayaviśramatāś caturvidham tad api. iti vasupañcakasañkhyam vidhāya sahasvarūpaṃ ātmīyam | viśvavivartāvartapravartakaṃ jayati te rūpaṃ.*

<sup>22</sup> *Ib.* 18: *pralalayāntarbhūmau vilasitasadasatprapañcaparihīnām | devīm niruttaratarām naumi sadā sarvataḥ prakāṣām.*

<sup>23</sup> En los textos que consulté definitivamente éste es uno de los usos más tempranos de esta forma en particular. Aparece una vez en el *Tantrasadbhāva*, antigua

mún *anuttama*, sea usado para expresar la grandeza sin paralelo de una diosa que resiste cualquier definición. Sin embargo es posible que la relevancia del *Kālikāstotra* vaya más allá de la preferencia de una forma por otra. Quizá esta decisión sea el resultado de una honda reflexión sobre el contenido semántico de ambas palabras y se haya optado por *niruttara* porque de algún modo dice más o mejor lo que busca expresarse, en este caso, la naturaleza supremamente (esto es, dinámicamente) inefable de la divinidad, de modo que el vocablo mismo encarna ese misterio, se convierte en su locus lingüístico, y sirve así por primera vez como un nombre propio, el nombre divino por antonomasia.

#### EL LEGADO DEL CULTO TRIKA

Si hubo un culto que dejó huella en el pensamiento de Abhinavagupta, ése fue sin duda el de las tres diosas, el culto Trika. De ahí que no deje de sorprender que el canon de dicho sistema aporte tan pocos elementos a esta genealogía. Esto no sólo en virtud de que, con excepción del *Vijñānabhairavatantra* y el *Parātrīśikātantra*,<sup>24</sup> textos capitales como el *Siddhayogeśvarīmata*, el *Tantrasadbhāva* y el

---

escritura de la escuela Trika, mientras que en la tradición Krama reaparecerá de manera conspicua en una época posterior, en la tradición oral asociada con el *Vātulanāthasūtra* (ca. siglos XI-XII). Además, Rājānaka Rāma, discípulo de Utpaladeva y probablemente contemporáneo de Abhinavagupta, la usa tres veces en su comentario a la *Spandakārikā*. Fuera de la literatura tántrica, al parecer *niruttara* es incluso más raro que *anuttara* en sánscrito. A manera de ejemplo puede citarse el hecho de que, a diferencia de *anuttara*, la palabra no haya sido considerada por ninguno de los lexicógrafos clásicos (Amarasiṃha, Hemaçandra, Halāyudha o Medinīkara; ni siquiera el ya citado *Śabdakalpadruma* la recoge). Tan magro panorama textual hace difícil, cuando no imposible, intentar establecer una progresión lineal dentro del corpus tántrico de *anuttama* a *niruttara* a *anuttara*.

<sup>24</sup> Como señalé, ésta es la escritura que sirve de horizonte para el discurso de Abhinavagupta en torno a *anuttara*. Su análisis está en el cap. 6.

*Mālinīvijayottara* no emplean *anuttara*, sino además porque el uso de la forma alternativa *anuttama* en general carece de relevancia y de hecho no añade nada nuevo a los resultados que se desprenden de las fuentes del sistema Krama.<sup>25</sup>

Mención aparte merece el *Bhargāśikhātantra*, a veces llamado también *Bhargāṣṭakaśikhākūlatantra* o *Saurabhargāśikhā*, cuya fecha exacta de composición desconocemos y del que se han preservado algunos versos a través de citas y alusiones, entre ellas las ofrecidas por Abhinavagupta.<sup>26</sup> Ahora bien, gracias a Sanderson sabemos

<sup>25</sup> El *Siddhayogeśvarīmata*tantra usa *anuttama* un par de veces (8.48, 22.23), mientras que en el *Tantrasadbhāva* la palabra aparece seis veces (10.179, 16.144, 17.1, 20.119, 20.188, 21.1, 25.260; la segunda de éstas coincide con uno de los dos casos en el *Siddhayogeśvarīmata*), además de *niruttara* una sola vez (24.169). En el *Mālinīvijayottara*, *anuttama* aparece cuatro veces (17.17, 22.1, 23.33, 23.42). Por supuesto, visto desde otro ángulo, esta situación pone de manifiesto un hecho importante: la asociación en el *Parātrīśikātantra* entre la diosa Parā y *anuttara* constituye una innovación dentro de la escuela Trika, innovación luego asimilada y ampliada por Abhinavagupta. Más aún, el dato sugiere que el *Parātrīśikātantra* bien pudo haber sido compuesto a mediados del siglo IX, lo que refuerza la tesis de que fue en este periodo que al parecer se produjo una redefinición semántica alrededor de *anuttara* en la dirección después seguida por Abhinavagupta. Sin embargo, la duda prevalece en cuanto a si el vínculo entre *anuttara* y la eminencia sin precedentes de Parā en el *Parātrīśikātantra* estuvo de algún modo inspirada en fuentes previas.

<sup>26</sup> Para una lista de esas referencias, véase V. Dvivedi, *Luptāgamasaṅgraha*, vol. 1, p. 125 y vol. 2, pp. 95-96. La filiación doctrinal del texto no es del todo clara, pues exhibe una influencia tanto de la escuela Trika como de los cultos tántricos solares (*saura*), sobre los cuales por desgracia se sabe muy poco. En su *Vārttika* (1.160cd-1.165ab), Abhinavagupta coloca al *Bhargāśikhātantra* en el origen de una doctrina no dualista, hecho interpretado como la nobleza o superioridad (*parama*) de esta escritura. Como en otros casos, esta apreciación bien podría tener fundamento en una tendencia que el propio texto manifestaba. Con base en este testimonio, Dyczkowski defiende la tesis de que se trata de “un tantra Trika, por lo que su supuesto lazo con la tradición Saura ha de tomarse como un dato secundario” (*The Stanzas on Vibration*, p. 296). Para A. Sanderson se trata, en cambio, de una escritura con fuertes vínculos con los sistemas Kaula y Saura (véase “The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, pp. 46, 56-57).

que una de esas referencias aparece en el *Sekanirdeśapañjikā*, compuesto durante la segunda mitad del siglo XI por Rāmapāla, el penúltimo emperador de la dinastía budista Pāla, al extremo oriente de India. Desde luego, por sí solo este dato sugiere que el texto debe ser bastante antiguo, lo suficiente para que el culto que le es inherente se diseminara por todo el norte de India, desde Cachemira hasta Bengala. Por otra parte, es significativo que una de las estrofas que Rāmapāla cita corresponda a la que Abhinavagupta insertó, sin indicar su fuente, en *Tantrāloka* 2.28: “Ni ser ni no-ser ni ambos ni ninguno: en verdad es difícil conocer ese estado inefable, *anuttara*”.<sup>27</sup> Al comparar las citas notamos de inmediato una discrepancia. La última palabra en la estrofa es *anuttama* en la versión de Rāmapāla, *anuttara* en la de Abhinavagupta.<sup>28</sup> Tomando en cuenta la consistencia absoluta con la que Abhinavagupta usa *anuttara* en su obra, y dado que Rāmapāla afirma explícitamente que está citando el *Bhargasīkhātantra* (a diferencia de Abhinavagupta, que simplemente inserta los versos como suyos), lo más probable es que la versión original sea la de Rāmapāla. Si esto es correcto, entonces la enmienda de Abhinavagupta sería indicio de que al menos un texto anterior a él empleó *anuttama* en un contexto especulativo muy próximo al suyo, lo que facilitó la sustitución.

Más reveladora aún parece ser la decisión de Abhinavagupta de insertar la cita en el capítulo dedicado a *anupāya*, el paradójico sendero que niega todo sendero, y una vez ahí “enmedarla” a fin de que sea *anuttara*, y no *anuttama*, la palabra que condense, a nivel soteriológico, su apuesta apofática. Entonces, una estrofa antes Abhinavagupta cuestiona el valor de la práctica ritual en relación con el

<sup>27</sup> *na san na cāsat sadasan na ca tannobhayojjhitaṃ | durvijñeyā hi sāvasthā kimapy etad anuttaram*. Independientemente del testimonio indirecto de Rāmapāla, en el caso de Abhinavagupta sabíamos que se trataba de una cita gracias a su comentarista Jayaratha.

<sup>28</sup> Sanderson da cuenta de la diferencia (“The Śaiva Age...”, pp. 56-57, n. 42).

absoluto,<sup>29</sup> mientras que con la cita extiende el rechazo al campo del pensamiento conceptual: cuatro tipos de predicación metafísica son negados, incluida la predicación negativa “no-ser”. El mensaje es claro: *anuttara* designa una realidad que el discurso esencialista no puede capturar.

En suma, al preferir *anuttara* Abhinavagupta sugiere que el poder expresivo del superlativo es limitado precisamente porque tiene su fundamento en un discurso esencialista y, por lo tanto, si la verdad divina trasciende dicho ámbito, de algún modo sugiere que las posibilidades semánticas del comparativo *anuttara* son mayores que las del superlativo *anuttama*. Todo esto, repito, a pesar de la rica tradición textual, en términos cuantitativos y cualitativos, que en sánscrito respalda a *anuttama*. Al preferir *anuttara*, sin embargo, Abhinavagupta desconoce ese legado, al extremo incluso del sacrilegio: alterar la palabra revelada.<sup>30</sup>

#### EL LEGADO DE LAS ESCUELAS SPANDA Y PRATYABHIJÑĀ

Con las escuelas Spanda y Pratyabhijñā este recorrido llega al tipo de exegesis tántrica que precedió de manera inmediata a Abhinavagupta. Habría por lo tanto buenas razones para esperar numerosos y valiosos testimonios. Sin embargo, de nuevo nuestras expectativas no parecen tener eco en los hechos. Ni *anuttara* ni *anuttama* ocurren en textos tan importantes para Abhinavagupta como la *Īśvarapratyabhijñākārikā* o la *Śivadr̥ṣṭi*, obras fundamentales de la filosofía del Pratyabhijñā; tampoco en el texto fundacional de la escuela Spanda, la *Spandakārikā*.

<sup>29</sup> *Tantrāloka* 2.27: “Libre de [las nociones de] sujeto, objeto y acción, ahí no tiene cabida [la secuencia de ritos] que va desde la invocación [de la deidad], su instalación, recibimiento, fijación, dispersión, adoración y otros, hasta su despedida” (*sthānāsananīrodhārghasaṃdhānāvāhanādīkam | visarjanāntaṃ nāsty atra kartṛkarmakriyōjjhite*).

<sup>30</sup> Al respecto, véanse las observaciones, antes citadas, de J. Hanneder, cap. 2, n. 41.

Con excepción del comentario perdido que el filósofo Somānanda (primera mitad del siglo X) escribió al *Parātrīśikātantra*, donde en efecto figuraba *anuttara*,<sup>31</sup> la búsqueda de indicios en el corpus textual de este par de tradiciones arroja apenas seis incidencias: *anuttara* una vez en Utpaladeva (segunda mitad del siglo X) y dos veces en el comentario que uno de sus discípulos, Rājānaka Rāma (también conocido como Rāmakaṅṭha), escribió a la *Spandakārikā*; este último usa asimismo *niruttara* en tres ocasiones. De nuevo, dada la importancia que ambas escuelas tuvieron para Abhinavagupta, se trata de resultados muy pobres. A ello debemos agregar la incertidumbre, cronológica y de transmisión textual, que rodea a estos cuantos testimonios.

En el caso de Utpaladeva, como apenas señalé, *anuttara* no aparece ni en su *Īśvarapratyabhiññākārikā* ni en su autocomentario a esta obra; aparece en cambio una sola vez en la atmósfera devocional de su *Śivastotrāvalī*, colección de plegarias al dios Śiva.<sup>32</sup> Este solo hecho le resta méritos al testimonio, pues, como se sabe, los discípulos de Utpaladeva sometieron el texto a un proceso de selección y edición, y por lo tanto es sumamente difícil garantizar la autenticidad de todas y cada una de sus estrofas.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> En su *Parātrīśikāvivarāṇa* (p. 218), Abhinavagupta cita unas líneas de Somānanda donde la palabra *anuttara* es empleada en un tono bastante conclusivo y aun tautológico: “Entonces, tras reconocer que todo es *anuttara*, el venerable Somānanda proclamó en su comentario: ‘¿Para qué tanta palabrería? Todo es, en efecto, *anuttara* a causa de la naturaleza misma de *anuttara*’” (*tat evānuttaram | etat sarvaṃ garbhīkṛtyoktaṃ nījavivṛtau somānandapādaiḥ kiṃ bahunā sarvaṃ evānuttaram anuttaratvāt iti*).

<sup>32</sup> *Śivastotrāvalī* 19.8: “Mi adicción a tu néctar supremo (*anuttararasa*) no ha sido suficiente para eliminar la inestabilidad de mi mente. Oh Señor, ¿cuándo sucederá esto? ¡Qué sea muy pronto!” (*tvaḍyānuttarasasāṅgasantyaktacāpalam | nādyāpi me mano nātha karhi syād astu śīghrataḥ*).

<sup>33</sup> En su comentario a la *Śivastotrāvalī*, Kṣemarāja (siglo XI) reconoce el importante papel que desempeñaron los discípulos de Utpaladeva para la conformación de la versión final.

Al pasar a Rājānaka Rāma, nuevas dudas nos asaltan en cuanto a la relevancia de su testimonio. La razón es de orden cronológico. Siendo discípulo directo de Utpaladeva,<sup>34</sup> Rājānaka Rāma debió haber vivido durante la segunda mitad del siglo X, al igual que Lakṣmaṇagupta, hijo de Utpaladeva y maestro de Abhinavagupta en la tradición Spanda. Esto significa que seguramente era ya un anciano cuando la carrera de Abhinavagupta comenzaba a florecer. Ignoramos sin embargo la fecha de composición de su obra y, por lo tanto, desconocemos por cuántos años, si acaso, ésta precedió al tratamiento de *anuttara* por Abhinavagupta, y en qué medida pudo éste inspirarse en aquél. A todo esto debe añadirse el hecho de que Abhinavagupta nunca mencione a Rājānaka Rāma a diferencia de autores de generaciones posteriores como Kṣemarāja (siglo XI) y Yogarāja (siglos XI-XII). Así, lo más probable es que Abhinavagupta no haya conocido su erudito comentario a la *Spandakārikā* ni las connotaciones de *anuttara* y *niruttara* en dicha obra.

#### EL LEGADO BUDISTA

Como vimos, es en la literatura budista (por igual en sánscrito y pāli) donde el vocablo *anuttara* se repite con mayor frecuencia, una verdadera excepción dada la rareza de la palabra en el resto de las fuentes sánscritas. Sin embargo, antes que poner de manifiesto un uso técnico o especializado de camino al discurso apofático de Abhinavagupta, estos antecedentes nos muestran que la historia semántica de la palabra por mucho tiempo se desarrolló conforme a la acepción general de “supremo”, es decir, como un superlativo. Así, como noté al inicio de este recorrido al citar los casos de Śāntideva y Buddhasvāmin, *anuttara* puede calificar tanto realidades religiosas como objetos o situaciones ordinarias.<sup>35</sup> La entrada correspondiente

<sup>34</sup> Véase el colofón en su *Spandakārikāvivṛti*.

<sup>35</sup> Véase en este mismo capítulo n. 8.

que Franklin Edgerton incluye en su *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* confirma esta observación.<sup>36</sup> Al mismo tiempo, también es cierto que la palabra se usa con mayor frecuencia para calificar el tipo de sabiduría o estado mental (*citta, sambodhi*) que la doctrina y la práctica budista pueden desencadenar.<sup>37</sup> La relevancia de dicha tendencia no pasa, sin embargo, de ser numérica y de ningún modo presupone un énfasis semántico distinto al expresado por otros superlativos, por ejemplo *uttama*, vocablo con el que ocasionalmente se alterna el uso de *anuttara*.

Ahora bien, siendo éste un recorrido a través del arte tántrico de desdecir, nuestro principal objetivo en este caso son las fuentes budistas asociadas con dicha tradición. Como es bien sabido, entre los siglos VI y XI aproximadamente, el budismo Māhāyana desarrolló toda una tradición esotérica acorde con la premisa de que originalmente el Buda y los *bodhisattvas* habrían impartido una amplia gama de enseñanzas según las aptitudes de los más diversos aspirantes. Así, al lado de las doctrinas que los *sūtras* sobre las perfecciones espirituales (*parāmitā*) establecen jerárquicamente a fin de que el buscador avance de manera gradual, se aceptó la existencia de un tipo muy diferente de doctrinas, todas ellas diseñadas para lograr una iluminación instantánea y por lo mismo de orden superior. Basado en un complejo abanico de ritos, iniciaciones y prácticas yóguicas, este método alternativo conocido como *vajrayāna* (el “sendero adamantino”) o *mantrayāna* (el sendero “mántrico”) de algún modo vino a cuestionar la estabilidad de categorías fundamentales dentro de la tradición budista, entre éstas el par *samsāra-nirvāna*. Desde luego, esto es un indicio de que, pese a su aparente radicalidad, el budismo

<sup>36</sup> *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, p. 27. Las referencias de Edgerton provienen del canon Prajñāpāramitā, la literatura hagiográfica (*avadānas, jātakas*) y algunos formularios (*sūtras*) de la tradición Mahāyāna. En todos estos casos *anuttara* califica de manera indistinta desde un ejército hasta al Buda mismo.

<sup>37</sup> A este respecto, Edgerton (*id.*) señala que el uso de *anuttara* como sinónimo de *saṃyaksambodhi* es bastante común dentro del corpus budista.

tántrico retoma las conclusiones lógicas de la teoría Mahāyāna, en particular las postuladas por la corriente Madhyamaka a partir de un uso sistemático de la negación.<sup>38</sup>

Con el tiempo, quizás alrededor de los siglos VII u VIII, se creó al interior del esoterismo Mantrayāna una clasificación conforme a categorías taxonómicas más precisas, y con éstas se buscó organizar un corpus literario y doctrinal que había crecido considerablemente en tamaño y complejidad.<sup>39</sup> Aunque el modelo resultante está lejos de ser uniforme, en términos generales comprende cuatro clases de tantras: *kriyā*, *caryā*, *yoga* (o *mahāyoga*) y *yoginī*.<sup>40</sup> En un principio, el modelo habría comprendido únicamente las tres primeras clases, mientras que la cuarta, por definición superior, habría sido añadida después. En alguna medida, esta adición estuvo facilitada por el desarrollo de una subcategoría dentro de la tercera clase, los *yogottaratantras* (“tantras más allá de los [tantras] de la clase yoga”), de ahí que en ocasiones los *yoginītantras* reciban el título alternativo de *yoganiruttaratantras*.<sup>41</sup> Es así como la palabra *anuttara* (o *niruttara*) adquirió una connotación técnica dentro la literatura budista, en este caso con un valor taxonómico muy preciso.

Por supuesto, comprobar la identidad taxonómica de la palabra no es suficiente para nuestra investigación a menos que en ello vaya de por medio el contenido mismo de tales textos. Dicho de otro modo,

<sup>38</sup> Véase antes, cap. 4. pp. 117-122.

<sup>39</sup> Véase K. Mimaki, “Doxographie tibétaine et classifications indiennes”, p. 122, n. 7.

<sup>40</sup> Para la historia y las implicaciones de esta clasificación, véase D. L. Snellgrove, “Categories of Buddhist Tantras”; J. W. de Jong, “A New History of Tantric Literature”, y E. English, *Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals, and Forms*, p. 5.

<sup>41</sup> Cabe notar que en la literatura secundaria se ha vuelto común emplear la forma *anuttarayogatantra*. Sin embargo, como Sanderson y otros han observado, esa forma es inexistente en las fuentes originales. Al parecer, entonces, se trata de una adaptación un tanto arbitraria de la “ambigua traducción tibetana *rnal’byor bla na med*” (Sanderson, “The Śaiva Age...”, p. 146). Véase también Sanderson, “Vajrayāna: Origin and Function”, pp. 97-98, n. 1, y E. English, *op. cit.*, p. 6.

¿al estar por encima del corpus *uttara*, indica la categoría *niruttara* una forma más alta (entonces también más secreta) de iluminación dentro del modelo cuaternario del budismo Vajrayāna? ¿Son estos textos “sin superior” (*niruttara*) porque vienen después de la clase superior (*uttara*) o porque la verdad que enseñan de algún modo está encapsulada en la morfología de la palabra que los describe?

Antes de intentar responder tales cuestiones con base en los textos mismos, no debe pasarse por alto que un intenso intercambio de ideas entre el budismo Vajrayāna y las soteriologías tántricas que nutrieron el pensamiento de Abhinavagupta marcó la vida religiosa de Cachemira a lo largo de los siglos IX y X.<sup>42</sup> Este solo hecho sería suficiente para anticipar resultados positivos en nuestra búsqueda de registros para *anuttara*.

Al respecto, mi análisis se centra en los textos “base” (*mūla*) de las tradiciones Kālacakra, Hevajra y Cakrasaṃvara.<sup>43</sup> Contra cualquier pronóstico, los resultados son más bien pobres. Más allá de su sentido taxonómico, en cualquiera de estos textos *anuttara* no es necesariamente ni más conspicuo ni más decisivo semánticamente. En realidad, y a pesar de no ser un *yoginītantra* en sentido estricto, la aportación más significativa proviene del *Guhyasamājatantra*, fechado hacia finales del siglo VIII.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> El clásico sobre el tema es J. Naudou, *Les bouddhistes kaśmīriens au Moyen Age*; mucho más reciente y sólida es la aportación de A. Sanderson en su extenso estudio “The Śaiva Age...”. De hecho, el budismo en general tuvo una presencia perdurable en Cachemira por varios siglos. Más aún, hubo épocas en las que éste adquirió preponderancia sobre el resto de las religiones y tradiciones intelectuales, en especial bajo el espíritu de tolerancia que de acuerdo con Kalhaṇa (véase sobre todo el libro 4 de su *Rājatarāṅgiṇī*) prevaleció durante el reinado de Lalitāditya (ca. 725-760).

<sup>43</sup> Respectivamente el *Laghukālacakratantra* (en realidad un compendio del *Paramādībuddha*, hoy perdido), el *Hevajatantra* y el *Cakrasaṃvaratantra*.

<sup>44</sup> Por mucho tiempo se creyó que era más antiguo. Investigaciones recientes apuntan al siglo VIII como la época más probable. Al respecto, véase M. Winternitz, “*Guhyasamāja Tantra* and the Age of Tantras”; Y. Matsunaga (ed.), *The Guhyasamājatantra*, pp. xxiii-xvi, y A. Sanderson, “The Śaiva Age...”, p. 141.

En este texto capital, Vajradhara, personificación de la forma más completa de iluminación, expone diversas enseñanzas ante una asamblea de budas y *bodhisattvas*, sus propias emanaciones. A lo largo de sus 18 capítulos, el texto retorna a la noción de secrecía (*guhya*), de entrada porque el propósito de tan encumbrado encuentro es iniciar a los ahí presentes en prácticas nunca antes reveladas.<sup>45</sup> Así, ya sea desde la perspectiva del mantra o la del *maṇḍala*, e independientemente de si el tema de discusión es la praxis (*cārya*) o la iluminación (*bodhi*), a medida que Vajradhara imparte su conocimiento resulta evidente que el mensaje central, esto es, la meta a alcanzar, es precisamente la naturaleza secreta de la verdad. La verdad consiste en la unión (*samāja*) de todas las cosas, en la convergencia paradójica de todos los planos de realidad por encima de cualquier código, norma o jerarquía. Abrazar ese secreto supone entonces una apreciación disidente de las buenas costumbres (entre ellas notablemente las que deciden la conducta sexual), así como de las ahora frágiles categorías que justifican esas costumbres (por ejemplo, pureza-impureza, alto-bajo, etc.). Así las cosas, no es de extrañar que en repetidas ocasiones la asamblea entera sea presa de ataques de estupefacción (*aścaryaprāpta*, *adbhutaprāpta*).<sup>46</sup>

En buena medida, el sentido de *anuttara* en el *Guhyasamājantra* se desprende de este conjunto de premisas básicas.<sup>47</sup> Entonces, cuando el texto narra que “todos los *tathāgatas* adoraron al bendito señor que habita en el cuerpo, la palabra y la mente de todos los *tathāgatas*, y postrándose ante él proclamaron: ‘Venerable, revela la esencia; el cuerpo, la palabra y la mente supremas; el secreto de todos los *tathāgatas*, la iluminación *anuttara*’”;<sup>48</sup> y líneas más adelante señala

<sup>45</sup> *Guhyasamājantra* 1.

<sup>46</sup> Por ejemplo en 1.3, 2.8, 5.7, 9.20-21, 15.52 y 15.136.

<sup>47</sup> La palabra ocurre seis veces: 2.1, 4.2, 6.20, 15.18, 15.99 y 15.131.

<sup>48</sup> *Ib.* 2.1: *atha bhagavantaḥ sarvataḥgataḥ bhagavataḥ sarvataḥgatakāyāvākcittādhipateḥ pūjāṃ kṛtvā praṇipatyaimam āhuḥ | bhāṣasva bhagavan sāraṃ kāyavākcittam uttamam | sarvatāḥgataṃ guhyaṃ bodhicittam anuttaram.*

que “la iluminación no existe: tal es la senda segura a la iluminación”,<sup>49</sup> indirectamente está replanteando el contenido semántico de la propia palabra *anuttara* de modo que su asociación sin más con el superlativo “lo supremo” queda en entredicho. En suma, si bien sólo de manera indirecta o contextual, *anuttara* tiene aquí una fuerza superlativa particular e incluso paradójica que no corresponde plenamente con las connotaciones jerárquicas y vectoriales que de manera ordinaria subyacen a la noción de supremacía. Sin embargo, incluso en este caso la preferencia mostrada por el vocablo está lejos de ser definitiva o consistente. De hecho, muchos otros vocablos en el texto parecen cumplir funciones similares. Más aún, en realidad *anuttara* nunca encarna el secreto, jamás consume o recrea lingüística y simbólicamente el núcleo apofático (*guhya*) de la doctrina (*tantra*) en torno a la unión final (*samāja*). Este decisivo giro se produjo casi un par de siglos más tarde en la obra de Abhinavagupta.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

A partir de este tedioso recorrido a través de fuentes y autores en busca de *anuttara* podemos afirmar que antes de Abhinavagupta existió una tendencia a usar tanto este vocablo como los cercanos *anuttama* y *niruttara* como un superlativo enfático, a menudo como parte de una descripción de la realidad última en turno (la diosa Kālī en el sistema Krama, la diosa Parā en el culto Trika, la iluminación en la tradición Vajrayāna, etc.). En este contexto, el uso de *anuttama/niruttara/anuttara* a menudo absorbe, por así decirlo, las cualidades retóricas que le son propias al discurso en torno a dicha realidad última. En este caso me refiero sobre todo a la versión tántrica de la retórica de *grandeur*, centrada en la noción de enigma y gramaticalmente articulada en clave negativa. En algunos casos excepcionales,

<sup>49</sup> *Ib.* 2.7cd: *na bodhir nābhisamayam idaṃ bodhinayaṃ dṛḍham.*

el uso de estas palabras parece estar encaminado a transmitir un sentido mucho más amplio que el asociado con una supremacía jerárquica y vertical. En tales casos, tamizado negativamente por el *dictum* de que entre más secreta una verdad más grande, el uso de los vocablos *anuttama/niruttara/anuttara* parece tener como fin evitar a toda costa un juicio definitivo y concluyente en torno a la idea misma de absoluto. De esta guisa, su supuesto valor superlativo parece quedar en entredicho, pues insertada en el movimiento performativo del misterio divino la propia categoría de “supremo” se vuelve bastante difusa.

Sin duda, esto puede tomarse como un antecedente del arte abhinavaguptiano de desdecir. Sin embargo, esta asunción presenta de nuevo infranqueables límites. Primero porque incluso en textos donde los términos *anuttama/niruttara/anuttara* forman parte de un discurso con fuerte orientación apofática, en ningún momento se observa un uso sistemático o consistente que vuelva secundario el uso de otros superlativos. Dicho de otro modo, en las fuentes consultadas es claro que lo que sigue siendo capital es el objeto calificado por *anuttama/niruttara/anuttara* y no el hecho *per se* de que ese objeto sea calificado precisamente por alguna de estas palabras, lo que legitima su uso por encima de cualquier sinonimia. Al lado de muchos otros adjetivos, *anuttara* simplemente añade su fuerza enfática (concentrada en la negación) a eso que es concebido como la verdad última.

Como veremos, todo esto cambiará en la obra de Abhinavagupta, en buena medida porque la sofisticación de su arte de desdecir demanda un entendimiento más preciso del concepto de superioridad y en ese contexto un uso más sistemático de la palabra *anuttara*. A este respecto, resulta invaluable el testimonio ofrecido por el *Bhargāsikhāntra*, texto que, como vimos, Abhinavagupta decidió enmendar al sustituir el original *anuttama* por *anuttara*.

Hasta aquí la búsqueda de indicios históricos para el uso de la negación en la India sánscrita. Es necesario estudiar ahora nuestro caso ejemplar a la luz de las premisas conceptuales e históricas vertidas en las páginas anteriores. En eso consiste la tercera y última parte del libro.

TERCERA PARTE  
INTERPRETACIÓN



*naumi citpratibhāṃ devīṃ parāṃ bhairavayoginīṃ*

Honro a la diosa *suprema* (*parāṃ*), el esplendor  
de la conciencia, siempre unida a Bhairava.

ABHINAVAGUPTA, *Tantrāloka* 1.2

*parāṃ pūrṇāṃ*

[De la raíz *pr-*, “colmar”, “abarcar”, con] “suprema”(*parāṃ*)  
[Abhinavagupta quiere decir] “omnipresente” (*pūrṇāṃ*).

JAYARATHA, *Viveka ad Tantrāloka* 1.2



## LOS HORIZONTES TAXONÓMICO Y LINGÜÍSTICO

## ANUTTARA COMO CATEGORÍA DOCTRINAL

Supuestamente, una sección del *Rudrayāmalatantra*, el *Parātrīśikā-tantra*,<sup>1</sup> es una breve escritura cuya fecha y lugar exacto de composición ignoramos. Sin embargo, como se desprende del análisis en el capítulo anterior, el texto no debe ser muy antiguo. Al respecto, el principal testimonio lo aporta el propio uso de la palabra *anuttara*.<sup>2</sup> Lo que sabemos es que entrado el siglo X, el texto alcanzó un estatus canónico en Cachemira entre los diferentes cultos tántricos entonces en boga, en particular entre las vertientes más especulativas del sistema Trika.<sup>3</sup> Su influencia es tangible en el propio Abhinavagupta, quien le dedicó dos comentarios, el ya citado *Vivaraṇa*, y uno mucho más breve, como lo indica su nombre, el *Laghuvṛtti*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> La conexión se desprende del último verso en el propio texto: “Es así como se obtienen los frutos del mantra [el mantra SAUH]. De ahí que esta [obra se llame] *Rudrayāmala* [‘La unión de Rudra y su potencia’]” (*evaṃ mantraphalāvāptir ity etad rudrayāmalam*). Para los problemas de esta presumible pertenencia, véase T. Goudriaan y S. Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, pp. 47-48.

<sup>2</sup> Véase cap. 5, pp. 155-156.

<sup>3</sup> Véase A. Sanderson, “The Visualization...”, p. 32.

<sup>4</sup> Recientemente, A. Sanderson ha puesto en duda la autoría del segundo de estos comentarios. Véase “A Commentary on the Opening Verses...”, p. 142, n. 124, y “The Śaiva Exegesis...”, p. 379.

Ahora bien, puesto que junto con el *Vijñānabhairavatantra*, el *Parātrīśikātantra* constituye uno de los pocos testimonios incontrovertibles del uso de *anuttara* antes de Abhinavagupta, no parece incorrecto atribuirle a este último la apropiación sistemática del término de camino a todo un concepto teológico.<sup>5</sup> Sin embargo, una revisión somera del corpus abhinavaguptiano indica que incluso en este caso la centralidad de *anuttara* fue resultado de un proceso gradual. Considerando lo que sabemos sobre las fechas de composición de las principales obras de nuestro autor, puede decirse que *anuttara* no entró a su obra desde un principio. Textos tempranos como el *Paramārthasāra* no muestran interés alguno por la palabra. Antes bien, fue durante el periodo de madurez que *anuttara* se volvió conspicuo y se convirtió en todo un tema de investigación. Puesto que la vida activa de Abhinavagupta ha sido fijada entre los años 975 y 1025, puede sugerirse el año 1000 como la época en que *anuttara* se volvió central para su proyecto intelectual. Éste es el periodo en el que se cree escribió obras tan importantes como el *Tantrāloka* y, de nuevo, sus dos comentarios al *Parātrīśikātantra*. En efecto, todas estas obras evidencian un uso sistemático de *anuttara*, con más de 100 incidencias, un número sin precedentes dentro de la literatura sánscrita no budista antes del año 1000.<sup>6</sup>

Son también estas obras las que indican que Abhinavagupta concibió *anuttara* como una categoría taxonómica, como el nombre propio de una doctrina y praxis tántrica. Por ejemplo, su

<sup>5</sup> Por el propio testimonio de Abhinavagupta sabemos, sin embargo, que dicha apropiación vino precedida de un estudio de la exégesis de Somānanda, el fundador de la escuela Pratyabhijñā, a dicho texto (véase antes, cap. 5, n. 31). En su *Vivarāṇa* Abhinavagupta hace explícita su deuda con Somānanda en repetidas ocasiones. Véase *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 285, entre muchos otros pasajes.

<sup>6</sup> De manera significativa, *anuttara* pierde presencia en las últimas fases de su carrera, esto es, el periodo en el que se cree redactó sus comentarios a la obra de Utpaladeva, en los que la palabra aparece no más de una docena de veces. Sobre la posible cronología de las obras de Abhinavagupta, véase Sanderson, "A Commentary on the Opening Verses...", p. 124, n. 88.

*Vivaraṇa* define el *Parātrīśikātantra* como un “manual sobre *anuttara* (*anuttaraprakriyā*)”.<sup>7</sup> También relevante es el uso adjetival de *anuttara* para calificar palabras como “doctrina” (*naya*), “sendero” (*panthan*) o “sacrificio” (*yāga*).<sup>8</sup> De hecho, Abhinavagupta describe su *Tantrāloka* como un manual sobre los ritos y las doctrinas de la vertiente *anuttara* del culto Trika.<sup>9</sup> Además, buscó proyectar la categoría en retrospectiva. Así, en el *Tantrasāra* explica que la división de *tattvas* o planos de existencia es una doctrina que estableció un texto llamado *Paramēśvarānuttaranaya*, “Tratado sobre *anuttara*, el Señor supremo”, mismo que Raniero Gnoli identifica con el *Mālinīvijayatantra*, tal vez la fuente con mayor autoridad dentro de la tradición Trika.<sup>10</sup> Por último, con base en las observaciones de Sanderson,<sup>11</sup> puede decirse que Abhinavagupta entendió el uso de *anuttara* en el *Parātrīśikātantra* como el signo lingüístico que concentraba la forma más elevada, no icónica, del culto a las tres diosas (*trika*). Tal vertiente correspondería a la asimilación exegética, dentro del propio Trika, del ciclo de adoración que caracteriza al esoterismo del Krama, de modo que *anuttara* designaría la convergencia final de ese proceso de sincretismo.

Como propuse antes, la redefinición que Abhinavagupta entendió de *anuttara* a partir de este complejo legado escritural, supuso asimismo la transformación de una herramienta lingüística para expresar eminencia superlativa en general en todo un principio teológico, percibido de hecho como el atributo más importante de la

<sup>7</sup> *Tantrāloka* 9.313. Sobre el sentido aquí de la palabra *prakriyā* véase B. Bäumer, *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute*, pp. 12-15.

<sup>8</sup> Véase *Mālinīvijayavārttika*, respectivamente 1.1120ab y 2.105cd; 2.130ab; 1.917.

<sup>9</sup> Véase *Tantrāloka* 1.14-15.

<sup>10</sup> *Tantrasāra*, p. 93. Al respecto, véase la traducción de R. Gnoli, *Essenza dei Tantra*, p. 150.

<sup>11</sup> A. Sanderson, “The Visualization...”, pp. 79-80.

deidad. Con Abhinavagupta, *anuttara* y ningún otro término consuma la antigua equivalencia entre supremacía y secrecía, entre la retórica india de *grandeur* y un discurso apofático. Constituye pues el núcleo semántico del arte abhinavaguptiano de desdecir.

Este cambio en el uso y la importancia del término antes y después de Abhinavagupta debería ser suficiente para alertarnos de cuán impreciso puede ser traducir *anuttara* como lo más supremo, es decir, como el nombre de una realidad en última instancia positiva. Resulta útil entonces, a fin de comenzar a explorar el significado de la palabra en Abhinavagupta, entender su inherente polisemia, así como sus diferencias respecto al superlativo *anuttama*, vocablo, como vimos, mucho más común en el corpus sánscrito y presente en las antiguas escrituras del culto Krama. ¿Por qué prefirió Abhinavagupta un término tan rebuscado y poco común como *anuttara*? Es posible extraer algunas pistas de las primeras páginas en su *Vivarāṇa*.

#### UNA NOCIÓN POLISÉMICA

Llama la atención que en su *Vivarāṇa*, Abhinavagupta hable por primera vez de *anuttara* no como tema de investigación *per se*, sino más bien de modo tangencial en el contexto de una discusión en torno al nexo que entre sí guardan el dios y la diosa, los interlocutores del *Parātrīśikātantra*. El carácter dialógico de esta escritura, observa Abhinavagupta, está implícito en la forma verbal *uvāca* (“ella/él proclamó”), proferida dos veces, primero por la diosa, luego por el dios. Así, *anuttara* tendría que ver precisamente con la textura dialógica de la revelación. De hecho, uno de sus fines, o su primer fin en el texto, es designar una deidad que es relacional por naturaleza. Esto significa que es posible apreciar la divinidad desde diferentes ángulos, ya sea que se haga hincapié en su poder de expansión y manifestación (*śr̥ṣṭi*) —destacando entonces su dimensión femenina (*śakti*)—, o bien en el proceso de recogimiento y absorción (*saṃhāra*) —destacando enton-

ces su dimensión masculina (*śaktiman*).<sup>12</sup> En su comentario, Abhinavagupta ilustra este dinamismo en términos mátricos: A-HA-M es la textura fonética que encapsula la fase de emanación; M-A-HA el retorno al dios no manifiesto. El palíndromo resultante (A-HA-M-A-HA) captura el dinamismo que corresponde a la esencia última de la deidad desde la perspectiva litúrgica de la repetición del mantra. Más adelante, Abhinavagupta ritualizará también el significado de *anuttara* desplegando su propia estructura ternaria a la luz del mantra SAUH.<sup>13</sup> Esa posibilidad es aquí sugerida sólo contextualmente, al asignar a la relación suprema (*parabandha*), la relación que la deidad guarda consigo misma, el elusivo locus llamado *anuttara*: “El poder de la gracia [de Dios] está presente en todos los agentes de conocimiento, y es por ello que ésta y no otra constituye la relación suprema (*parabandha*), la razón misma de todas las disciplinas, la esencia misma del culto Trika. Y es que aquí, en *anuttara*, cualquier otra relación —sea primaria o secundaria, sagrada o profana, etc.— adquiere la naturaleza de la relación suprema”.<sup>14</sup>

Como en muchos otros pasajes, Abhinavagupta establece aquí un importante vínculo entre *anuttara* y el adjetivo “superior” (*para*). Indirectamente, el nexos es por lo tanto extensible a la diosa principal de la escuela Trika, la diosa Parā (la Suprema). En efecto, como he señalado y como se verá con más detalle, el discurso sobre *anuttara* se entretene a la par de esta meditación en lo supremo —de nuevo, la convergencia entre discurso apofático y una retórica de *grandeur*. En este caso, el término designa el tipo de supremacía que le es propio al aspecto último de la deidad (aspecto a veces asociado con Parā misma, otras con Bhairava, algunas más con ambos, a veces explica-

<sup>12</sup> Véase *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 190.

<sup>13</sup> Véase cap. 7, pp. 194-208.

<sup>14</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 190: *evaṃ cānugrahaśaktiḥ satataṃ sarvaprāmāṇyaṃ anastamitaiveti saīṣa śaḍardhasāraśāstraiikapraṇaḥ para eva sambandhaḥ. atrānuttare sambandhāntarāṇaṃ mahadantarāladivādivyādīnām uktopadeśena paraikamayativāt.*

do como conciencia pura, etc.). Así, lo que estas líneas sugieren es que estar situado arriba, en la cumbre, es encarnar el núcleo en el que convergen todas las relaciones. No es ésta por lo tanto una supremacía remota o excluyente. De hecho, su rasgo esencial es la capacidad para colmarlo todo (*vyāpaka*), y en ese sentido subyace a cualquier otra relación. Entonces, al calificar una realidad que es al mismo tiempo trascendente e inmanente, *anuttara* tampoco parece tener una identidad específica. No es el dios ni la diosa, sino apenas la tensión dinámica que permite que ambos aspectos interactúen, por lo que absorbe cualquier tipo de dicotomía. Abhinavagupta reitera esta enigmática identidad al calificar como secreta la relación que tiene lugar al interior del *locus* llamado *anuttara*. Asociaciones de orden mitológico e icónico hacen su parte: la relación suprema representa el rostro invisible de la deidad, siempre proyectado hacia el mundo manifiesto:

En efecto, [el diálogo del absoluto consigo mismo] es el rostro invisible de Bhairava, absorto por completo en su manifestación. La esencia [de este secreto] es la pasión que irradia la unión de Śiva y Śakti, representados respectivamente por A y Ā, el yo profundo, *anuttara*. Ésta es la fuente de donde emana la doctrina Trika; la auténtica fase de reposo; la naturaleza última de todas las criaturas. Así pues, debido a la total ausencia de divisiones, y puesto que resulta absurdo [hablar de] lugar, forma, etc., [el diálogo entre el dios y la diosa] tiene lugar sin referencia a un sitio en particular.<sup>15</sup>

Con esto, Abhinavagupta busca justificar el hecho de que la revelación carezca de un contexto espacio-temporal específico. La pareja divina dialoga en cualquier parte. Ese lugar que es todos los lu-

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 191: *etadevatadanupalakṣyaṃbhairavavaktraṃsṛṣṭiparāmarśātmakam anuttarāhambhāvasārākārārūpaśivaśaktisaṅghaṭṭasamāpattikṣobhātmakam trikaśāstraprasarabṭjaṃ dhruvapadaṃ maulikaṃ sarvajīvatāṃ jīvanaikarūpaṃ | ata eva vyavacchedābhāvāt sthānanirdeśādyayogāt sthānādīpūrvakatvaṃ nopapannam.*

gares es también la relación suprema, y por lo tanto indirectamente describe a *anuttara*.

Líneas más adelante, Abhinavagupta emprende su análisis de *anuttara* en sentido estricto. De manera significativa, el análisis abre con el método *nirvacana*, usado aquí no tanto para confirmar consideraciones previas sino de hecho como punto de partida.<sup>16</sup> Como veremos, esto le permitirá formalizar sus observaciones preliminares en torno a la naturaleza relacional, polisémica y en última instancia secreta de *anuttara*.

Son 16 las interpretaciones<sup>17</sup> que el *Vivarāṇa* ofrece sobre el contenido semántico de la palabra. Sin embargo, como en otros casos a lo largo de su obra, esta generosidad interpretativa no conduce a una definición concluyente, menos aún a desvelar el objeto detrás del poder específico de denotación de la palabra. No hay, pues, una jerarquía que organice las 16 definiciones. En realidad, todas son igualmente válidas y, más aún, todas deben resonar al mismo tiempo, de modo que la riqueza semántica de la palabra, su valor como principio ritual y como concepto teológico, descansa en su polisemia. En suma, en vez de construir un significado y una identidad inequívocos alrededor de la palabra, con su extenso análisis Abhinavagupta busca hacer explícita la polivalencia semántica de *anuttara*, con lo que demora y en última instancia extravía nuestra demanda de univocidad.

<sup>16</sup> Sobre *nirvacana* o *nirukti*, y la apropiación polisémica que Abhinavagupta hace de dicha técnica, véase antes cap. 2, pp. 69-81.

<sup>17</sup> Existen poderosas razones para fijar la polisemia de *anuttara* en 16 opciones. Desde una perspectiva fonética, 16 es el número de las vocales del alfabeto tántrico; desde una perspectiva astrológica, es el número de las fases del ciclo lunar; desde una perspectiva litúrgica, 16 son las fases del culto Krama a la diosa inefable Anākhyā, con *niruttara* en su centro. En suma, el número es un símbolo de totalidad, y en esto Abhinavagupta cuenta con el respaldo de la tradición desde una época tan antigua como la de Brāhmaṇas y Upaniṣads. Al respecto, véase J. Gonda, "The Number Sixteen", pp. 115-130, y H. Lüders, *Philologica Indica*, pp. 521-523.

La interpretación inicia con los dos sentidos más cercanos a un escrutinio filológico. Por un lado, *anuttara* es algo tal “que nada más grande, esto es, nada superior puede haber”.<sup>18</sup> Por el otro, *anuttara* es “aquello que no acepta respuesta alguna”,<sup>19</sup> pues el patrón mismo pregunta-respuesta ha dejado de ser relevante. Ambas lecturas se derivan de las primeras dos acepciones de la palabra *uttara* en el léxico sánscrito: por un lado, “superior” (*adhika*); por el otro, “respuesta” (*praśnaprativacas*).

Luego de este par de definiciones, Abhinavagupta desarrolla interpretaciones menos ortodoxas, aunque justificables desde una perspectiva hermenéutica (*nirvacana*, *nirukti*). Entonces, por ejemplo, divide la palabra en *a-nud-tara*, de modo que el contenido semántico de la palabra pueda derivarse de la raíz verbal *nud-*, “impulsar”.<sup>20</sup> Adicionalmente, la palabra puede explicarse a partir de la raíz *an-*, “respirar”.<sup>21</sup> Algunas otras definiciones exploran el contenido semántico de la palabra a la luz de preocupaciones soteriológicas, en particular en conexión con la ausencia de todo método o vía hacia la liberación (*anupāya*).<sup>22</sup> Sin embargo, quizá el motivo más recurrente sea el espacial. Trátese de los límites intrínsecos a nociones como “salvación” (*upavarga*, *mukti*) y “esclavitud” (*bandha*), o de la fragilidad de una trascendencia fundada en categorías lógicas y un pensamiento jerárquico, la metáfora básica es el espacio.<sup>23</sup> Así, con *anuttara* Abhinavagupta busca negar el sentido de espacialidad que le es inherente a la idea misma de “superioridad” a través de acepciones como ascenso, progresión, secuencia y otras, todas en realidad formas limitadas de entender la verdad. Otorgar identidad a las cosas de

<sup>18</sup> *Parātrīśīkāvivarāṇa*, p. 193: *anuttaram iti na vidyate uttaram adhikam yataḥ*.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 193: *tathā na vidyati uttaram praśnaprativacorūpaṃ yatra*.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 194.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 195.

<sup>22</sup> Al respecto, véanse las definiciones 5, 6 y 13.

<sup>23</sup> Al respecto, véanse las definiciones 3, 4, 9, 10, 11 y 13.

este mundo es pensar y nombrar conforme a premisas espaciales, implícitas en la noción de *uttara* y según connotaciones comparativas y jerárquicas. Así, con base en la idiosincrásica cosmología tántrica, Abhinavagupta ve en la noción de *uttara* el criterio que opera a través de todos los niveles de realidad (*tattva*) que dan cohesión y contenido al universo, lo que da pie a un sinfín de divisiones y subdivisiones:

Superior a la naturaleza humana es el plano del poder divino, y superior a éste es el plano del Señor. Luego, incluso al interior de estas divisiones existe un orden jerárquico (*uttarottaratva*) con base en un sinfín de subcategorías tales como “elementos” (*bhūta*), “niveles” (*tattva*), etc. Para cada una de estas clases opera a su vez una jerarquía; por ejemplo, la categoría “elementos” se subdivide en tierra, etc. La subdivisión cuaternaria vale también para los estados de conciencia, de modo que el estado onírico es superior al de vigilia, pero superior al estado onírico es el sueño profundo, y superior a éste es el cuarto estado (*turyam*), e incluso superior a éste existe el estado más allá del cuarto (*turyātīta*).<sup>24</sup>

Al leer este pasaje, la décima interpretación de *anuttara*, junto con el breve paréntesis cosmológico que sigue a la primera interpretación, es claro que la palabra *uttara* representa el orden que explica esta creación conforme a límites (*argala*), siempre por referencia a otra cosa, en contraste con algo más grande o más pequeño (*apekṣa*). Decir *an-uttara*, por lo tanto, es poner en entredicho ese tipo de orden, decisión acompañada de un genuino sentimiento de asombro:

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 194: *evam eva narātmanaḥ śāktam uttaraṃ tato 'pi sām bhavam. tathā teṣv api bhūtatattvāmamanreśvaraśaktyādibhedena svātmany eva uttarottaratvam bhūtādiṣv api pṛthivyādirūpatayā, jāgrata uttaraṃ svapnaḥ, tataḥ suptam, tatas turyam, tato 'pi tadatītam jāgradādiṣv api svātmany eva caturādibhedatayā uttarottaratvam.*

Ahora bien, los 36 planos de lo real (*tattva*), incluido el mismísimo Śiva, legitiman su respectiva realidad al participar de la inteligencia de Parabhairava, de modo que la conciencia misma es superior a todos ellos. Sin embargo, lo mismo no puede decirse de la conciencia *per se*, la cual es *suprema* [y, al mismo tiempo], *completa* (*parā paripūrṇā*). Esto es así porque si algo caracteriza a la conciencia es su asombroso poder de expansión más allá de todo límite y jerarquía.<sup>25</sup>

En suma, *anuttara* es eso que no puede representarse de acuerdo con jerarquías, es decir, donde *X* viene después de *Y*, donde las cosas guardan una relación en términos de superior/inferior. Antes que apuntar a una realidad insuperable, *anuttara* simplemente nos invita a abandonar el criterio jerárquico (*uttarottaratva*).

Ahora bien, como mencioné, si hay un caso gramatical que mejor convenga a *anuttara* en la obra de Abhinavagupta es el locativo, a menudo de forma indirecta a través de los adverbios “ahí”, “aquí”, etc. (*tatra*, *atra*). Más que algo, *anuttara* es un lugar. Esto querría decir que, a pesar de negar la espacialidad jerárquica que impera en el orden de lo *uttara*, *anuttara* posee su propia forma de espacialidad. De entrada, esa espacialidad tiene que ver con la capacidad para contener el mundo de las divisiones y las jerarquías. Está más allá, es lo supremo (*para*) y, al mismo tiempo, colma y da cobijo a este universo (*paripūrṇa*). Entonces, puede decirse que lo *uttara* reside en su propia negación, en *an-uttara*. De nuevo, como insiste Abhinavagupta, esto no significa que *anuttara* sea superior en el sentido ordinario de la palabra, pues eso sería volver a la lógica de lo *uttara*: “Entonces, cuando me refiero a *anuttara* nunca tengo en mente algo separado o distinto [de lo *uttara*], pues en tal caso *anuttara* se reduciría a lo *uttara*”.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 193: *yathā hi tattvāntarāṇī śaṭṭriṃśad anāśritaśivaparyan tāni parabhairavabodhānupraveśāsāditatathābhāvasiddhīni saṃvidam adhikayanti naivamaṃ parā paripūrṇā parabhairavasamvit tasyāḥ sadā svayam anargalānapekṣaprathāca matkārasāratvāt. Mi énfasis.*

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 260: *iha tu yady api anuttaram nāma anyad vastu kiñcin nāsti anyatve tasyāpy uttaratve evābhipātat.*

El dilema es obvio: ¿cómo evitar que este locus superlativo llamado *anuttara* sea representado como una superioridad jerárquica (*uttarottaratva*)? ¿Cómo puede *anuttara* negar todo lo demás sin ser reinsertado en el orden de lo superior, sin convertirse él mismo en algo más grande que lo negado? Si tal cosa es posible, se trataría en realidad de un tipo de espacialidad por completo fuera de lo común, una espacialidad no secuencial (*akrama, anapekṣa*).

La evocación de Abhinavagupta en esa dirección es metafórica y está inspirada en la tradición: la noción védica de éter (*ākāśa*).<sup>27</sup> La herencia es abrazada con un importante matiz. Así, en su decimosexta y última interpretación, Abhinavagupta analiza *anuttara* a la luz de una redefinición apofática de la noción de *ākāśa*. Representado por la porción *anud-* en la palabra *anuttara*, *ākāśa* sigue contaminado por cierto sentido de progresión, de modo que el sufijo *-tara* coloca a *anuttara* más allá de *ākāśa*.<sup>28</sup>

Así, al igual que en las interpretaciones anteriores, Abhinavagupta no define *anuttara* en términos positivos. No nos dice qué es; por el contrario, el énfasis está en lo que no es. Antes que ofrecernos detalles precisos, la polisemia de *anuttara* en realidad nos deja con casi nada. El mismo resultado vale para el análisis de los sufijos de comparativo y superlativo, respectivamente *-tarap* y *-tamap*, que a continuación emprende nuestro autor en su *Vivarāṇa*, y que indica lo consciente que estaba de cuán fácil puede ser sucumbir a la tentación de asignarle a *anuttara* un valor superlativo.

Entonces, basado en la autoridad de Pāṇini, Abhinavagupta muestra la dependencia semántica del sufijo *-tamap* al sufijo *-tarap*. Dicho de manera sucinta, el primero no añade un grado mayor de superioridad respecto al sentido de eminencia que el segundo transmite de suyo. Las comparaciones son siempre entre dos cosas, con-

<sup>27</sup> Al respecto, véase antes, cap. 1, pp. 31-32.

<sup>28</sup> Véase *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 195. Un antecedente en la misma dirección en *Vijñānabhairavantra* 118, a través del inusual compuesto *nir-ākāśa*.

trastan dos objetos. De este modo, cuando se predica la cualidad superlativa (-*tamap*) de un objeto, tal pronunciamiento se hace por contraste con algo más, de manera que la implicación es en realidad la de un comparativo (-*tarap*). La diferencia es apenas enfática: al usar un superlativo, el contraste (la dimensión comparativa) queda implícito. Por su parte, el comparativo siempre hace explícita la correlación inherente.<sup>29</sup> Entonces, en última instancia el uso de la palabra *anuttama* es redundante, pues implícito a este superlativo hay necesariamente una comparación (*anuttara*).<sup>30</sup>

Fundamental es el hecho de que al negar cualquier orden jerárquico (*uttaratva*), Abhinavagupta cancela asimismo la posibilidad de asociar *anuttara* con un principio superlativo (*uttamatva*). *Anuttara* no es *uttama* porque en última instancia *uttama* y *uttara* se refieren a lo mismo: justo eso que niega la palabra *anuttara*. En el caso de Abhinavagupta, apartarse de lo convencional tiene esta implicación más profunda.

Y si *anuttara* no es *uttama*, ¿entonces qué es? ¿Qué hay de lo inferior? Poco se ha dicho al respecto. Al mostrar que en todo superlativo palpita la fuerza semántica del comparativo, ¿sugiere Abhinavagupta un simple retorno a lo inferior? No parece ser así, pues en su onceava interpretación dice de forma expresa que *anuttara* es ausencia de ambos: superior e inferior.<sup>31</sup> Salir de la prisión de las jerarquías, esto es, ser sin superior (*an-uttara*), no coincide con una simple vuelta a lo inferior. Ni la mera afirmación de un superlativo, lo supremo, ni la mera afirmación de su contrario, lo inferior. Dos formas de resistencia están por lo tanto en juego: por un lado, contra la inserción de un nuevo superlativo a partir de la ausencia de jerar-

<sup>29</sup> Véase *ib.*, p. 196.

<sup>30</sup> Esto parece fortalecer la observación de F. Edgerton: es posible que el sánscrito haya formado la palabra *anuttama* a partir del prácrito *anuttara*. Aunque morfológicamente la primera es un superlativo, su sentido descansa en una comparación. Véase cap. 5, pp. 148-149.

<sup>31</sup> Véase *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 194.

quías; por el otro, aunque esta primera resistencia de algún modo nos lleva a revalorar eso que deja tras de sí la búsqueda centrífuga de lo supremo, a saber, lo inferior, en realidad hay una segunda retracción, y ésta consiste en evitar que el culto por lo ordinario sea elevado a dogma.

De esta manera, Abhinavagupta sugiere que en el caso de *anutta-  
ra* es necesario un esfuerzo interpretativo de otro tipo. No se trata ya de oponer *anutta-  
ra* y *uttara*, o *anutta-  
ra* y *anutta-  
ma*. La meta no consiste en descubrir qué es *anutta-  
ra* luego de haber mostrado lo que no es. En realidad se trata de algo más complejo: abandonar el dominio del lenguaje predicativo y la representación conceptual (*vikalpa*), incluida cualquier representación en clave negativa:

Ahora bien, [cuando digo] “esto [es *anutta-  
ra*]”, es evidente que con ello se expresa también una diferencia, una superioridad (*uttara*) escindida y, por lo tanto, dado que tenemos así una nueva diferenciación, estamos ante una representación discursiva (*vikalpa*). Es por esto que cada vez que el sujeto empírico desea penetrar en la naturaleza de *anutta-  
ra*, el resultado es siempre un constructo mental [de *anutta-  
ra*]. Indeterminado (*avikalpa*) y a pesar de ello inmanente a esta creación, la fuente de donde manan todos los constructos mentales, esto y no otra cosa es *anutta-  
ra*.<sup>32</sup>

Así las cosas, decir *anutta-  
ra* se parece más a decir sin decir, sin condenar el objeto confiado al poder de la palabra a la estabilidad de lo dicho. Para que este radical movimiento tenga lugar es primordial negar más, negar en serio, ver en la negación algo más que un instrumento proposicional, y lograr así que *anutta-  
ra* permanezca oculto, como lo no dicho en lo dicho.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 193: *idam ity api hi vyavacchinnottaravyavacchedapraṇam eveti vyavacchedakatvāt vikalpātmaiva | ata eva yāvad anuttare rūpe pravivikṣur māyīyaḥ pramāta tāvat kalpita eva viśeṣātmani | tatra tv avikalpitaṃ yad avinābhāvi, tadvinā kalpitarūpāspuraṇāt, tad eva vastuto ‘nuttaram | tatra hi bhāvanāder anupapattir eva vastuta iti bhāvanākaraṇajjhitatvam uktam, na tu anupayuktita eva.*

Hasta aquí en realidad el significado de la palabra sigue en el aire, ya no digamos su estatus ontológico, si es que alguno tiene. Para ir más a fondo es necesario ver el significado de *anuttara* desplegado, dramatizado, como parte de la teología ritual abhinavaguptiana. Para comenzar, regresemos a la relación entre *anuttara* y la diosa Parā.

#### ANUTTARA Y LA SOBERANÍA DE LA DIOSA PARĀ

Como mencioné, el uso de la palabra *anuttara* en el *Parātrīśikātantra* reflejaría una tendencia cada vez mayor, dentro del sistema ritual Trika, a concentrarse exclusivamente en Parā, la “más alta,” la “suprema” de las “tres” diosas que dan forma al culto original. El epíteto que a veces se da a Parā, a saber Ekavīrā (“Heroína solitaria”), confirma esta tendencia a ponerla por encima de Parāparā y Aparā.<sup>33</sup> Así, a partir de este gradual proceso de abstracción, Parā alcanzaría la estatura del dios supremo (Śiva, Bhairava) y sería conceptualizada según el intercambio dinámico de trascendencia (Śiva) e inmanencia (Śakti).

Mencioné además que esta reformulación del culto original ha llevado a especialistas como Sanderson a caracterizar la obra de Abhinavagupta como una “intelectualización” impuesta sobre la antigua revelación tántrica.<sup>34</sup> En ese sentido sugerí que si bien desde una óptica muy amplia tal señalamiento no es incorrecto, en última instancia se funda en una lectura adversativa de la relación ritual-doctrina, lectura que acaba por perder de vista la riqueza y la complejidad de una figura como Abhinavagupta. En particular, la interpretación abhinavaguptiana del *Parātrīśikātantra* nos demanda volver continuamente al sentido más profundo de la conjunción ritual-especulación, donde ambas esferas se implican de forma dinámica.

<sup>33</sup> Véase cap. 4, n. 70.

<sup>34</sup> Véase cap. 2, pp. 56-58.

Esa interacción se pone de manifiesto desde la aparente ambigüedad que rodea al título de esta escritura. También conocida como *Parātrīṣīkā*, “Las treinta [estrofas] sobre Parā”, en su *Vivarāṇa* Abhinavagupta propone la lectura alternativa que hasta aquí he reproducido de manera consistente: *Parā-tri-tīśīkā*, “La soberana de la tríada, Parā”, no sólo porque el número 30 no coincide con las 35, 36 o 37 estrofas (dependiendo de la versión) que forman el texto, sino también porque, de acuerdo con él, este título condensa mejor su “tema” (*abhideya*). Para decirlo con sus propias palabras:

El tema es *trīśīkā*, [término compuesto cuyo significado es el siguiente:] por un lado, *tīśīkā*, “soberana”, significa “señora” (*tīśvarī*); por el otro, el número tres (*tri*) se refiere a las tres *śaktis* o poderes (voluntad-conocimiento-acción), a su vez relacionadas con otras tríadas. Entre estas dos palabras existe una relación de genitivo: “Soberana *de* los tres [poderes]”. Ahora bien, una [verdadera] soberanía (*tīśanā*) sólo puede darse si ésta incluye aquello respecto a lo cual se es soberano. Por esto, [en última instancia], el tema es aquello que trasciende los tres poderes y no obstante es inmanente a ellos, indistinto de ellos, a saber, la venerable Parā, la conciencia divina. Así, pues, el [verdadero] nombre [de esta escritura] obedece a la aposición de estas [dos palabras, *parā* y *trīśīkā*].<sup>35</sup>

Entonces, de acuerdo con Abhinavagupta, la palabra *trīśīkā* en realidad califica a *parā* y no al revés. La lógica detrás de esta inversión radica en que la palabra *parā* de antemano presupone “soberanía” (*tīśanā*), a la manera como Abhinavagupta entiende “soberanía”, es decir, como un principio incluyente. El sentido de inclusión se desprende de la ambigüedad inherente al genitivo en el compuesto

<sup>35</sup> *Parātrīśīkāvivaraṇa*, p. 192: *abhideyaṃ trīśīkā iti. tīśṇāṃ śaktīnāṃ icchājñānakriyāṇāṃ sṛṣṭyādy udyogādīnāmāntaranirvācyānām tīśīkā tīśvarī. tīśanā ca tīśitavyāvayatirekeṇaiva bhāvīntī etacchaktibhedatrayottīrṇā tacchaktyavibhāgamayī samvidbhagavatī bhāṭṭārikā parā abhideyaṃ, tatyogād eva ca idam abhidhānaṃ.*

*tri-tśikā*: ser soberana *de* las tres puede significar poseer soberanía *sobre* ellas, esto es, estar por encima de ellas, pero también *pertenece* a ellas, serles inmanente. Una vez que la doble connotación de la palabra “soberanía” pasa a la palabra *parā*, el resultado son tres niveles simultáneos de significado para esta última: *a)* *parā* como un elemento individual de la tríada original; *b)* *parā* como un nuevo principio más allá de la tríada, y *c)* *parā* como una realidad idéntica a la tríada, como la tríada en su conjunto.

Si ahora volvemos al término *anuttara*, inextricablemente vinculado a la preeminencia de *Parā*, varias dudas nos asaltan. Con *anuttara*, ¿busca Abhinavagupta formalizar la emancipación de *Parā* respecto a las otras dos diosas del culto original? O, por el contrario, tal como lo sugiere su lectura del título del Tantra, ¿entraña *anuttara* un significado más complejo de supremacía divina? Y si esto es así, ¿es relevante que la palabra empleada con ese fin sea precisamente *anuttara*?

Todas estas interrogantes adquieren mayor peso si ahora nos volvemos a la segunda glosa que Abhinavagupta escribió al *Parātrīśikātantra*, su *Laghuvṛtti*. Ahí, en las primeras líneas, Abhinavagupta glosa *anuttara* con los siguientes términos: *uttara* (“superior”), *utkr̥ṣṭa* (“eminente”) y *uparivartati* (“alto”) — calificativos que sugieren un entendimiento positivo de *anuttara* en tanto fórmula retórica para expresar una superioridad sin paralelo—; sin embargo, unas cuantas líneas más adelante nuestro autor se embarca de nuevo en una interpretación de una índole distinta, inspirada en la enigmática redacción del tercer verso de la escritura, justo donde comienza la revelación de Bhairava. Dicho verso establece (dejo sin traducir los términos clave): “Diosa bendita, escucha sobre lo *anuttara* de lo *uttara* también (*api*)”.<sup>36</sup>

Sin más, esta sentencia pone en duda la identidad semántica que Abhinavagupta le atribuyó inicialmente y sin equívocos a las palabras *anuttara* y *uttara* y, por lo tanto, nos remite a las conclusiones

<sup>36</sup> *Parātrīśikātantra* 3b: *śṛṇu devi mahābhāge uttarasyāpy anuttaram*.

radicales a las que, como vimos, nos conducen las primeras páginas de su *Vivarāṇa*. La superioridad de *anuttara* es, de nuevo, más compleja de lo que parece. De entrada ignoramos qué quiere decir exactamente el dios Bhairava con *uttarasya api anuttaram* (“lo *anuttara* de lo *uttara* también”). En el verso, el sentido de complejidad se desprende de una palabra en apariencia insignificante como *api*, la cual he traducido, según su acepción más común, como un adverbio con el sentido aditivo de “también”, “asimismo”. Sin embargo, tal como el léxico sánscrito lo reconoce, la palabra *api* bien podría tener aquí una función adverbial con el fin de expresar no simple adición, sino una adición enfática. Así, podría optarse por la forma “incluso” (“lo *anuttara* incluso de lo *uttara*”), de modo que lo que se enuncia es la inusitada presencia de lo *anuttara* en lo *uttara*.

Abhinavagupta interpreta el verso a la luz de la tríada que, desde una perspectiva epistemológica, sirve de fundamento a la creación: sujeto, objeto, conocimiento.<sup>37</sup> Así explica que el dios busca dirigir la atención de la diosa al hecho de que *anuttara* le es propio no sólo al elemento “superior” (*uttara*) en esa tríada, es decir, el sujeto, sino *además* (*api*) a los otros dos.<sup>38</sup> Si regresamos a la glosa inicial (*anuttara* significa *uttara*), la explicación parece tener como fin extender el aspecto *anuttara* más allá de lo *uttara* hacia un sentido omnicomprendivo de superioridad. De este modo, la función de la palabra *api* consistiría en recordarnos que, tal como en el caso de las palabras *parā* e *īśikā* en la discusión sobre el título del Tantra, el tipo de superioridad aquí en juego va más allá de una mera identificación con la propia

<sup>37</sup> Al igual que en la mayoría de las tradiciones especulativas sánscritas, esta tríada epistemológica juega un papel preponderante en el pensamiento de Abhinavagupta. En el caso de las diferentes doctrinas *śaiva* en las que se inscribe su obra, fue adaptada para dar cabida a categorías idiosincrásicas.

<sup>38</sup> *Parātrīśīkālāghuvṛtti*, p. 4: *uttarasyāpi grāhakasyāpi yad anuttaram rūpaṃ api śabdād grāhyagrahaṇāder api*. En todos los casos sigo la edición de J. Zādo (Shrinagar, 1947), junto con las enmiendas propuestas por R. Gnoli en *Considerazioni sull'Assoluto* (Milán, 1998).

superioridad de lo *uttara*: *anuttara* no sólo pertenece, no sólo es inmanente al ámbito de lo superior, cosa que nadie pone en duda, sino que *además/incluso* (*api*) tiene cabida ahí donde uno no lo esperaría, en los otros dos miembros de la tríada, por definición “inferiores”.

Así, de vuelta a la oración completa, *api* bien podría traducirse como nuestro “etcétera”: el sentido de adición (“también”) y énfasis (“incluso”) no sólo colorean lo *uttara* sino que competen igualmente a los otros dos elementos, implícitos, de la tríada: “Escucha, bendita diosa, lo *anuttara* de lo *uttara*, etcétera”, es decir, escucha cómo *anuttara* decide el significado de la tríada completa, de lo que está arriba y lo que está abajo. Resistiendo la tentación de traducir *anuttara* como un superlativo, diríamos entonces que lo que Bhairava le pide a la diosa es que preste atención a un tipo paradójico de eminencia, una eminencia que reside en lo superior propiamente y, al mismo tiempo, en lo inferior.

Queda claro, pues, que Abhinavagupta quiere situar el significado del sintagma *uttarasya api anuttaram* en la convergencia paradójica de supremacía e inclusión: todo participa de la naturaleza de *anuttara*. Lo que está aún por decidirse, sin embargo, es si esta convergencia afecta a ambos términos, es decir, si opera en ambas direcciones: no sólo porque “también” (*api*) lo inferior participa del sentido de supremacía, sino porque “también” (*api*) lo superior puede ser inferior. De consiguiente, la posibilidad de que el tipo de superioridad que nos aguarda en la palabra *an-uttara* pudiera coincidir con la negación misma de superioridad debe mantenerse junto con el hecho de que *anuttara* en efecto expresa superioridad (la primera glosa: *anuttara* es *uttara*).

En suma, hasta aquí, nada nos permite tomar sin más la palabra *anuttara* como sinónimo de lo supremo únicamente, ya no se diga traducirla como “el Absoluto”, “lo Último” o “lo Trascendente”,<sup>39</sup>

<sup>39</sup> La cuestionable práctica adoptada por los especialistas en la materia. Al respecto, véase cap. 3, pp. 90-93.

términos que invariablemente pierden de vista la tensión intrínseca tanto a la morfología de la palabra como a las inesperadas consecuencias que ésta puede tener al interior del discurso apofático de Abhinavagupta. Con el fin de no traicionar esta tensión y sus todavía desconocidas implicaciones, debemos optar por un camino distinto. De nuevo, ese “método” alternativo consiste en resistir la necesidad de “solucionar” lo que a primera vista puede sentirse como ambiguo o simplemente contradictorio. En términos concretos, esa resistencia metodológica presupone un consentimiento para adentrarnos en la semántica litúrgica que subyace a la hermenéutica de Abhinavagupta, en este caso a través de dos prácticas rituales: por un lado, la repetición de fórmulas sagradas y, por el otro, la instalación imaginativa de la deidad sobre un altar con el propósito de propiciarla. La primera de estas prácticas constituye el fundamento de lo que podemos llamar el horizonte o paradigma mántrico del discurso abhinavaguptiano, por el cual la deidad, y con ésta la creación entera, es concebida como sonido primordial, como devenir reverberante. La segunda constituye el horizonte o paradigma mañdállico, por el cual la deidad y el universo entero son concebidos como realidades luminosas, como una corriente inagotable de fosforescencias. Juntas, este par de prácticas conforman el horizonte donde habrá de desplegarse, ritualizarse, el significado de *anuttara* hasta alcanzar sus consecuencias más radicales.



## EL HORIZONTE LITÚRGICO: ANUTTARA A LA LUZ DEL MANTRA

LA TEOLOGÍA LITÚRGICA DE ANUTTARA

### *Mantra y revelación*

La práctica de recitar mantras constituye un aspecto fundamental de las tradiciones religiosas indias desde una época muy temprana.<sup>1</sup> En el horizonte védico, los mantras son las plegarias y versos sacros que dan forma a las antiguas colecciones de himnos. La condensación silábica más antigua (y sin duda la más célebre) de un mantra data también del periodo védico. Me refiero, desde luego, a la sílaba OM, cuyo simbolismo constituye uno de los elementos centrales de las primeras especulaciones de las Upaniṣads (siglos VIII-V a.e.c.). Sin embargo, no es sólo su antigüedad lo que da a los mantras un valor definitivo, sacro, en India. Está además su longevidad (la convicción en su eficacia ha pervivido desde los Vedas hasta la época contempo-

<sup>1</sup> La bibliografía sobre el tema es tan vasta como diversa. Mi exposición recoge las ideas vertidas en los siguientes artículos clásicos: J. Gonda, “The Indian Mantra”; D. H. Hoens, “Mantra and Other Constituents of Tantric Practice”, en S. Gupta *et al.* (eds.), *Hindu Tantrism*, cap. 4; A. Padoux, *Vāc*; A. Wayman, “The Significance of Mantras, From the Veda Down to Buddhist Tantric Practice”; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, cap. 5; H. P. Alper, *Mantra*; R. Yelle, *Explaining Mantras. Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*.

ránea) y, junto a su longevidad, una persistencia que trasciende geografías, credos (hay mantras hinduistas, jainas, budistas) y contextos particulares: si bien el mantra es, en esencia, un objeto ritual, su importancia es incuestionable para las tradiciones yóguica, devocional y especulativa de todas las épocas.

Al volver nuestra atención a la tradición tántrica, esta brevísima apología del mantra no sólo encuentra consenso sino que alcanza su máxima expresión, se convierte en sello distintivo y carné de identidad. De hecho, dada la relevancia cardinal que el mantra posee dentro de la tradición tántrica, no sorprende que *tantrasāstra* y *mantrasāstra* sean términos intercambiables; la “ciencia de los tantras” es en realidad una “ciencia sobre mantras”. Pero antes que apostar por una definición, tarea prácticamente imposible, quizá sea más útil recordar que en buena medida el valor del mantra descansa en la visión sánscrita sobre la naturaleza de la palabra y el habla, en especial la palabra divina o revelada (*śabda*, *vāk*). Según esta concepción, la palabra es una realidad mítica y metafísica, absoluta y sagrada, y en esa medida, instrumental para la creación y la continuidad del universo. La noción de *brahman* es un ejemplo clásico de esta polivalencia fundamentada en la centralidad de la palabra: el término que designa el poder eficaz, si bien enigmático, del mantra en el contexto del sacrificio védico, acabó dando nombre también a la realidad última.<sup>2</sup>

Como señalé, si en India la revelación es una verdad antiquísima, sin principio ni fin, sin autor (*apauruṣeya*), “tradición” en el sentido más hondo, es decir, algo que sin más se hereda o recibe (*āgama*), entonces lo que al hombre toca es acoger el don a través de la memoria (*smṛti*) —frágil morada que por ende es necesario cultivar y educar.<sup>3</sup> Ahora bien, por palabra eterna y primera el indio de prodigiosa

<sup>2</sup> Al respecto, véase O. Figueroa, *Pensamiento y experiencia mística en la India*, pp. 76-77.

<sup>3</sup> Véase cap. 2, pp. 66-68. Cabe notar, desde luego, que el calificativo *apauruṣeya* es más bien tardío.

memoria no se refiere al lenguaje en abstracto. Lo que en cambio tiene en mente es el habla conforme al rico espectro de posibilidades fonéticas propias de una lengua en particular, el sánscrito, que en ese sentido no sólo le otorga un nombre propio a la palabra trascendente; en realidad, “esta última se infiere a partir de la información proporcionada por la lengua sánscrita”.<sup>4</sup> Y si la palabra increada es el fundamento del universo entero, entonces, en un sentido extremo, el sánscrito es un principio cosmogónico.

Con esto evocamos uno de los rasgos fundamentales del mantra en el tratamiento de Abhinavagupta: no sólo la realidad lingüística sino la creación entera se cifra en los 50 fonemas (de A a KṢA) que le dan una cadencia particular a la lengua sánscrita. La totalidad del universo emana y reside en esos 50 sonidos.<sup>5</sup> Esta imagen de inclusión y pertenencia aparece expresada, por ejemplo, en la concepción tántrica del alfabeto sánscrito como la “madre” (*mātrkā*) del universo.

Hay entonces una estrecha relación causal entre la realidad fonemática que el mantra encarna y la realidad fenoménica. El patrón que rige esa relación es el de una metonimia, de modo que la parte representa el todo: el mantra OM, por ejemplo, a pesar de no ser más que una sílaba, o quizá precisamente por ello, alberga el cosmos entero.<sup>6</sup> En este sentido, el mantra permite al hombre no sólo leer e interpretar la realidad, sino además, en ciertas condiciones, manipularla. Un mantra puede no tener sentido y, a pesar de ello, ser poderoso. Su valor descansa en su dimensión performativa, la cual no necesaria-

<sup>4</sup> P.-S. Filliozat, *Le sanskrit*, p. 51.

<sup>5</sup> La suma de 50 fonemas (*pañcāśat lipi*) es una variante tántrica de los 48 fonemas del alfabeto estándar. La diferencia se debe a la inclusión, por un lado, de KṢA (en realidad una consonante compuesta) y, por el otro, de la forma larga de la vocal *ī*. Aun cuando no existen palabras que usen esta última, su realidad se justifica “teóricamente”, a partir de que en sánscrito a todas las vocales cortas corresponde una larga. Este alfabeto sui géneris aparece descrito en textos canónicos como el *Kulārnavatantra* (15.49) y el *Śāradātīlakatantra* (23.115).

<sup>6</sup> Véase por ejemplo *Chāndogyopaniṣad* 2.23.3, entre muchos otros pasajes dentro del corpus védico.

mente corresponde a los usos ordinarios del lenguaje (descriptivo, comunicativo, etc.). Para quien cree en el poder instrumental de la palabra, el valor del mantra descansa entonces en su capacidad para producir un efecto real. Para esto, el mantra depende desde luego de su hábitat natural: el ritual. Y como criatura endémica del ritual, fuera de ese hábitat el mantra pierde su eficacia. Sólo en un contexto ritualizado puede el mantra servir como un diagrama fonético en el que aparecen representadas diferentes formas de creación. En el caso particular del *Parātrīśikātantra* y la exégesis de Abhinavagupta, ese diagrama es el mantra ternario SAUḤ.

### *El mantra SAUḤ*

Tras proclamar que el alfabeto sánscrito constituye la matriz sónica de esta creación (*śṛṣṭi*), las estrofas 8 a 10 del *Parātrīśikātantra* introducen abruptamente el tema del mantra. Este giro plantea una nueva demanda al lector: a partir de este momento la cosmología que inicialmente sirvió para contextualizar una indagación sobre el significado de la supremacía divina (*parā, anuttara*), se desplegará además como una meditación en el sonido sagrado. Cosmología fonemática y fonología cosmológica no son sino las dos caras de una misma moneda. Así, el dios Bhairava revela lo siguiente a la diosa: “Has de saber que esta manifestación (*śṛṣṭi*) está hecha de la secuencia fonética de A a KṢA. ¡Oh gloriosa!, no hay escritura que no describa tal secuencia como la fuente (*yonī*) de todos los mantras y conjuros”.<sup>7</sup>

Y todos los mantras pueden reducirse al *śṛṣṭimantra*, el “mantra inmortal” (*amṛtamantra*), formado por los fonemas S, AU y Ḥ, lo

<sup>7</sup> *Parātrīśikātantra* 8-9ab: *amūlā tatkrāmāḥ jñeyā kṣāntā śṛṣṭir udāhṛtā | sarveṣāṃ eva mantrāṇāṃ vidyāṇāṃ ca yaśasvini. iyaṃ yoniḥ samākhyātā sarvatantreṣu sarvadā.*

que técnicamente pertenece a lo que se conoce como mantra seminal (*bīja*), categoría idiosincrásicamente tántrica.<sup>8</sup> Como otros mantras seminales, por ejemplo HRĪṀ, KLĪṀ o ŚRĪṀ, SAUḤ es un mantra monosilábico. Bhairava continúa en un tono aún más críptico: “Oh hermosa, el corazón de Bhairava tiene por esencia el tercer *brahman*, el cual está unido al decimocuarto [fonema] y es penetrado por el último señor de las fases lunares”.<sup>9</sup>

Es gracias a la exposición de Abhinavagupta que la identidad fonética del mantra sale a luz, junto con su simbolismo y significado.<sup>10</sup> Así, de acuerdo con él, los tres fonemas ponen de manifiesto la

<sup>8</sup> Es posible hallar antecedentes en las fórmulas védicas conocidas como *stobha*. Al respecto, véase F. Staal, *Ritual and Mantras: Rules without Meaning*, p. 227.

<sup>9</sup> *Parātrīśikātantra* 9cd-10ab: *caturdaśayutaṃ bhadre tithīśāntasamanvitam | tr̥ṭīyaṃ brahma suśroni hṛdayaṃ bhairavātmanaḥ*. También en el *Mālinīvijayatantra* (4.25), el mantra SAUḤ es presentado en forma codificada: “La letra S colma las tres esferas [desde *pr̥thivī* hasta *māyā*]; el tridente (AU) colma la cuarta; el *visarga* (H) colma todo esto y más allá. De este modo queda establecida la ubicuidad de Parā” (*sārṇena āṇḍatrayaṃ vyāptaṃ trīśūlena caturthakam | sarvātītaṃ visargena parāvīyāptir udāhṛtā*). Abhinavagupta cita esta alusión reconociendo su carácter secreto (*Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 268).

<sup>10</sup> Véase *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 262. Desde luego, incluso la extensa glosa de Abhinavagupta presupone una serie de principios sobrentendidos e inherentes al esoterismo tántrico, en particular, de nuevo, la relación entre la soteriología mántrica y la fonética del sánscrito. Así, que el “tercer *brahman*” (*tr̥ṭīyaṃ brahma*) sea S se desprende del hecho de que la palabra *brahman* tiene un valor fonético de cinco (br-a-hm-a-n), y que este “quinteto fonético (*brahmapañcaka*)” corresponde al grupo de las cinco sibilantes comenzando con Ś” (*Parātrīśikātantra* 7cd: *tadūrdhvaṃ śādivikhyātāṃ purastāt brahmapañcakam*). El tercer *brahman* en esa serie (Ś Ś S H KŚ) es precisamente S. Además, el fonema S ocupa el tercer sitio en la famosa definición de las Upaniśads, *Oṃ Tat Sat*, mencionada por Jayaratha, el comentarista de Abhinavagupta, en su *Viveka ad Tantrāloka* 3.167. Ahora bien, con “decimocuarto” (*caturdaśa*) el texto se refiere a la decimocuarta vocal del alfabeto sánscrito: AU. La nasalización vocálica o *anusvāra* (representada AM) y la aspiración o *visarga* (representada AH) hacen un total de 16 vocales, a su vez asociadas con las 16 fases lunares (*kalā*) de la astrología india. Ḥ es el “último de los señores de las fases lunares/vocálicas” (*tithīśānta*) precisamente por ocupar la decimosexta posición vocálica. Esa fase corresponde a la luna nueva o el *impasse* momentáneo entre

propia estructura ternaria de la creación. Al mismo tiempo, desde el punto de vista de su secuencia, constituyen una unidad fonética inquebrantable que refleja totalidad y unidad. Por secuencia se entiende aquí no sólo un fenómeno lingüístico elemental o, antes incluso, meramente físico (el sonido viaja secuencialmente), sino, más importante aún, la dimensión performativa de los mantras. De nuevo, el mantra es una realidad instrumental diseñada para su repetición continua (*japa*), lo que de manera ideal consiste en alcanzar ese punto donde el flujo de sonido se vuelve espontáneo, hasta actualizar el poder pleno del mantra, de otro modo sólo latente.

En su exégesis, Abhinavagupta despliega la relación entre las unidades individuales y el mantra como tal (su secuencia) conforme a una dialéctica de “reposo” (*viśrānti*) e “inclusión” (*vyāpti*), inspirada en la doctrina de la interrelación de todas las cosas (*sarvaṃ*

---

el término y el comienzo de un nuevo ciclo lunar (véase M. Falk, “Amāvāsyā”, pp. 26-45). Dos principios más están presupuestos. Ambos se remontan a las doctrinas de Brāhmaṇas y Upaniṣads, pero su articulación definitiva se debe al gramático Bhartṛhari: en primer lugar, la idea de que entre más simple un sonido, más próximo es a la palabra trascendente (*vāc*). Así, los sonidos vocálicos son superiores a los consonánticos, y entre las vocales el sonido más sutil y perfecto es A. Más allá incluso de los sonidos que poseen una forma manifiesta (*nirukta*) existen sonidos más puros en virtud de su naturaleza no manifiesta o silente (*anirukta*). Por regla general, un sonido no manifiesto escapa a toda definición y, en este sentido, *vāc* misma constituye la dimensión primordial del habla en la medida en que no admite determinación alguna. Esta jerarquía en la dimensión fonética del habla en cuanto tal, se reproduce en el propio entendimiento que se tiene del valor fonético de los mantras. Así, es bien conocida la jerarquía que clasifica la práctica de recitar mantras según tres variantes: audible (*vācika*), apenas audible o murmurada (*upāṃśu*) y, en la escala más alta, en silencio o mentalmente (*mānasa*). En segundo lugar, la relación entre un sonido sutil y uno burdo es concebida como una relación incluyente (*vyāpti*): un sonido puro no sólo es más próximo a la Palabra sagrada que uno burdo, sino que además contiene a este último. Por consiguiente, la máxima inclusión posible pertenece a la propia Vāc: al estar más allá de todos los sonidos, Vāc alberga todos los sonidos. Al respecto, véase J. P. Brereton, “Unsound Speech”, en especial pp. 2-5.

*sarvātmakam*).<sup>11</sup> Así, cada uno de los tres fonemas indica el lugar donde la secuencia de sonido alcanza un descanso momentáneo. Esta condición es siempre relacional: para cada fonema, actuar como reposo significa que el fonema subsecuente está ya involucrado en la acción de venir a reposar en él. De consiguiente, la noción de reposo no expresa una relación estática entre los miembros de la tríada. Al contrario, con cada reposo está implícita siempre la idea de actividad. Además, la dialéctica opera también para los otros aspectos de la estructura ternaria, no sólo como un hecho fonético. Es, pues, un evento divino, cósmico y mental, que Abhinavagupta interpretará en clave no dualista.

Dentro de esa atmósfera más especulativa, S simboliza la palabra *sat*, “sustancia” o “esencia”, identificada por Abhinavagupta con *brahman*, el absoluto del Vedānta, y definida como la correspondencia recíproca entre “coseidad” (*idantā*) e “inteligibilidad” (*vedyātā*). Por su parte, el fonema AU representa *śakti*, el “poder creador” de la conciencia divina. A su vez, *śakti* se compone de la tríada de voluntad (*icchā*), conocimiento (*jñāna*) y acción (*kriyā*).<sup>12</sup> De la raíz verbal *srj-* (“surgir”) y el prefijo *vi-* (“hacia”, “fuera”), el *visarga* (Ḥ) representa la fuente misma de plenitud y libertad divinas (*svātantrya*); es la deidad en su aspecto no manifiesto y no obstante rico en poder creador (*śaktiman*). La palabra *visarga* significa además “eyaculación”. Esta acepción no está ausente en Abhinavagupta; al contrario, enriquece su teología mántrica con un simbolismo paralelo: la actividad erótica y, en particular, el intercambio de fluidos sexuales. Que

<sup>11</sup> De hecho, SAUḤ es la identidad mántrica de lo que Abhinavagupta, con base en el testimonio del *Mālinīvijayatantra* (4.25), llama la “ubicuidad de Parā”, la “ubicuidad suprema” (*parāvyaṅṅti*). Véase *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 227. Aunque suele identificarse de manera exclusiva la doctrina de la interrelación de todas las cosas (*sarvaṃ sarvātmakam*) con la cosmovisión tántrica, es posible hallar antecedentes en la crítica jaina al dogmatismo, así como en las fases tempranas de la filosofía Sāṅkhya. Al respecto, véase A. Wezler, “Remarks on the *Sarvasarvātmakatvavāda*”.

<sup>12</sup> Representada icónicamente como el tridente (*triśūla*) de Śiva. Véase *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 247.

la deidad “surja” o devenga en la forma del mundo manifiesto significa literalmente que “eyacula” ese mundo, de modo que, creado a partir del semen divino, el universo contiene la esencia (*sāra*) de la deidad. Desde esta perspectiva, como apunta Kerry Skora, el lenguaje y el universo entero, ambos concebidos como dimensiones al interior de una divinidad absoluta, constituyen realidades eróticas o, más literalmente, espermáticas.<sup>13</sup> Invirtiendo los términos, diríamos entonces que el acto de eyacular es un evento sónico, expresado por el valor fonético Ḥ, la aspiración que hace reverberar sutilmente los sonidos vocálicos al final de una palabra.

Puesto que esta “conceptualización” del mantra SAUḤ descansa en su contexto original (fonético, ritual y sexual), en lo que sigue me referiré de manera indistinta a los tres fonemas (S-AU-Ḥ) y a sus equivalentes “teórico-simbólicos”.

*El mantra en movimiento: de la deidad como esencia absoluta  
a la deidad más allá de la esencia*

Esta serie de asociaciones simbólicas y conceptuales le da a la noción de reposo un valor contrastante. Por un lado evoca la idea de base o soporte, por lo tanto, algo que se sitúa abajo y, entonces, algo inferior o elemental; por el otro, precisamente porque sirve de apoyo, la palabra sugiere la idea de fundamento. El problema de una posible jerarquía *vis-à-vis* la secuencialidad del mantra salta de inmediato a la vista: ¿tienen estos tres reposos el mismo valor? ¿Dónde cesa realmente la actividad? ¿Es S el fundamento de AU-Ḥ, o antes bien es sólo una vez que la secuencia está completa, en Ḥ, que puede hablarse de reposo? Abhinavagupta retratará vívidamente el dilema en juego echando mano de las connotaciones espaciales inherentes a la

<sup>13</sup> En “Abhinavagupta’s Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh”, p. 65.

noción de secuencia, ya sea en sentido horizontal (izquierda-derecha) o vertical (abajo-arriba).<sup>14</sup>

La dinámica completa del mantra aparece desplegada en la exégesis a la estrofa 24. Ahí leemos que tal como S simboliza la forma depurada de la palabra *s-at* (“sustancia” o “esencia”), del mismo modo la sustancia es lo que permanece una vez que se le purga de todas las propiedades, atributos o accidentes que colorean la vida del universo en su asombrosa diversidad y que permiten que todas las criaturas en él asuman la condición de objetos:

Ahí donde se vuelve imposible aprehender los tres fonemas [de S-A-T], justo ahí tiene lugar un reposo en el primero de ellos [S]. Éste es el reposo final de todas las cosas a lo largo del sendero impuro, es decir, el reposo final del espectro completo de objetos inteligibles, desde el agua hasta la ilusión. Al momento de este reposo final, todo [aparece como] una masa uniforme, inmortal, *brahman* que es *ātman*. [Reposar] sobre esto, tal es [la forma más elevada de] reposo entre los seguidores del Vedānta.<sup>15</sup>

Con el descenso desde el nivel del sujeto de conocimiento al acto de conocer, se produce ahí un reposo en *brahman* [S]. Este reposo consiste de la esencia universal que subyace a todos los objetos [particulares].<sup>16</sup>

Abhinavagupta entiende por existencia pura (S) la sustancia que persiste, el “reposo” que subyace a todas las cosas excluyéndolas en

<sup>14</sup> La connotación horizontal se desprende de la propia representación gráfica del mantra; la vertical, de las ideas de ascenso (de abajo hacia arriba) y descenso (de arriba hacia abajo) que se siguen del valor cosmogónico y soteriológico de SAUḤ.

<sup>15</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 16: *tatrāpi varṇatrayaparāmarśaviśṛṇatākarāṇe ādyavarṇamātraviśrāntiḥ, tathā jalatattvāder api māyātattvaparyantasya vedyarūpasyāśuddhādhvamadhypātinaḥ sarvasya saivāntyaviśrāntir ity antyaviśrāntikāle sarvam ekaghanam amṛtam ātmabhūtaṃ brahma. tāvati brahmavādināṃ viśrāntiḥ.*

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 17: *vedakavedanarūpāvaroheṇa vedyābhinnasāmānyarūpatā brāhmī viśrāntiḥ.*

su pluralidad y afirmándolas en su universalidad (*viśvatā*), en lo que tienen de común: su simple y llana coseidad (*idantā*).<sup>17</sup> Dicho de otro modo, los fonemas A y T, en la palabra *sat*, representan el mundo fenoménico, la fachada siempre cambiante y plural de la realidad. Más allá de cualquier forma particular, más allá del yo empírico que afirma la realidad de esas formas, y más allá de la relación entre ambos (sujeto y objeto), emerge el hecho desnudo de la existencia, representado por el fonema S. Entonces, la relación entre multiplicidad y unidad en *brahman* constituye, por así decirlo, una réplica del modelo no dual, pero a una escala menor, no última o, lo que es lo mismo, a escala metafísica: *brahman* es una unidad dentro de una unidad todavía más vasta y de la cual poco sabemos hasta aquí.

Ahora bien, puesto que de acuerdo con Abhinavagupta ser algo equivale a ser cognoscible (*vedya*), es decir, existir como objeto de conocimiento, se sigue que la sustancia, en tanto determinación ontológica de todas las cosas, corresponde a la inteligibilidad misma de las cosas en cuanto tal (*vedyatā*). Esta reciprocidad, en el seno mismo de la sustancia universal, entre las determinaciones existencial y epistémica se traduce en el estatus de las cosas como objetos. La esencia universal es esta objetividad en cuanto tal. Hay en esta equivalencia estricta entre los límites del ser y los del pensar un señalamiento fundamental: el ser en cuanto tal es el objeto por antonomasia.

Abhinavagupta no pasa por alto las connotaciones asociadas con la idea de objetividad (inmovilidad, materialidad, etc.). En este sentido, la superioridad de S en relación con la asombrosa colección de objetos discretos simplemente desaparece cuando se la compara con los otros dos componentes de la tríada. En este caso, S representa el *descenso* de la deidad como poder creador a la deidad como esencia;

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 9: “[*Brahman*] es el espectro completo de objetos cognoscibles en la condición esencial que subyace a su coseidad misma, es decir, lo universal en la forma de la existencia misma” (*asphuṭṭbhūtedantāmakagrāhyarāśīlakṣaṇaṃ sadrūpaṃ viśvaṃ*).

desde una perspectiva epistemológica, representa el paso de una conciencia divina entendida como matriz creadora y actividad incesante a una conciencia divina entendida como simple receptáculo y pasividad. La noción de reposo tiene aquí un sentido derogatorio. La esencia (S) no es el fundamento, sino el lugar donde el poder divino se contrae, donde el poder ilimitado de la deidad para crear se convierte en el origen de subsecuentes limitaciones, todas ellas reducibles a la limitación de una deidad concebida únicamente, metafísicamente, como sustancia última. La crítica indirecta que de este modo lanza Abhinavagupta a la tradición del Vedānta se basa entonces en una visión de *brahman* como un fundamento pasivo, remoto, indiferente respecto a la creación, o lo que él llama *śāntabrahman* y *jaḍabrahman*, un *brahman* “inactivo” e “inerte”.<sup>18</sup>

Abhinavagupta retrata esta limitación de un modo distintivamente tántrico, esto es, a través de una imagen sexual. Llama la atención que la pauta textual para dicho simbolismo proceda sin embargo de una fuente ortodoxa: la *Bhagavadgītā*: “Sin embargo, [de acuerdo con nosotros, más allá del reposo en *brahman* (S)], tiene lugar Bhairava, quien manifiesta el universo entero ‘batiendo’ ese estado de reposo. Como la *Gītā* proclama: ‘Mi vulva es el gran *brahman*; en ella deposito la semilla’”.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Véase por ejemplo *Paramārthasāra* 10-11. En su comentario a esta última obra, uno de los textos de juventud de Abhinavagupta, el exegeta Yogarāja define explícitamente a los seguidores del Vedānta como proponentes de la doctrina del *śāntabrahman*: “A diferencia de los proponentes del *brahman* inactivo, el cual es prácticamente inerte, sin poder, [nosotros defendemos una deidad] caracterizada por los poderes de voluntad, conocimiento y acción“ (*icchājñānakriyāśaktisvabhāvam eva na punaḥ śāntabrahmavādinām iva śaktivirahitam jaḍakalpam*).

<sup>19</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 16: *tannirmathanapravṛtyā tu bhairavo 'pi viśvasṛṣṭikārī. gītāṃ ca mama yonir mahadbrahma tasmin garbhaṃ dadhāmy ahaṃ iti*. La cita es *Bhagavadgītā* 14.3. Como apunta R. Gnoli (*Considerazioni sull'Assoluto*, p. 23), la literatura tántrica temprana, en especial dentro de la escuela Krama, a menudo se refiere a Bhairava con el epíteto de Manthāna (literalmente, “el que bate”). La acción de batir tiene en la India la connotación de producir calor (*tapas*) y, por lo tanto, una connotación sexual. El calor es, pues, la condición de

*Brahman* es visualizado como una vulva o útero (*yoni*) donde están contenidos todos los objetos en su universalidad absoluta (*viśvatā*). Sin embargo, en tanto receptáculo pasivo, S carece de poder creador y, por lo tanto, por sí mismo es estéril. Esto significa que el principio de todas las cosas no se descubre reduciendo la multiplicidad a su esencia última a través de la jerarquía de los objetos inteligibles. Es necesario un movimiento más radical: abandonar por completo el paradigma de la determinación metafísica de las cosas; volverse hacia un horizonte distinto, hacia un modelo alternativo de representación de la realidad, un modelo no esencialista (*sattā*) o, lo que es lo mismo, no conceptual (*vedyatā*).

En realidad, para Abhinavagupta la noción de esencia no escapa al plano de la representación mental (*vikalpa*). Estar libre, por lo tanto, de toda determinación conceptual, es existir más allá del ser. Así, aunque la noción de *vikalpa* es identificada por la mayoría de las escuelas especulativas indias como la fuente de la ignorancia y la esclavitud espiritual, la aportación de Abhinavagupta radica en el hecho de que ir más allá de las determinaciones conceptuales no es algo que culmina en *brahman*, la esencia suprema, pues incluso *brahman* es un constructo mental, de hecho, la forma más sublime y perfecta de determinación conceptual. En este sentido, al proponer un absoluto teológico (y ahí mismo teísta y aun mítico), Abhinavagupta no está tratando de resolver el dilema, ingenuamente, por medio de una simple sustitución. Teología no significa aquí una ontología disfrazada, una ontología sectaria, sino precisamente la vía que

---

posibilidad de cualquier tipo de creación. Fue usando la mítica montaña Meru para batir el océano que los dioses obtuvieron el elixir de la inmortalidad (*amṛta*). Por otra parte, obsérvese que el *Mālinīvijayatantra* (3.10-11) distingue las vocales de las consonantes de acuerdo con equivalencias de carácter sexual: las vocales son *bīja* (“seminales”), mientras que las consonantes son *yoni* (“vulvas”). De nuevo, la fonética está implicada: las consonantes son “pasivas” porque, a menos que las acompañe un sonido vocálico, no pueden articularse sonoramente; en cambio, las vocales se manifiestan por sí solas y en ese sentido son superiores. Al respecto, véase Padoux, *Vāc*, p. 230.

libere a la deidad de la máxima determinación, la del ser en sí mismo, la de la sustancia. El absoluto de Abhinavagupta no es un *brahman* divinizado.

Es necesario, pues, exponer el propio *brahman* a la actividad fecundadora del poder divino (AU), eternamente emanando desde el puro impulso seminal (Ḥ) que caracteriza al núcleo más íntimo de la deidad, más allá de las determinaciones de esencia e inteligibilidad. Abhinavagupta continúa:

Una vez que se disuelve la [supuesta] naturaleza independiente de este reposo, el ser puro [S], una vez que deja de ser concebido como el aspecto [supremo de la divinidad], ese mismo ser aparece reintegrado al poder consciente [AU], poder proyectado desde el interior de la luz divina no manifiesta [Ḥ]; y puesto que [S] es ahora realmente indistinto de la verdadera naturaleza de ese poder, lo que prevalece es justo esa naturaleza verdadera [...] Así, el ser aparece reposando sobre la verdadera naturaleza del poder ternario. La verdadera naturaleza de ese poder ternario es una, a saber, libertad absoluta (Ḥ).<sup>20</sup>

Tal como la pluralidad de objetos quedó en un principio reducida al mero *factum* de su existencia, ahora *brahman* es sometido a un proceso similar de depuración por el que es reinsertado en AU, y a partir de AU, gracias al principio de inclusión (*vyāpti*), en Ḥ, la fuente no manifiesta de toda la creación. Este proceso de “reintegración” o “fusión sucesiva” (*anupraviṣṭa*) se produce no sin “perturbar” (*kṣobhana*) la estabilidad lineal que caracteriza al discurso del Vedānta sobre la trascendencia metafísica. S es ahora, al mismo tiempo, un reposo superior (respecto al mundo fenoménico) y un

<sup>20</sup> *Ib.*, pp. 16-17: *tasyāpi yadā sanmātraviśrāntidhamnaḥ svarūpabhedavigalane na rūpaṃ parāmrśyate, tadā prakāśavimarśanaśaktirūpe ’nupraviṣṭasya tasyāvabhāsanam iti tacchaktisvarūpāt tad abhinnaṃ paramārthata iti śaktisvarūpam evāvaśiṣyate [...] tena śaktitrayātmakasvarūpaviśrāntaṃ tadavabhāsanam bhavati. tasyāpi śaktitrayasya ekam eva svātantryaṃ svarūpaṃ.*

reposo inferior (respecto al descenso de poder divino) y, en última instancia, el primer paso en el movimiento de (re-) expansión de vuelta a AU–Ḥ. Esto significa que S, *prima facie* el reposo sobre el cual AU y Ḥ descansan (descienden), en realidad él mismo descansa en AU–Ḥ, es decir, depende de ellos. Así, líneas atrás Abhinavagupta había proclamado:

Al estar siempre unido a AU, siempre interactuando con AU [...] el tercer *brahman* —definido como la suma total de objetos cognoscibles desde el punto de vista de la condición básica que subyace a su existencia misma, es decir, lo universal en la forma del ser puro (S)—, también descansa sobre Ḥ, es decir, establece una relación continua e íntima con el límite (*antaḥ*), esto es, con el “muro” final (*paryantabhitti*) de todas las fases vocálicas.<sup>21</sup>

De manera casi imperceptible, entreverada en el sánscrito de Abhinavagupta y sus hipnóticas cadencias, la relación entre reposo y acto de reposar ha sufrido una inversión.<sup>22</sup> Como consecuencia, el mantra fluye ahora en ambas direcciones: descendiendo desde Ḥ hasta S (contracción), y ascendiendo desde S hasta Ḥ (expansión). Para evitar por el momento emitir un juicio cualitativo sobre las nociones de contracción y expansión, descenso y ascenso, digamos que tene-

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 9: *caturdaśena svareṇa [...] yuktaṃ satataṃ miśrībhūtaṃ yad idaṃ trītyaṃ brahma [...] asphuṭībhūtedantāmakagrāhyarāśilakṣaṇaṃ sadrūpaṃ viśvaṃ tat tithīśānāṃ pañcadaśānāṃ svarānāṃ yo'ntaḥ paryantabhittibhūto visargaḥ tasmin saṃyag aviযোগে anvitāṃ viśrāntam*. Sobre el significado de la palabra “muro” (*bhitti*) en este pasaje y en general en la obra de Abhinavagupta, véase O. Figueroa, “Un muro, inusual imagen religiosa. El vocablo *bhitti* en Abhinavagupta”, en especial pp. 101-109.

<sup>22</sup> Una expresión clave de esta inversión es la que tiene que ver con el desplazamiento del lenguaje metafísico de la “esencia” o la “sustancia” por un lenguaje más dinámico basado en la noción de “aparecer”—el ser “aparece” (*avabhāsati*), dice Abhinavagupta. No sólo aquí sino en toda su obra, Abhinavagupta indica esta inversión a través de la sugerente aposición de formas derivadas de las raíces verbales *bhū-* (“ser”) y *bhā-* (“aparecer”).

mos tres fonemas, cada uno de los cuales puede ser tratado como reposo dependiendo de la dirección que siga la secuencia y del punto hasta donde ésta llegue.<sup>23</sup> Hay, entonces, un sistema autónomo de reposos intercambiables, algo así como  $S \leftrightarrow AU \leftrightarrow H$  o, lo que es lo mismo, S-AU-Ḥ-AU-S.

Con el modelo resultante, Abhinavagupta reproduce, en el plano hermenéutico, una técnica ritual, a saber, la de “envolver” o “resguardar” (*samputīkāra*) un mantra<sup>24</sup> o, en este caso, el fonema principal de un mantra, es decir Ḥ. La técnica se basa en un entendimiento del mantra como organismo vivo y, en tanto tal, sujeto a las impurezas del nacimiento y la muerte. Estas impurezas son evitadas “rodeando”, “cubriendo” el mantra con otros mantras o, en este caso, a Ḥ con los fonemas S y AU. El resultado es una entidad fonética que se lee igual de izquierda a derecha y viceversa, en lo que, como ha observado Robert Yelle, constituye una especie de palíndromo que busca agotar las posibilidades del lenguaje.<sup>25</sup> Cuando recordamos lo que en este contexto simboliza cada uno de los fonemas del mantra, comprendemos que con S-AU-Ḥ-AU-S Abhinavagupta está articulando una imagen y un concepto mántrico de totalidad: no sólo la estructura última de las posibilidades del habla, sino ahí mismo el código en el que se cifra la realidad entera y la existencia humana. El modelo anticipa además un hecho que tendrá la máxima importancia una vez que el discurso de Abhinavagupta avance apofáticamente

<sup>23</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 17: “Estos tres fonemas toman la forma de tres estados de reposo respectivamente en el objeto cognoscible (S), el acto de conocer (AU) y el sujeto de conocimiento (H). El estado de reposo es triple porque la pronunciación [del mantra] avanza sólo hasta ese reposo/fonema que uno desee subrayar” (*tad etad vedyavedanavedakaviśrāntitrayam ayaṃ varṇatrayasya rūpam. tatra yāṃ viśrāntiṃ pradhānīkaroti tadantam eva uccāraṇam iti tridhā sampadyate*).

<sup>24</sup> Quizá el caso más conocido de la repetición de un mantra adicional antes y después del mantra principal sea el *gāyatṛī* védico (*Rgveda* 3.62.10), tradicionalmente “resguardado” (*samputīkṛta*) por la sílaba OM, más las tres palabras sagradas (*vyāhṛti*) *bhūr bhuvah svaḥ*.

<sup>25</sup> R. Yelle, *op. cit.*, cap. 2.

del paradigma mántrico al del *maṇḍala*, del sonido a la imagen. Me refiero a la “centralidad” del fonema Ḥ y ahí mismo de *anuttara*. Volveré a ello.

Por ahora es importante notar que expresiones como “código”, “estructura” o “modelo” no son las mejores para definir S-AU-Ḥ-AU-S, pues transmiten la idea de una entidad estable, parecen resolver la búsqueda de la naturaleza última de la deidad devolviéndonos una imagen positiva de totalidad. En ninguna parte encontramos en Abhinavagupta ese sentido de conclusión. Darle al modelo un carácter definitivo significa olvidar dos eventos fundamentales intrínsecos a él: dinamismo y ubicuidad, ambos directamente vinculados con la superioridad de Ḥ. En el primer caso hablamos de una totalidad en movimiento; en el segundo, de una totalidad donde los tres elementos individuales son en realidad aspectos de uno solo que de antemano los contiene.

Entre otras cosas, esto significa que por sí mismas y en sentido estricto las nociones, primero de reposo y ahora de centralidad, no son suficientes para establecer una jerarquía entre los tres miembros que le dan vida a la secuencia original S-AU-Ḥ. Esa jerarquía se desprende en realidad de un criterio distinto: su actividad. Paradójicamente, entre más un reposo se erija como fuente de actividad mejor cumplirá con su capacidad como (verdadero) reposo. Por consiguiente y por razones obvias, sólo Ḥ puede identificarse cabalmente con el estado de reposo. En tanto fuente, no sólo última sino también continua, de creatividad, Ḥ es el verdadero fundamento.<sup>26</sup>

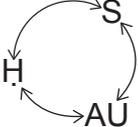
Por otra parte, aunque la idea de retorno a la fuente permanece como un aspecto clave de este dinamismo, en realidad ni la pluralidad fenoménica ni la sustancia pura han sido excluidas. El principio

<sup>26</sup> De nuevo, al fondo de la interpretación de Abhinavagupta se agitan nociones lingüísticas: la palabra sánscrita para “emanación”, *sr̥ṣṭi*, se deriva de la raíz *sr̥j-*, de donde también se obtiene la palabra *visarga* (Ḥ). En tanto aspiración pura, Ḥ es vista como el lugar donde todos los sonidos se extinguen (reposo), y ahí mismo el lugar de donde surgen (actividad).

que gobierna la supremacía de Ḥ no es una reintegración unitiva sino una inclusión emanativa, de modo que la superioridad de lo que existe más allá de la esencia depende en gran medida de su capacidad única para negar a *brahman* incluyendo a *brahman*. En suma, la secuencia que avanza de S a Ḥ (a la derecha, hacia adentro, arriba) es siempre, debido a la naturaleza misma de Ḥ, un retorno (a la izquierda, hacia fuera, abajo) al mundo manifiesto y plural. El reposo es supremo en la medida en que es un reposo en permanente desasosiego, inestable.

Bajo esta luz, el palíndromo mántrico que, enmarcado en las posibilidades direccionales del lenguaje, parecía ofrecernos la clave para entender el corazón mismo de la deidad, el pulso que determina la existencia misma del universo, se revela como una estructura mucho más vasta y flexible, sin principio ni fin, y entonces también más volátil e impredecible. En suma, S-AU-Ḥ-AU-S puede entenderse como una poderosa herramienta encaminada no tanto a descifrar el misterio que llamamos Dios, a devolvernos el nombre divino más allá de cualquier duda, como a hacer más hondo ese misterio, de modo que Dios mismo parece írsenos de la palabra, perderse al interior del signo lingüístico (el mantra) que lo contiene y nombra. Desde la perspectiva de su propio dinamismo, el palíndromo S-AU-Ḥ-AU-S puede entonces analizarse como sigue:

*ad infinitum*... ↔S↔AU↔Ḥ↔S↔AU↔Ḥ↔ ...*ad infinitum*

Y simplificarse con un modelo circular 

Que esto es lo que Abhinavagupta quiere decir, es hablar ya con paradojas y enigmas, pues tal decir es en realidad un desdecir. Por ejemplo, ¿cómo entender la “centralidad” de Ḥ? Mientras que el dios-concepto (S) brota de las entrañas del dios-ritual (Ḥ) y a él re-

gresa, resulta mucho más difícil en cambio decidir en qué consiste esa fuente absoluta, mucho más complejo trazar una topografía mínima de esa esfera máxima y un diagrama que dé cuenta de sus movimientos. Sabemos que más que un simple componente de la tríada, H es instrumental para la *dynamis* de la deidad como tal. Sin embargo, de algún modo su eminencia nos resulta ahora insoportable. Sabemos que es “central” pero ignoramos cuáles son las coordenadas exactas de esa centralidad. Entonces, una centralidad dinámicamente descentrada. El ritual original parece haberse abierto a la experiencia de lo infinito (*ananta*) en el seno mismo de su pragmatismo.

¿Evoca la metáfora circular una nueva forma de transgresión? ¿Es el modelo circular todavía un modelo sónico o antes bien nos hallamos a las márgenes de un ámbito distinto? ¿Llevar hasta sus últimas consecuencias la dimensión fonética de la deidad, dinamizar la secuencia original S-AU-H hasta hacerla girar sobre sí misma, es todavía emitir un sonido? Por último, no podemos concluir esta sección sin preguntarnos de nuevo, esto es, sin dejar de reconocer ya no sólo nuestra ignorancia, sino ahora además nuestro desconcierto: ¿dónde descansa realmente la supremacía de Parā? ¿En qué consiste esa esencia de la deidad que se sitúa más allá de la esencia? ¿Qué es eso que, según hemos anticipado, Abhinavagupta llama *anuttara* y que no acabamos de descubrir?

*Ver el sonido, escuchar la luz:  
el paradigma maṇḍálico*

Invocar y adorar deidades por medio de mantras constituye un aspecto central de la liturgia tántrica. No sólo eso. A menudo esas deidades son concebidas como formas visibles de la realidad fonética del mantra, como “transmutaciones” (*pariṇāma*) de sonido en luz y forma. Y en tanto formas visibles, adorar a los dioses significa sobre todo instalarlos imaginativamente en un *maṇḍala*, el espacio sagrado

(*devatācakra*) diseñado para inducir su presencia a través de una contemplación activa o concentrada, acto a veces precedido por la instalación real (*pratiṣṭhā*) del ídolo sobre un altar.<sup>27</sup> De este modo, la importancia sin paralelo que los mantras tienen en la liturgia tántrica se entrecruza y confunde con la importancia que tiene la propiciación y adoración de la imagen divina. La ecuación que subyace a este entrecruzamiento de simbolismos es tan simple como poderosa: el sonido es luz, el mantra *maṇḍala*. La siguiente fase en el tratamiento hermenéutico que Abhinavagupta hace de la revelación tántrica descansa en dicha ecuación. El desenlace de esta nueva forma de ritualización del discurso teológico será *anuttara*.

Entonces, consagrada a aleccionar al adepto sobre cómo propiciar mentalmente a la deidad, la sección final del *Parātrīśikātantra* (estrofas 26-32) le permite a Abhinavagupta llevar su arte apofático todavía más lejos, transmutando la circularidad sonora de SAUḤ, junto con su final paradójico, en torrente luminoso, y ahí mismo poniendo en escena, desplegando icónicamente, el secreto que llamamos Dios. Para ello se pide primero al adepto que *vea* los dos primeros fonemas, S y AU, formando un altar, esto es, la base (*āsana*) sobre la cual la diosa suprema (Parā), el núcleo mismo de la actividad divina (Ḥ), habrá de ser instalada. Visualmente, esa base está hecha de flores; conceptualmente, comprende los cuatro estados de conciencia del hinduismo clásico: “El asiento ha de imaginarse hecho de flores sobre las cuales se invocan [los primeros dos fonemas, S y AU, que corresponden a] los cuatro estados de conciencia”.<sup>28</sup> Abhinavagupta explica:

Con los “cuatro estados” se quiere decir el cuerpo del [mantra] seminal hasta el fonema AU, [es decir, la porción] ocupada por los cuatro esta-

<sup>27</sup> Véase por ejemplo *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 273.

<sup>28</sup> *Parātrīśikātantra* 29ab: *caturdaśābhijaptena puṣpenāsanakalpanā*. Mi entendimiento de este enigmático verso se debe a la versión de R. Torella, “Una traduzione francese della *Parātrīśikālaghuvṛtti* di Abhinavagupta”, p. 195.

dos de conciencia, desde el estado de vigilia hasta al cuarto estado, contenidos uno dentro del otro. El asiento [de la deidad] es visualizado hasta donde llega esta inclusión sucesiva. Abarcándolo todo, desde A hasta KṢA, la emanación divina (*śr̥ṣṭi*) es imaginada arriba, alojada al interior de la fuente misma de poder creador [H], [desde donde] desciende para reposar sobre AU. [Ahora bien,] en realidad el sacrificio consiste en el acto de “venir a reposar” (*viśramaṇam*) sobre ese estado de reposo que trasciende los cuatro estados de conciencia, más allá de toda distinción. Más aún, uno debe adorar consagrando sacrificialmente la condición misma que termina en AU — y que [como apenas dijimos] contiene los cuatro estados de conciencia— a ese estado que trasciende [incluso] el cuarto estado, es decir, a la porción [del mantra] que corresponde a Ḥ y que contiene el cuerpo entero de la emanación. De este modo, Ḥ se encuentra ahora en el centro, rodeado por S y AU, los cuales se han desplazado hacia sus extremos [superior e inferior respectivamente].<sup>29</sup>

Lo primero que debe notarse en este difícil pasaje es que si bien S y AU forman juntos el asiento de la deidad, hay sin embargo una distinción: S corresponde a los primeros tres estados de conciencia, mientras que AU es el cuarto en sentido estricto.<sup>30</sup> Esta diferencia-

<sup>29</sup> *Parātrīśikalaghvṛtti*, pp. 21-22: *caturdaśetijāgradādīturvāsthāntadaśācatuṣṭayavyāptīśāli yad etad ukārāntaṃ bījasya vapuḥ, tāvatyāṃ vyāptāv āsanaṃ kalpanīyaṃ. tathābhūtaukāraviśrāntā ādikṣāntā śr̥ṣṭir visargaśaktisvīkṛtā uparivartinī bhāvanīyā. sarvābhedaḡhanaturyātītavṛttivīśrāntyāṃ tasyāṃ yat viśramaṇaṃ sa eva yāgaḡ. tasyāṃ api ca turyāttavṛttau visargakālyāṃ svīkṛtasakalasr̥ṣṭikāyāṃ tad eva jāgradādīdaśacatuṣkroḡīkārakam aukārāntaṃ rūpaṃ prakṣipya yajet. yena madhyavartivisarga ubhayakoḡigatasvara- sadvṛttisparśī.*

<sup>30</sup> Este jerarquía aparece de un modo más claro en el resumen que sigue al pasaje apenas citado, donde Abhinavagupta establece: “Hemos mostrado que la inclusión sucesiva del asiento (*āsanavyāpti*) tiene lugar una vez que la secuencia completa de principios individuales queda reducida a, o reposa sobre, la primera estación, el ser puro (S), compuesto de los estados de vigilia, onírico y sueño profundo, y ahí mismo reposa también en AU, por encima [de S], extendiéndose de ese modo hasta el cuarto estado, la estación de Śiva en tanto Śakti” (*Parātrīśikalaghvṛtti*, p. 22: *jagratsvapnasuṣupta-[-.].śālini sarvadā sanmātraprathamakalāvapuṣi viśra-*

ción opera además conforme al principio de inclusión (*vyāpti*), de modo que al igual que en la doctrina tradicional de los cuatro estados de conciencia del *ātman* (*catuspādātman*), donde el cuarto y último de éstos (*turīya*) alberga o contiene a los otros tres (vigilia, sueño y sueño profundo),<sup>31</sup> así también AU contiene aquí a S. Visualmente, esto significa que S corresponde a la porción inferior del altar, la base propiamente, mientras que AU corresponde a su superficie por encima.

En segundo lugar, la disposición vertical de los tres componentes sugiere, por lo menos inicialmente, una relación jerárquica, según la cual la creación (S-AU) se encuentra debajo del ídolo propiamente (H), situado arriba. Sin embargo, esta imagen queda rebasada apenas Abhinavagupta, jugando exegéticamente con las connotaciones espaciales del ritual, procede a desestabilizar las nociones relacionales abajo-arriba, ascenso-descenso, reposo-acto de reposar. Tres principios básicos enmarcan esta subversión: *i*) la relación entre las diferentes estaciones o niveles se basa, de nuevo, en la doctrina de la interrelación de todas las cosas (*sarvaṃ sarvātmakam*); *ii*) la emanación (*syṣṭi*) no es visualizada como un evento exterior, sino “alojada al interior” (*svīkṛtā*) de H, y *iii*) el patrón sacrificial del culto hindú está aquí presupuesto, de modo que el devoto no es concebido de pie frente al altar y el ídolo, sino activamente propiciando a la deidad con ofrendas: “adorar” o “venerar” (*pūj-*) es al mismo tiempo “sacrificar” (*yaj-*),<sup>32</sup> y, por consiguiente, el asiento o altar de la deidad re-

---

*myājvṛttāv uttararūpāyāṃ śaktiśivatattvāntakrameṇa turīyapadaparyantam viśrāntena kramabhinnasamastatatvasvīkaraṇād āsanavyāptiḥ pradārṣitā bhavati*).

<sup>31</sup> Véase antes, cap. 4, pp. 137-138.

<sup>32</sup> El *Parātrīśikātantra* (30-32) prescribe ambas acciones indistintamente como parte del mismo ritual de adoración. Como se sabe, el hinduismo adoptó la adoración icónica (*pūjā*) como uno de sus elementos centrales a partir del desarrollo de formas más populares de religiosidad, visibles textualmente en el teísmo de las épicas (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*) y los Purāṇas. Sin embargo, en una medida importante la *pūjā* retoma el patrón que rige el antiguo ritual védico no icónico (*yajña*, *homa*). Como ha señalado M. Witzel: “No hay duda de que la *pūjā* es una continua-

presenta asimismo la fosa sacrificial a la que son arrojadas las obla-ciones, incluidos los mantras recitados.

De conformidad con este último principio, Abhinavagupta establece un nexo entre la imagen de la deidad sobre el altar (entonces “arriba”) y la imagen de la deidad consagrada por medio de oblaciones sobre ella vertidas (entonces “abajo”). Esta espacialidad contrastante aparece reforzada por la naturaleza performativa del ritual, es decir, a partir del énfasis en *el acto mismo* de instalar la deidad más que en su consumación.  $\text{Ḥ}$  está arriba mientras desciende para ocupar su lugar en AU-S. Abhinavagupta interpreta este evento paradójico como evidencia de la supremacía de Parā: es superior precisamente porque desciende. Ahora bien, de acuerdo con nuestro segundo principio, la visualización avanza (asciende) no desde el altar (S-AU) hasta la deidad en cuanto tal ( $\text{Ḥ}$ ), sino hasta la emanación (*syṣṭi*) “alojada al interior de la deidad”. Este detalle afecta decisivamente el sentido de los distintos aspectos involucrados. Por un lado, la creación constituye un evento perfectamente divino en tanto que preexiste al interior de la deidad; por el otro, lo que da identidad a la deidad es justamente su participación activa y permanente en el proceso de manifestación. Por último, sin perder los atributos básicos de residencia permanente “dentro” de  $\text{Ḥ}$  y fluir continuo desde  $\text{Ḥ}$  hacia “fuera”, la manifestación “contiene”, esto es, desciende sobre el plano inferior de AU y, a través de la propia inclusión de S en AU, sobre el plano de S.

Abhinavagupta va, sin embargo, más allá. Así, basado en el principio de inclusión, ahora exacerbado apofáticamente a través de la espacialidad vertical de ascenso-descenso que abarca los tres planos, concluye que el sentido de ubicuidad divina opera no sólo de arriba hacia abajo sino necesariamente también de abajo hacia arriba. Tanto

---

ción del ritual doméstico que de acuerdo con el *Rgveda* debe ofrecerse a los dioses” (“Die Katha-Sikṣa-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Kṛṣṇavalli der Taittirīya-Upaniṣad”, pp. 37-38). Al respecto, véase asimismo J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*.

como Ḥ se desborda sobre (abajo en) AU y S, este par de planos, por definición inferiores, de algún modo se desplazan hacia Ḥ y, más aún, preexisten en Ḥ. El altar está en los cielos, Dios en la tierra. Abhinavagupta no parece ver tan blasfema inversión como mera retórica. A la luz de la doctrina sobre las diferentes categorías (*tattva*) que dan consistencia y orden a la creación, la *dynamis* de SAUḤ presupone en efecto la fusión del cielo y la tierra, y en última instancia el final de la idea misma de jerarquía (*krama*). Así, en su *Vivaraṇa* establece:

En cuanto a qué tipo de jerarquía (*krama*) sea ésta, donde el plano de Śiva (*śivatattva*) es inmediatamente seguido por el plano de la tierra (*prthivītattva*), mi respuesta es que en este caso no hay jerarquía alguna de por medio. Y la ausencia de toda jerarquía (*akrama*) es lo que conviene a la magnífica libertad del Señor supremo, quien colma la infinita diversidad de este mundo y, en esa medida, él mismo se hace diverso, la meta última del sistema Trika.<sup>33</sup>

Y más adelante: “En realidad, [tal como lo supremo colma los niveles inferiores], así también el plano más bajo [es decir, la tierra], sin perder su propia identidad [como el nivel más bajo], alberga todos los otros planos, uno por uno, de modo inseparable. Desde esta perspectiva, lo inferior no puede ser sino perfecto y completo (*pūrṇa*)”.<sup>34</sup>

¿Cómo justificar visualmente tan radical movimiento? La clave está en una lectura hermenéutica del texto revelado, en este caso yuxtaponiendo los procedimientos rituales prescritos por Bhairava en los

<sup>33</sup> *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 228: *yat tāvad uktaṃ śivatattvaṃ tataḥ prthivītyādīti ko ‘yaṃ krama iti | tan na kaścit krama iti brūmaḥ | akramaṃ yad etat paraṃ pārameśvaraṃ vicitraṃ garbhīkṛtānantavaicitryaṃ svāntrīyaṃ trikārtharūpaṃ tad evaitat.*

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 231: *sa hi caramo bhāgas tathā tāvat svātmarūpaṃ bibhṛat tatsvātma rūpanāntarīyakatāsvīkṛta- tadanantānijapūrvapūrvatarādībhāgāntaro bhāsamāno vimśyamānāś ca pūrṇa eva.*

versos 29ab y 31cd: la deidad ha de ser instalada sobre un “asiento hecho con flores” (29ab) y propiciada “con flores de dulce fragancia” (31cd).<sup>35</sup> Así, el hecho, de otro modo quizá irrelevante, de que asiento y oblación sean en ambos casos flores, resulta de la máxima importancia en el contexto de la apropiación exegética que Abhinavagupta lleva a cabo de esta adoración sacrificial imaginativa. La identidad entre S sirviendo como base y S cayendo desde arriba completa la imagen de una plenitud circular en la que yace cifrada la naturaleza última de la deidad. La *dynamis* del mantra, previamente ilustrada conforme a un patrón horizontal, puede entonces representarse ahora como sigue:

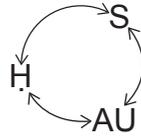
*ad infinitum*

↕

S

↕

H lo que puede simplificarse de nuevo a



↕

AU

↕

S

↕

*ad infinitum*

Llegamos así, una vez más, al extraño paraje al que nos arrastró la fuerza discursiva de Abhinavagupta por el derrotero litúrgico del mantra. H se revela de nuevo como el componente central, centralidad ahora confirmada textualmente —“H se encuentra ahora en el

<sup>35</sup> Respectivamente *caturdaśābhijaptena puspēnāsanakalpanā*; y *tataḥ sugandhipuṣpaiśca yathāśaktyā samarcayet*.

centro”, proclama Abhinavagupta.<sup>36</sup> Mediante esta reiteración, la práctica ritual de “resguardar” (*samputīkāra*) la sacralidad de un mantra adquiere un valor icónico. Sin embargo, al recrear visualmente los movimientos evocados por la interpretación de Abhinavagupta, la centralidad de Ḥ es afirmada a la vez que negada. Guiados por el dinamismo que caracteriza al aspecto más elevado de la tríada, arribamos al modelo circular y, una vez ahí, nos vuelve a asaltar la duda: ¿dónde está la diosa Parā, el ídolo que originalmente se nos pedía instalar sobre el altar de S-AU? La opción tautológica (la diosa en efecto descansa sobre el altar de S-AU) resulta poco convincente en este caso, pues, como la imagen circular lo confirma, con el dinamismo de Ḥ también S y AU han perdido el piso, y si no podemos fijar la posición de S-AU o, lo que es lo mismo, cuando las nociones mismas de arriba y abajo, principio y fin, han sido subvertidas, ¿cómo precisar las coordenadas de Ḥ?

Oculto al interior de su propia actividad emanativa, ocupando su elusiva “centralidad”, Ḥ afirma su posición como el fundamento final sobre el cual descansa el espectro completo de posibilidades cognitivas y ontológicas representadas por S-AU. Esto significa que colocada arriba o abajo, ya sea induciendo una atención anagógica o forzándonos a abandonar todo sentido de progresión lineal, Ḥ es siempre *superior* a S y AU. Se trata, evidentemente, de una forma muy peculiar de superioridad, pues, en última instancia, empujada por su naturaleza inestable, Ḥ aparece siempre más allá, proyectando, irradiando algo de sí más allá de sí, por encima de su identidad individual dentro de la tríada completa. En este punto crítico, la sentencia final de Abhinavagupta —“Ḥ se encuentra ahora en el centro”— parece

<sup>36</sup> Un antecedente de esta “centralidad” imaginativa se halla en otro texto canónico del sistema ritual Trika, el *Siddhayogeśvarīmatatantra* (6.19-28ab). Ahí se describe el ritual durante el cual se instala mentalmente a las tres diosas sobre las puntas del tridente de Śiva: Parā ocupa el centro, mientras que Parāparā y Aparā la “escoltan” a ambos lados. Al respecto, véase A. Sanderson, “The Visualization...”, p. 48.

sugerir un sentido todavía más profundo. El propio torrente circular en el que se abisma la imaginación buscando recrear visualmente la sonoridad del mantra nos exige tal hondura. Y es que, podemos preguntarnos, ¿cuál es el eje, el centro alrededor del cual gira la circunferencia descrita por el movimiento del mantra/la imagen S-AU-Ḥ? En el modelo circular, la centralidad que identificamos con Ḥ en realidad se ha desplazado a la periferia. Sin embargo, ahí mismo, el dinamismo ternario que sin cesar brota de ese centro descentrado abruptamente induce un nuevo núcleo, un centro vacío, sin referente fonético ni identidad visual. Este centro nocional es Ḥ y al mismo tiempo algo más que Ḥ. Lo que comenzó como un ejercicio de idolatría se ha transformado, por medio de la fuerza misma del razonamiento devoto de Abhinavagupta, en una negación radical de todos los ídolos, visuales y conceptuales.

Una vez más, en todo esto Abhinavagupta no hace sino leer y escribir dentro de los límites que su tradición señala, en este caso, dentro de los límites simbólicos y expresivos que subyacen a la práctica ritual con *maṇḍalas*. Como es bien sabido, la contemplación de un *maṇḍala* avanza gradualmente desde los planos exteriores hacia el centro, hacia el núcleo de esa imagen de totalidad que, representada bajo cierto patrón geométrico, corresponde a la deidad en sus múltiples aspectos. La búsqueda de Dios a lo largo y ancho de la geografía sagrada del *maṇḍala* se desenvuelve entonces guiada por un patrón centrípeto. Es justo este patrón el que mejor parece convenir al modelo circular de la divinidad en la interpretación de Abhinavagupta. Así, mientras que en un principio la atención del adepto (o, en nuestro caso, del lector) avanza a través de un plano ya sea vertical u horizontal, en pos de lo divino describiendo el movimiento centrífugo que le señala la secuencia desde S hasta Ḥ y viceversa; en un segundo momento, una vez involucrado en la ejecución del ritual, que va y viene, que sube y baja y no parece tener fin ni encontrar reposo definitivo en ninguna parte, ese adepto (ese lector) se percata finalmente de que su andar, fonético o visual, no describe una línea,

sino que, por el contrario, se curva perdiendo entonces de vista qué es primero y qué viene después; su meta en lo alto se ha desplazado hacia el centro alrededor del cual él mismo gira.

Ambas fuerzas, centrífuga y centrípeta, son complementarias, lo cual quiere decir, en este caso, que se significan la una a la otra, pero además que se niegan mutuamente. En esta complementariedad negativa se cifra ahora el significado de la supremacía excelsa de la deidad, su naturaleza última o, dicho con Abhinavagupta: “lo *anuttara* de lo *uttara*”.

### *Una tríada de cuatro o anuttara a la luz del mantra*

Inmediatamente después del largo pasaje examinado en la sección anterior, Abhinavagupta introduce la noción de *anuttara*. La transición natural de la posición paradójica de Ḥ “en el centro” a *anuttara* confirma, de entrada, que *anuttara* es también una noción ritual, cuyo sentido depende de los horizontes fonético e icónico de S-AU-Ḥ; su sentido se despliega, pues, a la luz (*maṇḍala*) del *mantra*. Abhinavagupta explica: “Tal es la razón de que sólo [Ḥ] pueda alojar la divinidad de la sagrada Parā, quien, siendo indistinta al gran señor, el supremo Bhairava, es completamente trascendente, y [no obstante] —acompañada por la multitud de seres como si fueran sus miembros— es inmanente a todos los niveles de la creación; su verdadera naturaleza es *anuttara*”.<sup>37</sup>

Con esta afirmación, Abhinavagupta hace explícita la identidad teísta de los polos contrastantes (actividad-reposo, descenso-ascenso) que enmarcan la actividad creadora de Ḥ. Esa identidad, la pareja divina (Parā-Bhairava), es a su vez conceptualizada como la unión

<sup>37</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 22: *sarvāṅgītarūpām ata eva sarvatattvamayīṅ sarvaiśca avayavāyamānair bhāvarāśibhir yuktāṅ maheśānasya parabhairavasya abhedena vartamānāṅ śrīparādevatām anuttarasvarūpāṅ svīkarotī*.

de trascendencia excluyente y totalidad omnicomprensiva. H̥ es Parā en tanto que es manifestación, en tanto que desciende y colma y satura todo en su propio seno; es Bhairava en tanto que es la fuente inaccesible, no manifiesta, de donde emerge la creación entera. Puesto que estos aspectos se implican el uno al otro en H̥ (es decir, tal como Parā lleva al señor trascendente, asimismo este último lleva de vuelta a Parā), Abhinavagupta añade una determinación más: *anuttara*. H̥ es *anuttara* en tanto que es ambos, Parā y Bhairava. La posición única de la diosa depende decisivamente de su asociación dinámica con Bhairava. Y la misma situación vale, desde luego, para Bhairava. La pregunta resulta obvia: ¿cumple *anuttara* lo que ni Parā ni Bhairava logran por sí solos? ¿Designa *anuttara* la esencia última de la deidad más allá del dinamismo paradójico de H̥? ¿O, por el contrario, con *anuttara* busca Abhinavagupta depositar el sentido último en la *dynamis* misma de trascendencia e inmanencia? Mas, ¿puede algo en movimiento permanente, algo que resiste toda determinación, cumplir esa función supremamente fundamental, la de ser el fundamento? Y si el propósito último es apenas designar el movimiento perpetuo de emanación y retorno a la fuente, con su efecto desestabilizador sobre la determinación ontológica de la divinidad, ¿realmente *anuttara* designa algo?

Esta última pregunta nos conduce al par de caracterizaciones elusivas con las que Abhinavagupta concluye su interpretación de las secciones del *Parātrīśikātantra* dedicadas a las prácticas rituales del mantra y el *maṇḍala*. En el primer caso, Abhinavagupta establece que “poner en práctica” (*abhyāsa*) el dinamismo de la deidad por medio de la repetición del mantra SAUH̥ es la puerta a un “cuarto” y más elevado reposo, en el que todo existe en perfecta y ubicua unidad.<sup>38</sup> En el segundo caso, afirma que una vez transformada en *anuttara*, la

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 18: *etacca viśrāntitrayābhyāse tattat phalalābhopalakṣaṇaṃ. ca-turthyāṃ tu paraviśrāntau sarvam abhedaikaraseṇāste*. No debe confundirse este “cuarto” reposo con AU tomado como el “cuarto” (*turīya*) en el contexto de los cuatro estados de conciencia.

decimosexta vocal (Ḥ) adquiere una nueva identidad fonética como la “decimoséptima vocal”.<sup>39</sup>

Ambas caracterizaciones son desconcertantes, por decir lo menos, pues hablar de una tríada compuesta de cuatro elementos es llana contradicción, y porque la versión tántrica del alfabeto sánscrito no posee diecisiete vocales. Así, aunque provisionalmente nuestra interrogante puede responderse afirmativamente (*anuttara* en efecto designa algo), al detenernos en las implicaciones de esta admisión, el asunto se vuelve de lo más intrigante, pues regresa sobre sí mismo: si *anuttara* designa algo que sin embargo desafía toda determinación lógica, ¿en realidad designa *algo*? Veamos con mayor detenimiento la segunda de estas caracterizaciones. El pasaje es como sigue:

En suma, la decimosexta estación (*kalā*), el *visarga* (Ḥ), Bhairava por naturaleza —así como lo trasciende todo, en esa misma medida todo reside ahí más allá de cualquier diferenciación—, esto es, unidad perfecta por naturaleza, la decimoséptima, precisamente esta estación, *anuttara* por naturaleza, el verdadero objeto del sacrificio.<sup>40</sup>

Construido conforme a la idiosincrásica flexibilidad sintáctica del sánscrito, este pasaje, en realidad una sola y larga oración, transmite un sentido de simultaneidad imposible de expresar en español o, para el caso, en cualquier lengua moderna. Aunque cada unidad semántica es suficientemente clara por separado, difícilmente puede aseverarse lo mismo cuando se pasa al sentido de la sentencia completa. En vez de reorganizar la oración para hacerla sonar bien en español, mi traducción refleja hasta donde sea posible<sup>41</sup> la libertad

<sup>39</sup> Para los valores numéricos dados a las vocales del alfabeto sánscrito, véase en este mismo capítulo la n. 10.

<sup>40</sup> *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 22: *tato visargātmikā ṣoḍaśī bhairavātmikā kalā yavāt sarvottīrṇā spr̥śyate tāvat tasyām sarvaṃ abhedena āste iti samastābhedarūpā saptadaśī yāsau kalā saiva anuttararūpā yajyā.*

<sup>41</sup> En efecto, hasta donde sea posible, pues la ausencia de signos ortográficos

sintáctica de la frase en el original (incluido el hecho de que no posee verbo) mientras avanza desde Ḥ o la “decimosexta estación” hasta *anuttara*, o —tal como lo permite la sintaxis sánscrita— en el sentido inverso, desde *anuttara* hasta Ḥ, dejando entonces abierta la cuestión de a quién y en qué orden de precedencia deben atribuirse los predicados que se suceden entre ambos extremos, en especial la oración correlativa subordinada “así como... en esa misma medida” (*yāvat* [...] *tāvat*), con la que Abhinavagupta introduce cierta tensión gramatical en el núcleo mismo de la oración y en relación con su principio y su final.

Las diversas maneras como se ha traducido el pasaje indican su complejidad. Así, para darle sentido, Paul Muller-Ortega, André Padoux e incluso Raniero Gnoli (quien siempre prefirió la solvencia de la traducción literal) optaron todos por dividir la larga oración en el original en dos sentencias breves.<sup>42</sup> Una decisión así tiene repercusiones importantes, de entrada porque nos transmite la idea de que las “estaciones” decimosexta (Ḥ) y decimoséptima (*anuttara*) son, después de todo, entidades distintas. Esto es tangible en el caso de

(las comas y guiones que he agregado a pesar de ser inexistentes en sánscrito) haría cualquier traducción simplemente ilegible.

<sup>42</sup> Muller-Ortega: “One then arrives at the sixteenth part, whose nature is the Emission, and which consists in Bhairava. The seventeenth part, that is, the Ultimate (*anuttara*), the supreme object of sacrifice, is of the form of the complete nondifference of all things which occurs when one conceives of it as much as transcending all and at the same time all exists in it in a nondifferentiated fashion” (*The Triadic Heart of Śiva*, pp. 226–7). Padoux: “Puis, dans la mesure où la seizième *kalā* qui est Bhairava et émission est atteinte, étant le Sans-Égal, toutes choses y demeurent indifférenciées. Ainsi cette même *kalā* est aussi la dix-septième qui est totale indifférenciation, véritablement sans égal, et doit être adorée” (*La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*, p. 43). Gnoli: “Subito dopo viene la cosiddetta sedicesima parte, materiata di emissione e naturata del Tremendo. La diciassettesima parte, cioè il Senza Superiore, l’ultimo oggetto del Sacrificio, si ha quando la detta sedicesima parte vien concepita come a tutto trascendente e in tutto immanente al tempo stesso e consistente quindi nella suprema identità di tutte la cose” (*Considerazioni sull’Assoluto*, p. 67).

Muller-Ortega, cuya traducción pierde por completo de vista la conexión entre ambos extremos. Traducir *anuttara* por “the Ultimate” no sólo refuerza esta deficiencia, sino que abiertamente interpreta *anuttara* desde una perspectiva esencialista. En la misma dirección puede juzgarse la decisión tanto de Muller-Ortega como de Padoux de insertar un verbo principal (respectivamente “arribar” y “obtener”), a través del cual la secuencia completa es “objetivada” en relación con la experiencia de un sujeto implícito, inexistente en el original sánscrito. Por otra parte, al dividir la oración surge el problema de qué hacer con el segmento correlativo *yāvat-tāvat*. ¿Es por qué la decimosexta estación se encuentra más allá de todas las diferencias que se convierte en *anuttara* (Gnoli)? O, antes bien, ¿el fin de las diferencias acontece sólo después de Ḥ, es decir, como un atributo definitivo de *anuttara* y sólo de *anuttara* (Muller-Ortega)?

Sea cual sea la opción que se prefiera, en cualquier caso se está presuponiendo sin mayores matices que la relación entre el fonema Ḥ y *anuttara* acontece en una dirección únicamente: del primero al segundo. De este modo, la superioridad de *anuttara* es representada de acuerdo con una jerarquía lineal, no dinámica. Mientras que la porción decimosexta (Ḥ) participa de la naturaleza de *anuttara*, *anuttara* siempre permanece como la decimoséptima *kalā*, de modo que el valor numérico es tomado como prueba suficiente de su superioridad.

Al proceder así, sin embargo, se pasa por alto la decisión de Abhinavagupta de representar la superioridad de *anuttara* justamente con un significante vacío (el “cuarto” elemento de la tríada, la “decimoséptima” vocal). Si, en cambio, resistimos la tentación a decidir más allá de las palabras de Abhinavagupta el objeto que supuestamente designa dicho significante, y por el contrario permitimos que resuene a plenitud la ambivalencia dinámica de la oración, podemos notar que en realidad el pasaje apunta en la dirección señalada por los paradigmas mántrico y maṇḍálico. *Anuttara* no es lo que queda una vez que cesa la actividad de Ḥ; tampoco es un nombre que se enuncia para

indicar la realidad de un plano superior, por encima del dinamismo de la divinidad. Antes bien, al igual que Ḥ, *anuttara* desaparece en el aparecer de todas las formas, sin quedar sin embargo confinado a ninguna. En este sentido, la decimoséptima estación (*kalā*) es superior no porque venga después de la decimosexta, sino porque denota la capacidad única de esta última para actuar a la vez como reposo y actividad. La decimoséptima acontece dentro de la decimosexta y nunca aparte o por encima de ella. *Anuttara* no corona ninguna jerarquía (*uttaratva*); simplemente subraya la singular forma de superioridad que caracteriza al plano de Ḥ, esto es, una superioridad que se niega a sí misma, que se *desdice* en el acto mismo de postularse.

No parece entonces un despropósito preguntarse hasta qué punto el citado pasaje, esa larga y ondulante sentencia insertada en el momento más álgido de la recreación exegética de la verdad divina, en última instancia desempeña también una función ritual; o, mejor aún, hasta qué punto constituye ella misma una forma de ritual, una forma de llevar a la práctica, en el nivel mismo de la sintaxis y la gramática, la circulación sin fin del poder divino. Más específicamente, ¿hasta qué punto el discurso abhinavaguptiano se mimetiza, por así decirlo, con aquello que trata de describir? En suma, ¿hasta qué punto el propósito último del discurso de Abhinavagupta es, de nuevo en el plano mismo de la sintaxis, liberar a *anuttara* de toda identidad, de cualquier determinación esencialista, esto una vez que se ha reconocido que cualquier definición invariablemente condena a la deidad a un altar?

Resignificada por el dinamismo del mantra SAUḤ, la palabra *anuttara* se revela entonces como signo de la imposibilidad para asignar una identidad, plano o esencia final —aun una esencia negativa: la Nada, lo Inefable— a la realidad divina. Ya sea asociado con el valor numérico cuatro (en relación con la tríada original) o con el 17 (en relación con el conjunto de las vocales sánscritas), *anuttara* designa esta imposibilidad: nombra algo ontológicamente vacío. La “vacuidad” ontológica de *anuttara* es lo que salva una fórmula como

“tríada de cuatro” del cargo de contradicción lógica. Todo lo contrario, la fórmula resulta muy elocuente. Veamos en qué sentido.

#### LA SUPREMACÍA DE UNA DEIDAD APOFÁTICA

Estamos al fin en posición para dar respuesta a las preguntas con las que planteamos la relevancia de emprender esta investigación sobre *anuttara* a la luz de la íntima conexión que en Abhinavagupta tienen la dimensión ritual y especulativa. Como he intentado mostrar, el sentido propiamente teológico de *anuttara* no supone un distanciamiento en relación con los aspectos simbólicos y litúrgicos de la revelación tántrica; antes bien descansa en ellos, al punto de que es sólo desde dicho horizonte que tal noción puede comprenderse de manera adecuada. Esta teología parte entonces del siguiente principio: para ser verdaderamente divina la realidad suprema no puede estar determinada en modo alguno. Es con base en esta premisa que Abhinavagupta convierte la negación en un poderoso recurso hermenéutico. *Anuttara* se halla en el centro de esta estrategia dirigida a negar cualquier determinación conceptual en aras de la indeterminación de la deidad.

Debido al contenido semántico de la propia palabra *anuttara* y, por otra parte, dado que las tres diosas del culto original reciben nombres formados con el adjetivo sánscrito “superior” (*para*), la teología abhinavaguptiana supone una profunda meditación acerca del significado de supremacía. Como hemos visto, en la visión de Abhinavagupta esta meditación no puede alcanzar su meta a menos que desplace el concepto metafísico de supremacía y, ahí mismo, resista la tentación de “llenar” el vacío dejado por ese mismo desplazamiento, moviéndose en cambio hacia un entendimiento de la trascendencia más allá de toda determinación metafísica, es decir, más allá de una divinidad conceptualizada como ser absoluto (*sattā*), y en tanto tal inteligible (*vedyatā*), circunscrita al poder de la razón.

Una vez dentro de ese horizonte que resiste el esencialismo metafísico, Abhinavagupta saca el máximo provecho de las características gramaticales de la palabra *anuttara*, características que evocan la tensión entre afirmar lo supremo y negarlo, siempre en aras de una majestad genuinamente divina, esto es, inmune a cualquier forma de reificación.

Es negando su eminencia que la deidad preserva y expande su eminencia (y ahí su secreto). Suprema, entonces, justo porque no está determinada por la noción misma de superioridad. He aquí la forma más elevada de transgresión dentro de un sistema (el tántrico) definido precisamente por su espíritu transgresor.

Así, en sentido estricto, podemos al fin decir que con este nombre divino, Abhinavagupta busca todo menos definir lo divino. De entrada esto quiere decir que la palabra no desempeña una función puramente enfática o retórica. Quien afirma que la deidad es “sin superior”, *an-uttara*, afirma, desde luego, que es algo más que superior, pero dado que este exceso o diferencia no corresponde con ningún objeto, realidad o esencia, en última instancia se trata de una negación. Desde este ángulo, resulta más sencillo “escuchar” en la palabra *an-uttara* esto otro: quien afirma que la deidad es sin superior claramente niega que es superior. No sabemos en qué consiste ser más que superior; sabemos tan sólo que *no es* superior. Ni el sufijo de comparativo (*-tara*) ni la negación (*an-*) tienen en este caso un valor positivo; su función no es restituir una realidad superlativa. Detrás o más allá de lo no superior no nos sale al encuentro lo supremo (*uttama*). En realidad, esto es, sin nombre ni identidad, secretamente, lo supremo habita en lo no superior. Sólo esto.

Por lo tanto, antes que invocar un concepto o nombre que capture la esencia inefable de la deidad, con *anuttara* Abhinavagupta propone una reformulación radical de la no dualidad (*advaita*), reformulación que supone una deconstrucción permanente, infatigable, de la manera como nos representamos la idea misma de superioridad. *Anuttara* encarna el poder desestabilizador del proyecto exegetico de

Abhinavagupta en su conjunto; encarna su muy distintivo procedimiento para dar cuenta del problema de cómo hablar de la trascendencia absoluta de la deidad, apelando simultáneamente a los dos criterios establecidos para estos casos por la tradición especulativa y religiosa de la India: lo supremo (*para*) y lo pleno (*pūrṇa*). Es así que Abhinavagupta concluye: “Es por esto que únicamente el reposo que ahí tiene lugar, [en *anuttara*, la decimosexta estación convertida en la decimoséptima y viceversa] puede decirse que sea pleno (*pūrṇā*)”.<sup>43</sup>

PALABRAS FINALES SOBRE EL EXPERIENCIALISMO  
(O ANTES DE ÉL)

¿Se resuelve la teología abhinavaguptiana en un misticismo, en la experiencia íntima de lo inefable? De acuerdo con el análisis en las páginas anteriores, la respuesta es no.

Aparte de que los pasajes revisados y en general la exégesis de Abhinavagupta no contienen referencias contundentes sobre experiencias personales, y de que ni su estilo ni la construcción de su discurso son de tipo testimonial o autobiográfico, el argumento más importante y definitivo que al respecto puede ponerse sobre la mesa se desprende del significado mismo de *anuttara*.

En este caso, lo que observamos es que la controversia de si hay o no una experiencia íntima que dé legitimidad a la hermenéutica abhinavaguptiana resulta irrelevante a partir del hecho mismo de que *anuttara*, en sentido estricto, jamás se presenta como el objeto de ninguna experiencia; más aún, porque incluso esa ausencia no designa una realidad ni un estado, sea exterior o interior, objeto de la razón o la intuición. Puesto de manera más simple, desde la perspectiva de *anuttara*, no hay nada en absoluto que experimentar.

<sup>43</sup> *Parātrīśikalaghuvṛtti*, p. 22: *tasyāṃ tathā pūrṇā ata eva [...] pravartitā viśrāntiḥ*.

Abhinavagupta acepta, por supuesto, la realidad de toda clase de experiencias, ordinarias y extraordinarias, entre estas últimas los diferentes estados descritos por la tradición yóguica y meditativa. Ese número infinito de experiencias posibles tiene su fundamento en la infinita capacidad de la deidad para manifestarse, para aparecer o proyectar su esplendor (*ābhāsa*). No es esto, pues, lo que se cuestiona. El hecho es, sin embargo, que a través de la afirmación de todas las experiencias posibles, la naturaleza última de la deidad, *anuttara*, se sitúa siempre más allá de toda experiencia.

El problema de fondo parece ser, pues, que experiencia es una noción intrínsecamente metafísica, mientras que el significado de *anuttara* descansa en la posibilidad de trasladar la cuestión de Dios y su eminencia absoluta a un ámbito libre de las determinaciones de la metafísica. Indirectamente, con esto queremos decir que para que la noción de experiencia (y lo mismo vale para los vocablos “misticismo” o “mística”) pudiera tener cabida en esta teología, sería necesario pensarla fuera del ámbito del ser (*sat*). Entonces, si por tal o cual motivo se estima que es relevante suponer una dimensión personalísima detrás del discurso abhinavaguptiano, habría que decir que ésta sólo puede entenderse como una experiencia vacía o, mejor aún, radicalmente vacía, impedida como está para hacer de lo vacío un objeto. Esa experiencia suprema o última sería así más próxima a una contra-experiencia o a una experiencia de la no experiencia, donde no es posible fijar la intuición en nada, donde la visión no atina a hallar su objeto final, ver a Dios cara a cara, pues Dios *des-aparece* continuamente en su *aparecer* sin fin.

Así, para concluir, nuestras suspicacias respecto al experiencialismo religioso no presuponen haber entrado primero al debate sobre la viabilidad de defender o no la idea de una experiencia de Dios. Antes bien, tienen que ver con algo más elemental, a saber, la posibilidad de abordar el discurso de Abhinavagupta *antes* de su asociación con el llamado misticismo. Invertiendo los términos, nuestro análisis de esta teología tántrica erigida alrededor de la noción de *anuttara*

puede verse como una propuesta, si bien preliminar, dirigida a revisar la primacía concedida a la categoría de misticismo para el estudio del hinduismo en general y de la tradición tántrica en particular. Tal revisión estaría dirigida no tanto a desafiar la retórica experiencialista — algo que en todo caso ya se ha hecho —,<sup>44</sup> sino, más importante aún, a identificar aquellas formas de discurso dentro de la tradición sánscrita que, como la de Abhinavagupta, pueden ser tratadas como “místicas” antes e independientemente del debate a favor o en contra de un encuentro interior con la verdad. Desde luego, tal posibilidad entraña la adopción de una postura crítica no sólo respecto al inflexible defensor del misticismo, sino además respecto a aquellos que han visto en las infelicidades del experiencialismo religioso justificación suficiente para condenar toda referencia a la mística y han abrazado en cambio una interpretación puramente racionalista y secularizadora de la antigua tradición india. Volcados a descubrir, descifrar y establecer un sistema coherente de verdades y principios racionales detrás de la confusa red de referentes rituales, más allá de las inconsistencias lógicas de un discurso teñido de presuposiciones religiosas, estos profesores perderían sin embargo de vista (tal como el experiencialista pero con base en argumentos opuestos) el verdadero significado e importancia del elemento apofático en el pensamiento de Abhinavagupta. Al asumir que su tarea tiene el compromiso de emitir un juicio final sobre la coherencia lógica (o falta de ella) de las doctrinas bajo escrutinio, irremediablemente ignorarían el hecho de que las digresiones especulativas de Abhinavagupta no buscan tanto establecer un sistema de categorías estables como permitir que la razón, en el contexto de las antiguas tradiciones litúrgica y exegética sánscritas, sea “guiada, por la fuerza misma de sus razonamientos,

<sup>44</sup> Por ejemplo, en relación con la obra Śaṅkara, quien, al igual que Abhinavagupta, ha sido estudiado casi rutinariamente a la luz de dicha retórica. Al respecto, pueden consultarse W. Halbfass, *India y Europa...*, cap. 21; A. Rambachan, *Accomplishing the Accomplished. The Vedas as Source of Valid Knowledge in Śaṅkara*, y más recientemente, J. J. Thatamanil, *The Immanent Divine*, pp. 60-80.

más allá de sí misma”,<sup>45</sup> de camino a ese elusivo punto llamado *anuttara* que constantemente excede los poderes de la razón y el lenguaje, hasta desencadenar el efecto contrario de desdecir cualquier pronunciamiento esencialista sobre la deidad y, por extensión, sobre el cosmos y el ser humano.

Desde esta perspectiva, desde la perspectiva de la exégesis mística, de la mística antes del misticismo, tanto el racionalismo como el experiencialismo más que opuestos parecen más bien aliados. Fundados en premisas similares, ambos reducen lo supremo a una esencia; someten la grandeza de la deidad a una medida humana y la transforman en un ídolo, sea conceptual o intuitivo, intelectual o meditativo, exterior o interior. El racionalista y el visionario no son sino las dos caras de una misma herejía, de hecho, las dos caras de la herejía por antonomasia: la idolatría. En el caso de Abhinavagupta, el antiguo arte indio de desdecir se transforma entonces en el arte, también por antonomasia, llamado a destruir la idolatría. De ahí su carácter ejemplar.

<sup>45</sup> M. Sells, *Mystical Languages of Unsayng*, p. 60.

## EL HORIZONTE ANTROPOLÓGICO: DISCURSO APOFÁTICO Y SALVACIÓN

### PREÁMBULO

Prestar oídos a la palabra revelada a través del *ars interpretandi* no termina en el reconocimiento del misterio divino en cuanto tal. La impronta de ese reconocimiento alcanza de manera inmediata y en su ser mismo (*ātman, svarūpa*) al buscador de la verdad. Examinar el significado de *anuttara* significa en última instancia develar el sentido del ser humano, su lugar en ese universo mántrico y mandálico en el que está cifrado, dinámicamente, el secreto de la deidad. Tal como ha mostrado Pierre Hadot en relación con el antiguo pensamiento grecolatino,<sup>1</sup> también en India el discurso teológico se confunde con el ejercicio espiritual, con una manera de vivir. De este modo, *anuttara*, de suyo un concepto hostil respecto a cualquier identidad estable y estabilizadora, cobra pleno sentido como una actitud. Esa actitud se dice en sánscrito *mukti*, “libertad”. Entonces, en las primeras páginas de su *Vivarāṇa*, Abhinavagupta afirma sin equívocos que el “propósito” (*prayojana*) de su exégesis alrededor de *anuttara* es la “libertad” (*mukti*): “[Esta exégesis] tiene como fin la libertad en vida, libertad entendida como absorción total en uno

<sup>1</sup> Por ejemplo en su importante libro *La philosophie comme manière de vivre*.

mismo, en el Señor, e identidad con el yo supremo, atónito frente a sí mismo”.<sup>2</sup>

En este capítulo intentaré abrir un frente distinto para apreciar el significado del arte de desdecir en Abhinavagupta, nuestro caso ejemplar, y a través suyo, en la India antigua en general. Con ese fin, tiendo un puente entre la reflexión en torno a la deidad propiamente y la reflexión sobre la naturaleza del ser humano, sobre todo en lo que concierne a la expectativa más alta que se tiene de éste. Son varias las razones para ello. Antes de exponer esas razones, sirva el preámbulo para dejar en claro que esta búsqueda de nuevos indicios del arte de desdecir más allá del ámbito de la reflexión teológica bien puede perseguirse por otros senderos, por ejemplo, el de la epistemología, a través de la noción de “reconocimiento” (*pratyabhijñā*), o el de la ontología, a través de la noción de “fenómeno” (*ābhāsa*).

Entonces, optamos por la antropología, primero porque desde dicho ámbito emerge uno de los aspectos centrales, idiosincrásicos en realidad, de la especulación india en general y tántrica en particular. Reconstruir textualmente la idea del hombre desde la perspectiva del arte de desdecir significa explorar el sentido de la relación entre discurso apofático y soteriología, esto es, repensar una de las grandes premisas de la tradición especulativa y religiosa india, la liberación (*mukti*), a la luz (o mejor dicho a la penumbra) de la negación. En particular, nuestro objetivo aquí es indagar la esencia del hombre, esencia condensada en la imagen del liberado, desde la perspectiva de *anuttara*. El escenario es además idóneo para poner a prueba algunas de las tesis más importantes en los capítulos previos. Y es que la noción misma de libertad, tan fuertemente arraigada en la visión romántica que Occidente tiene de la cultura india, pareciera de entrada contradecir las conclusiones que hasta acá hemos alcanzado leyendo a Abhinavagupta. ¿Cómo conciliar una deidad apofática con

<sup>2</sup> *Parātrīśikāvarāṇa*, p. 192: *prayojanaṃ ca [...] svātmacamatkārapūrṇāhan-tātādātmyabhairavasvarūpābhedasamāveśātmikā jīvata eva muktiḥ*.

una meta de carácter eminentemente positivo como la salvación? Sin ir más lejos, ¿cómo conciliar *anuttara* con la idea misma de retribución personal, de meta (*upeya*)? ¿Significa acaso que la libertad es también una realidad vacía, inestable, en perpetuo movimiento?

Varias metáforas y nociones en la obra de Abhinavagupta, casi todas con un profundo trasfondo práctico, giran alrededor de esta sospecha. En las páginas que siguen revisaré, en clave apofática, algunas de ellas sin pretender dar un veredicto final en cuanto a su contenido experiencial. Como veremos, en todos los casos, la estrategia consiste en llevar dicha sospecha hasta sus últimas consecuencias a través de un desmantelamiento sostenido del discurso soteriológico tradicional.

#### ANUPĀYA O EL ARTE DE DESANDAR

El discurso soteriológico de Abhinavagupta está erigido sobre un sistema de tres “senderos” o “métodos” (*upāya*). La palabra *upāya* se deriva de la raíz verbal *i-* (“ir”, “andar”), más el prefijo *upa-* (“hacia”). *Upāya* expresa, por lo tanto, la idea de “camino”, “método” o “medio”. Cualquiera de estas opciones conlleva un sentido de progresión, no sólo el camino como tal sino el acto de recorrerlo.

Abhinavagupta habla de tres de estos “métodos”, de tres vías espirituales. Este esquema tripartita es, desde luego, una expresión más de la adaptación que Abhinavagupta hace del culto Trika original, centrado, como hemos visto, en la propiciación de tres divinidades. Es asimismo una adaptación de la doctrina del *Mālinīvijayatantra* sobre los diversos grados de “absorción” (*samāveśa*, literalmente “posesión”) que un adepto puede alcanzar.<sup>3</sup> El propio Abhinavagupta

<sup>3</sup> En *Mālinīvijayatantra* 2.17-23. Al respecto, véase S. Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, en especial pp. 303-306, y L. Biernacki, “Possession, Absorption, and the Transformation of *Samāveśa*”, pp. 492-495. El sistema de tres *upāyas* no sólo está inspirado en esta antigua clasificación de tres “posesiones”. En

hace explícita esta herencia: “El Señor supremo enseñó este sendero triple en un antiguo texto, [en la sección] consagrada a explicar la posesión divina”.<sup>4</sup>

El legado de este texto canónico en la obra de Abhinavagupta va, sin embargo, más lejos. No sólo lo hallamos en la afirmación del esquema tripartita sino, más importante aún, en el radical cuestionamiento al mismo, esto es, en su potencial negación. Para ello, Abhinavagupta sostendrá que a pesar de las diferencias particulares y la clara jerarquía que hay entre esos tres “métodos”, en realidad, desde una perspectiva más amplia, los tres obedecen a una misma lógica, de entrada porque son concebidos como “caminos” y, por lo tanto, están condicionados por determinaciones espacio-temporales, por ideas como principio y fin, trayecto (*upāya*) y meta (*upeya*), dicotomías como esclavitud y liberación, individuo y divinidad, etc. Trátese de la senda introspectiva más elevada (*śāmbhavopāya*) o del método del esfuerzo personal (*āṇavopāya*) canalizado sobre todo a través de la práctica ritual, lo que en última instancia tenemos son variables distintas de un mismo paradigma — mientras que la naturaleza apofática de la deidad reclama abandonar por completo éste o cualquier otro paradigma.

En el *Mālinīvijayatantra*, la posibilidad de esta ruptura aparece sugerida en el capítulo 18, donde se enseñan diferentes formas de

---

general, recoge y reinterpreta los diversos tipos de yoga que presenta este texto canónico, todos ellos “requiriendo que el adepto recorra un ‘sendero’ (*adhvan*) hacia una ‘meta’ (*lakṣya*)” (S. Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, p. xii). La escuela dualista Śaivasiddhānta, rival natural del riguroso no dualismo de Abhinavagupta, desarrolló sin embargo un sistema soteriológico similar. Al respecto, véase L. Finn, *The Kulacūḍāmaṇi Tantra and the Vāmakeśvara Tantra with the Jayaratha Commentary*, pp. 65 y siguientes.

<sup>4</sup> *Tantrāloka* 1.167: *tat etat trividhatvaṃ hi śāstre śrīpūrvanāmani | ādeśi parameśitrā samāveśavinirṇaye*. De hecho, Abhinavagupta usa indistintamente ambos términos, *upāya* y *samāveśa*. Así, por ejemplo, en las primeras líneas del *Tantrasāra* leemos: “En suma son tres los tipos de absorción: supremo, medio e inferior” (*iti traividhyaṃ śāmbhavaśāktāṇavabheda samāveśasya*).

posesión instantánea (*sahasā*), sin método, yogas calificados como superiores y monistas, aunque no por ello independientes de las modalidades inferiores y dualistas, pues de algún modo las presuponen.<sup>5</sup> Camino y meta pierden, pues, su valor como términos descriptivos sólo después de haberlo tenido.

Abhinavagupta explorará exegéticamente esta posibilidad llevando hasta sus últimas consecuencias el incipiente elemento negativo de las escrituras y, finalmente, proponiendo toda una antropología negativa. De este modo, agregará una cuarta modalidad al esquema de tres *upāyas*, la misma estrategia que vimos antes. De nuevo, esta adición se desprende del carácter provisional y, en última instancia, limitado de la noción misma de *upāya*: “Las ideas de camino y meta representan una flagrante confusión nacida de la actividad mental, causal de las ideas [también erróneas] de esclavitud y liberación”.<sup>6</sup>

En su comentario al *Tantrāloka*, Jayaratha explica las palabras de Abhinavagupta del siguiente modo: “Después de todo, la verdadera meta es la deidad, cuya naturaleza es luz suprema, y como tal manifiesta en todo [...] Por lo tanto, en relación con la deidad, cualquier método no es sino un despropósito, pues aspira a definir lo indefinible, lo que no puede conocerse”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase por ejemplo *Mālinīvijayatantra* 18.2-10, donde se pide al yogui que internalice y de hecho sustituya la adoración al dios Śiva en su forma fálica (*liṅga*) por un ídolo espiritual (*ātmaliṅga*), el verdadero fundamento (*adhiṣṭhita*) de cualquier ídolo externo (*bahirliṅga*). Esta adoración presupone convicción en la suprema no dualidad de todas las cosas (*paramādvaitāśrita*) y tiene como efecto una resignificación del universo ritual conforme a un ideal interiorista (por ejemplo versos 43-47). Desde la perspectiva de la compleja red de cultos que subyacen a las doctrinas de este texto, S. Vasudeva asocia este capítulo en particular con enseñanzas *kaula* (*The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, pp. 148, 444-445). Véase asimismo L. Biernacki, *op. cit.*, p. 495.

<sup>6</sup> *Tantrāloka* 1.145: *upāyopeyabhāvas tu jñānasya sthauyavibhramah | eṣaiva ca kriyāśaktir bandhamokṣaikākāraṇam.*

<sup>7</sup> *Viveka ad Tantrāloka* 1.145: *vastuto hi paraprakāśātmā śiva eva upeyaḥ sa ca sarvata evābhāsate [...] ata eva nātra upāyanāṃ kiñcit prayojanam ajñātajñā-pakatvāt teṣām.*

Con estas palabras, Jayaratha hace primero explícita la aporía de la retórica india de *grandeur*. Si la deidad es una y suprema (*ekatva*) —paradigma vertical—, esto se debe a que es asimismo plena, manifiesta en todas las cosas (*sarvatā*) —paradigma horizontal. El punto de intersección de este par de fuerzas es en realidad un punto de fuga. Ningún camino alcanza a la deidad, y ni siquiera avanza hacia ésta, porque su naturaleza absoluta desdice la noción misma de camino. Pensar la vida espiritual según el modelo de la búsqueda a través de un sendero es cultivar una idolatría, con algún beneficio personal tal vez, pero invariablemente reduciendo la deidad a un objeto. Así las cosas, la responsabilidad que pesa sobre cualquier alternativa al esquema tripartita rebasa la posibilidad de proponer un método más efectivo. Se trata en cambio de negar la idea misma de método.

Al igual que con *anuttara*, Abhinavagupta asumirá el desafío en el plano de la gramática misma llamando a ese cuarto sendero *an-upāya*, literalmente, “sin método”, “no camino”; en suma, un *upāya* sin identidad precisa, escurridizo. La diferencia es pues más que de simple grado; indica una ruptura definitiva.

El equívoco justifica la pregunta: ¿es *anupāya* también un *upāya* o la simple y llana negación de cualquier método? Respondemos diciendo que en realidad es ambas cosas, afirmación y negación en un mismo acto lingüístico. La ruptura es más radical que simplemente profesar la inmovilidad. De lo que se trata es más bien de *des-andar*.

Para comprender qué queremos decir con esto resulta útil la comparación entre *anupāya* y el método más elevado de los tres propuestos, *śāmbhavopāya*, el cual posee ya un fuerte elemento negativo. La comparación no es caprichosa; se trata de un énfasis tangible en el propio texto abhinavaguptiano, énfasis que por lo demás indica que el verdadero dilema tiene que ver con el modo de entender la negación, con la posibilidad de pasar del simple negar a una escritura apofática propiamente. Abhinavagupta explica la diferencia entre la vía suprema y la negación de toda senda como sigue: “Así, pues, [en la vía suprema] la liberación aún es imaginada en relación con un

origen, según la diferencia entre camino y meta, mientras que en el caso de *anupāya* no hay traza alguna de diferencia. Por consiguiente, en *anupāya* ¿quién se libera, para qué o de qué?”<sup>8</sup>

En el noble sendero de la abstracción meditativa (*śāmbhavopāya*), la negación opera como un recurso excluyente dirigido a alcanzar la trascendencia absoluta de la deidad. Esa cima es, desde luego, inefable. Sin embargo, tal inefabilidad no coincide con *anuttara*, no está a la altura de la paradoja final, de ese secreto que no es ni silencio ni ataraxia. La inefabilidad del camino supremo no logra escapar a la lógica del discurso esencialista, positivo, pues incluso ahí, señala Abhinavagupta, principio y fin son discernibles como determinaciones fundamentales. En suma, este tipo de inefabilidad no escapa al imperio de la predicación. En su seno, el andar encuentra al fin reposo —lo inexpresable— y lo eleva a esencia última. El impulso detrás de este movimiento no es circular, como en la teología aporética de *anuttara*, sino anagógico, vectorial. Posee coordenadas. Se sabe adónde se va y, ocasionalmente, se tiene la certeza de haber llegado. La premisa no dualista (*advaita*) cede ante el remanso de la unidad, se abisma en ella y deja ahí mismo de ser no-dual, pues, según dijimos, afirmar la unidad no es lo mismo que negar la dualidad.<sup>9</sup>

Esto último demanda un escepticismo más hondo, una racionalidad performativa o litúrgica. Son éstos los recursos que manan por el cauce circular de *anupāya*. El efecto desestabilizador se resiente de inmediato sobre la inefabilidad reificada que le es inherente a *śāmbhavopāya*. *Anupāya* cuestiona las determinaciones espacio-temporales que invariablemente reclama la trascendencia no apofática, condicionada por las expectativas del individuo. Así las cosas, más que exceder el punto más alto en la secuencia de tres estaciones, *anupāya* consiste en una retracción. Dar ese paso atrás no desembo-

<sup>8</sup> *Tantrāloka* 3.272-273: *ita eva prabhṛty eṣā jīvanmuktir vicāryate | yatra sūtraṇayāpīyam upāyopeyakalpanā. prāktane tv āhnikē kācid bhedasya kalanāpi no | tenānupāye tasmin ko mucyate vā kathaṃ kutaḥ.*

<sup>9</sup> Véase cap. 1, pp. 36-38.

ca, sin embargo, en *śāktopāya*, la segunda vía. De hecho, el desafío de desandar radica en esto, en no convertirse en una estación, y para ello su inherente fuerza negativa debe escapar a la estabilidad de la mera negación, debe evitar aspirar a resolver el misterio con la fórmula de lo Inefable. En realidad, con *anupāya* el misterio no se resuelve, apenas se imita: al otro lado de esta apuesta mimética se despliega la eminencia vacía, el oxímoron por antonomasia, que Abhinavagupta llama *anuttara*.

El costo es, desde luego, muy alto: no sólo proyecta la imagen de una deidad imposible; lo que ahora está en juego es la imposibilidad de la idea misma de liberación y, más todavía, la propia identidad (*ātman*) como algo inasible, sin esencia última. La correspondencia entre *anuttara* y *anupāya* va, pues, más allá de la gramática. Ambas nociones apuntan a ese núcleo capital y no obstante elusivo, eje de toda actividad y sin embargo secreto, que se agita recogiendo sobre sí la estructura del universo, en el caso de *anupāya* el universo al que el individuo confía la posibilidad de alcanzar la liberación, el universo por igual de la experiencia interior y la disciplina externa. Abhinavagupta afirma: “Purificados por la verdad suprema —la conciencia en todo su esplendor—, libres de la idea misma de camino, ascienden al plano de *anuttara*”.<sup>10</sup>

En este pasaje, *anuttara* mismo es calificado como un “plano” o “camino” (*pathin*). La aclaración apofática se ofrece de antemano: no cualquier sendero, sino uno libre del sentido de progresión. Como vimos, eso es justamente lo que significa *anupāya*. Abhinavagupta confirma la identidad entre este par de núcleos apofáticos, mimetizados el uno en el otro desde sus entrañas vacías como un espejo frente a otro, del siguiente modo: “Más allá se encuentra el conocimiento supremo, libre de las determinaciones de camino, meta, etc. Se le conoce como el reposo en el poder de la dicha, *anuttara*”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Tantrāloka* 2.34: *iti ye rūḍhasamvittiparamārthapavitritāḥ | anuttarapathe rūḍhās te 'bhyupāyānīyantrīṭāḥ.*

<sup>11</sup> *Ib.* 1.242: *tato 'pi paramaṅjñānam upāyādīvarjītam | ānandaśaktivīśrāntam anuttaram ihocyate.*

## EL ĀTMAN, ESA COSA ALADA

Todos conocemos la escena. El alma, esa cosa alada, exclama un Sócrates entusiasmado mientras dialoga con su joven interlocutor, Fedro.<sup>12</sup> Rompiendo la gravedad que rige al mundo de los mortales, el alma perfecta surca las alturas, siempre hacia arriba, hacia la morada de los dioses.

Desandar las sendas, *anupāya*, también podría compararse con el don de la liviandad. Quedarse sin camino no significa detenerse, no es una apuesta por la inmovilidad; es avanzar contra la naturaleza misma de la noción de movimiento, determinada por el sentido de espacialidad; es habitar un mundo sin coordenadas. Desandar posee entonces su propia forma de dinamismo, de intensidad, una intensidad ingrávida, sin rumbo fijo y, sobre todo, sin suelo firme bajo los pies inquietos. Es como caminar sobre un abismo — crear sentido sin crear fundamento—, hasta el punto de no saber si se camina o se vuela, hasta sentir crecer las alas.

En el capítulo anterior concluimos, no sin sobresalto, que *anutta-  
ra* designa una imposibilidad: nombra algo ontológicamente vacío, algo que es nada: el núcleo nocional proyectado por la aspiración Ḥ desde el interior del mantra SAUḤ. Con base en las intuiciones de varios textos canónicos, Abhinavagupta hablará a menudo del aspecto más elevado de la deidad como el espacio abierto (*ākāśa*), el vasto firmamento (*vyoman*, *kha*) de *anuttara*, imagen caracterizada precisamente por su “insustancialidad” (*abhāvata*) o “absoluta vacuidad” (*mahāśūnyatā*).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Platón, *Fedro* 246-252.

<sup>13</sup> Quizá el antecedente más obvio de la visión *śaiva* de la vacuidad es el que se halla en el *Vijñānabhairavatantra*. Por ejemplo (127): “Lo que no puede conocerse, lo que es inaprehensible, el vacío, el ámbito del no-ser: todo esto ha de contemplarse como Bhairava: he aquí el principio de la sabiduría” (*yad aveḍyaṃ yad agrāhyaṃ yac chūnyaṃ yad abhāvaḡam | tat sarvaṃ bhairavaṃ bhāvyam tad ante bodhasaṃbhavaḡ*). Véanse en este mismo texto las estrofas 39, 41, 92, 128, 134 y

Y si la deidad es como un cielo despejado, la imagen del hombre como un viajero por los aires parece más que elocuente. Abhinavagupta la abrazará como una de sus metáforas preferidas para describir al buscador de la verdad. La libertad, la meta vacía del sendero negativo de *anupāya*, no se persigue ascendiendo por la pendiente de las jerarquías; en cambio, destella inalcanzable en el horizonte mientras se vuela sin propósito, sin fin, por el firmamento. El firmamento: imagen de perfección vertical, lo infinito en lo alto, y, simultáneamente, plenitud horizontal.

La libertad es aquí deambular en el vacío (*khecarin*), realizando, por analogía, lo incomprendible en lo más hondo de mi ser sin fondo. Tal es el don, de hecho, que la diosa pide a Bhairava en el verso que abre el *Parātrīśikātantra*: “Mi Señor, en qué consiste el prodigio *kaula*, el don de *anuttara*, que apenas conociéndole uno comienza a planear, libre, por el firmamento (*khecarīsamatā*)”.<sup>14</sup> Abhinavagupta interpreta: “Pensar mediante conceptos, así sea apenas un instante, esto es lo que provoca turbulencia (*vaiṣamyā*) o, lo que es lo mismo,

---

147, así como *Svacchandatantra* 11.190-193. Ilustrativo es asimismo el comentario de Yogarāja *ad Paramārthasāra* 32, donde Abhinavagupta habla de la “vastedad del cielo” (*nabhaḥprapañca*), imagen entendida precisamente como “vacuidad” (*śūnyatā*). Ahora bien, que tan inusitada enseñanza fue tema de debate dentro de los propios cultos *śaiva* es algo que se infiere por las críticas que hallamos en la *Spandakārikā* (1.12), así como entre los diversos comentaristas de este texto (Kallaṭabhaṭṭa, Rājānaka Rāma, Bhagavadutpala, Bhāskara y Kṣemarāja), quienes se negaron a otorgar a *abhāva* un valor ontológico y aun soteriológico, sin duda porque les recordaba la doctrina central del budismo. Más allá de la propia tradición tántrica, la imagen trae a la mente la noción védica de éter (*ākāśa*), central para la escatología del vuelo mágico a otros mundos (*loka*) (véase antes, cap. 1, pp. 32-33). Hasta hace poco, sólo M. Dyczkowski había prestado atención a este aspecto central y, no obstante, casi inexplorado de la doctrina tántrica (en “*Abhāvavāda: The Doctrine of Non-being. A Forgotten Śaiva Doctrine*”, pp. 51-64); recientemente, I. Ratié lo ha estudiado desde una perspectiva filosófica que reconstruye el debate que Utpaladeva y Abhinavagupta habrían sostenido con pensadores budistas (en “Le non-être, une preuve de l’existence du soi?”).

<sup>14</sup> *Parātrīśikātantra* 1: *anuttaram katham deva sadyaḥ kaulikasiddhidam | yena vijñātamātreṇa khecarīsamatām vrajet.*

perder de vista que uno mismo es *anuttara*. En eso consiste el *saṃsāra* [...] Por consiguiente, planear por el firmamento, eso es la liberación, es decir, reconocer de manera continua, sin cesar, que uno mismo es *anuttara*".<sup>15</sup>

La noción de "turbulencia" (*vaiṣāmya*) contrasta con la noción de vuelo "homogéneo", "uniforme" (*sama*), a través de la vastedad del espacio abierto. En el primer caso, el individuo sucumbe ante la necesidad de someter su vuelo, su propio *ātman*, tan intangible como *anuttara*, a la gravedad de las determinaciones que la terrenal razón fija al intentar explicar su propia fragilidad, sus propias evanescencias, a las que entonces disfraza de verdad última. Apenas la razón interpreta el *ātman* en términos esenciales, como identidad última, y lo reduce así a objeto del pensar, la turbulencia interrumpe el vuelo sin esfuerzo, de alas perpetuamente desplegadas.

La esclavitud del *saṃsāra* corresponde, entonces, a la esclavitud de los conceptos, a vivir sometido por el *arte de decir*, sea en clave afirmativa o negativa, sea para defender una realidad positiva o para elevar lo inefable a esencia. Por su parte, el don de la libertad no es alcanzar algo, es perderlo todo; no es un *estado*, es la *inestabilidad* del movimiento perpetuo, continuo, con la entereza suficiente para abarcarlo todo, siempre más, sin límites (*ananta*). Para ello, la razón debe dar un impulso distinto a su inherente actividad; debe perder su sobriedad y hacerse "exquisita", "extremadamente sutil" (*atisūkṣma*), como gusta decir Abhinavagupta, de modo que valores como verdad o falsedad, trascendente e inmanente, palabra o silencio, pierdan toda relevancia.<sup>16</sup> El ver-

<sup>15</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, pp. 199 y 201: *aṇumātram api avikalānuttarasvarūpāparijñānam eva cittavṛttināṃ vaiṣāmyam. sa eva ca saṃsārah [...] tat evaṃ khecarīsāmyam eva mokṣaḥ. tat ca anuttarasvarūpāparijñānam eva satatoditam.*

<sup>16</sup> Sobre esta racionalidad auténtica o superior (*sattarka*), capaz de "reflejar" (*vimarśana*) la naturaleza apofática de la deidad, véase *Tantrāloka* 4.13-15, 86, así como el ensayo que al respecto escribió P. Muller-Ortega, "Tarko Yogāṅgam Uttamam: On Subtle Knowledge and the Refinement of Thought in Abhinavagupta's Liberative Tantric Method".

dadero desafío radica en armarse del valor necesario para llegar hasta la orilla del rocoso macizo de la metafísica, asomarse ahí al precipicio y, optando por éste, echarse a volar, recrear el vuelo circular de *anuttara*.

He aquí el tipo de libertad que se sigue de transformar el arte de desdecir en un arte de desandar (*anupāya*), la verdad que se asoma al transformar el acto ordinario de andar un camino en el acto de echar a volar. He aquí el rostro apofático de la liviandad del alma platónica. El alma, esa cosa alada y, ahora podemos añadir, insustancial, al menos así en su versión india, en el episodio ejemplar que subyace a la hermenéutica de Abhinavagupta.

#### APÓFASIS, IMAGINACIÓN (*PRATIBHĀ*) Y ASOMBRO (*CAMATKĀRA*)

¿Cómo se soporta la ausencia dinámica, litúrgica, de la deidad? ¿Con qué recursos afronta el individuo el hecho de que lo divino esté manifiesto en todas las cosas y, no obstante, se le escape siempre de las manos, al grado de contagiarse su búsqueda de ese mismo impulso aporético, obligándole no a andar sino a desandar, a ritualizar el vacío? ¿Cómo se va en pos de un dios al que jamás podrá vérselo el rostro, de quien se persigue apenas una sombra, a pesar de ser él mismo luz plena (*prakāśa*), o justamente por ello?

*Desandar*, el prodigio de la liviandad, no es sino *imaginar* el rostro invisible de Dios; acoger en el centro de nuestra indeterminación una teofanía tras otra y al instante renunciar a toda teofanía —so peligro de confundirla con la deidad misma— para echar a andar de nuevo o, lo que es lo mismo, para echar a volar la imaginación.

La razón en perpetuo movimiento, abierta a recrear el drama, como un catalizador de lo imposible, acaba entonces por ser más cercana al acto de imaginar. Es ahí donde tiene su asiento la libertad. De acuerdo con Abhinavagupta, la “imaginación” (*pratibhā*, literalmente “ráfaga de luz”) es la facultad que recrea la naturaleza apofática de Dios, ahí donde el hombre encuentra su propia nulidad.

Las dudas son, justificadamente, inmediatas. ¿Cómo puede una facultad escurridiza y multifacética como la imaginación desempeñar función tan decisiva? ¿No es la imaginación, por definición, una facultad de libre inventiva, por lo tanto, indomable, despreocupada de lo que es verdaderamente real? Y desde la perspectiva del individuo mismo, desde la óptica de su salvación, ¿cómo pueden ser compatibles la imaginación y la realización final, entendiendo por esta última algo más allá de la creación de nuevos significados? Vayamos por partes.

De entrada cabe apuntar que lejos de representar un poder alienante o mistificador, para Abhinavagupta la imaginación desempeña un papel fundamental en la búsqueda de la verdad, no de manera caprichosa, no como una opción entre otras, sino porque la verdad misma, en virtud de su naturaleza dinámica, le otorga ese privilegio. Nos hemos tropezado con el asunto más de una vez: no dualidad significa para Abhinavagupta, más que unidad absoluta, la negación de ésta, de modo que para ser suprema, la deidad nunca se presenta como algo reducible a un concepto, idea o experiencia; antes bien, es algo que demanda un esfuerzo continuo, una búsqueda permanente. Y al ser inasible, lo divino revela no sólo los límites del individuo sino también su inestabilidad; estimula el ejercicio continuo de la imaginación, en un trabajo intenso de apropiación e interpretación de la verdad revelada. En este contexto, el contexto hermenéutico del texto abhinavaguptiano, el asunto no es tanto saber qué es Dios, formular una definición objetiva de su realidad (la posición del filósofo), como averiguar dónde se le puede hallar (la posición del creyente). Ahora bien, esa posible topología de lo divino, lo hemos visto, consiste, en última instancia, en la recreación ritual de una aporía.

Alcanzar la perspectiva más amplia, aquella que nos ofrezca la visión de Dios en todas partes y en todas las cosas, es en realidad perpetuar un secreto, el secreto como la mejor coordenada. Al estar en todas partes, Dios se encuentra en ninguna. Incompatible con cualquier forma particular, lo divino se manifiesta en cambio a través

de un flujo incesante de imágenes, de destellos luminosos (*ābhāsa*), su propia creación (*śṛṣṭi*), y adquiere así él mismo cierta textura imaginativa, a la vez que perpetúa su misterio.

Esta paradoja nos pone, de nuevo, ante el horizonte sobre el cual se despliega el discurso de Abhinavagupta en torno a la unidad de Dios y la imaginación. Encontrar es en realidad un evento dinámico, la búsqueda ardua y permanente de una divinidad que siempre escapa a todo buscar. En lo que atañe al exegeta mismo, esto presupone la preeminencia de la facultad en el hombre más apta para establecer asociaciones y vincular perspectivas múltiples, la facultad mejor preparada para superar las limitaciones de espacio y tiempo, jerarquía y causalidad: la imaginación (*pratibhā*). Así, antes que literaria o poética, la función principal de la noción de *pratibhā* en Abhinavagupta es de carácter hermenéutico.

A pesar de sus profundas raíces en la tradición especulativa sáns-crita, sobre todo en el ámbito de la teoría del lenguaje y la poética, es claro entonces que lo que hallamos en Abhinavagupta es una profunda reformulación de la noción de *pratibhā*, con miras a una visión integral de todas las dimensiones de la experiencia humana, y finalmente como un componente clave de la antropología negativa, o rigurosamente no dualista, que se desprende de la teología, también apofática, de *anuttara*.<sup>17</sup> Esa teología, como en todo lo demás, cons-

<sup>17</sup> *Pratibhā* está asociada con el poder visionario (*dhīh*) en el contexto de la antigua cultura sacrificial védica, y, más tarde, con las extraordinarias capacidades sensoriales del yogui. Se trata asimismo de uno de los conceptos centrales de la filosofía del lenguaje de Bhartṛhari, donde designa la cohesión semántica (*upaśliṣṭa*) que una oración (*vākya*) posee más allá o independientemente de la secuencia fonética o del análisis lógico de las sílabas y las palabras que la componen, es decir, el significado de una oración tal como éste “destella” o “se manifiesta” (*bhāti*) de golpe, automáticamente, en la conciencia del escucha (véase *Vākyapadīya* 2.143-152). Finalmente, en el ámbito de la teoría literaria, la noción recibió el tratamiento más extenso, al grado de convertirse en tema casi obligado. Autoridades en la materia como Ānandavardhana (siglo IX), Rājaśekhara (siglo X), Kuntaka (siglo X) y el propio Abhinavagupta insistirán en que *pratibhā* es la facultad *sine qua non* del genio

tituye en realidad el horizonte decisivo. La consagración estética de la realidad fenoménica, junto con el aparato perceptual y cognitivo, no puede comprenderse de manera cabal sino a la luz de la naturaleza luminosamente infinita, esto es, aporética, de la divinidad: “Venero a esa *pratibhā* divina, alojada en el corazón y por cuyo impulso creador surge, en un abrir y cerrar de ojos, el universo entero”.<sup>18</sup>

*Pratibhā* es pues una noción muy singular comparada con lo que suele entenderse por conocimiento contemplativo o la realización de una trascendencia puramente abstracta y sin contenidos. Se trata no sólo de una poderosa herramienta exegética; en realidad, constituye por sí misma el método sin pasos ni normas (*anupāya*) que conduce a la salvación. La imaginación es el locus donde el alma (*ātman*, *hrdaya*) puede aspirar a participar de la naturaleza de la deidad, ahí donde puede ver realizada su superioridad apofática. Imaginar *anuttara* es perpetuar asimismo el misterio personal, devolverle al alma sus alas.

Es por ello que la imaginación puede ser a veces “asombro” o “perplejidad” (*camatkāra*). Leímos antes con Abhinavagupta que el propósito de esta exégesis “es la libertad en vida, libertad entendida como absorción total en uno mismo, en el Señor, e identidad con el yo supremo, atónito frente a sí mismo”.<sup>19</sup>

El asombro es el signo del verdadero conocimiento de Dios y el alma. Señala el desconcierto de hallar y no hallar, saber y no saber. El desconcierto es además bien audible, como lo indica la etimología onomatopéyica de *camatkāra*, literalmente, “producir [el sonido] ca-

---

poético (véase, respectivamente, *Dhvanyāloka* 1.6; *Kāvyaṁmāṁsā* 4; *Vakroktiṅjīvita* 3; *Locana ad Dhvanyāloka* 1.6 y 3.6). Sobre el tema en general puede consultarse mi libro *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, donde recojo, traduzco y estudio varios pasajes clave.

<sup>18</sup> *Locana ad Dhvanyāloka* 1.19: *yad unmīlanaśaktyaiva viśvam unmlati kṣaṇāt | svātmāyanaviśrāntāṁ tāṁ vande pratibhām śivām.*

<sup>19</sup> *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 192: *svātmacamatkārapūrṇāhantātādātmyabhairavasvarūpābhedaśamāveśātmikā jīvata eva muktiḥ.*

mat”, espontánea interjección de asombro ante la presencia de algo que rebasa y abruma, algo súbito y, no obstante, indeleble.<sup>20</sup> En su comentario al *Nāṭyaśāstra*, Abhinavagupta afirmará que se trata de un “movimiento de la razón por el cual el individuo, lleno de asombro, sigue la pulsación de su *ātman*”.<sup>21</sup>

El hombre perplejo es aquel dispuesto a admitir que su sabiduría, como su búsqueda, es circular; dispuesto a seguir las cadencias hipnóticas, contradictorias, de su alma (*ātmaspanda*), perseguir sin fin la dinámica negativa de lo supremo en su propio ser. Para diluir el repentino ataque de desconcierto sólo basta embarcarse en el sendero largo, abrazar el tipo de entendimiento que demanda comienzo y final, un *upāya* propiamente, donde Dios y el individuo recuperan la estabilidad de un concepto. Al contrario, abrazar por completo el asombro como signo de sabiduría y, más aún, de libertad, acerca peligrosamente ese desconcierto supremo a la locura misma. Con esto Abhinavagupta parece reiterar un patrón sobre la visión india de lo divino o, más exactamente, sobre la locura de los dioses, en este caso sobre todo, por razones obvias, la locura del dios Śiva: el carácter impredecible de sus actos como signo de la máxima libertad.<sup>22</sup>

La falta de cordura no es señal aquí de una limitación, el extravío de las facultades, sino una expresión del máximo poder, de la genui-

<sup>20</sup> De acuerdo con V. Raghavan (*Studies on Some Concepts of the Alāṅkāra Śāstra*, p. 294), la onomatopeya tuvo sus orígenes en la cocina, al degustar exquisitos manjares, y de ahí habría pasado al mundo de las artes; de acuerdo con D. Shulman (“Notes on Camatkāra”, pp. 250-252), directamente entre melómanos y estetas. Abhinavagupta ofrece indicios en ambos sentidos. Consolidada ya como categoría estética, en el siglo XIV el teórico literario Viśvanātha definió la palabra como “una extraordinaria oleada de asombro en la forma de una expansión del intelecto” (*Sāhityadarpaṇa* 3: *camatkāraś cittavistārarūpo vismayāparaparyāyah*).

<sup>21</sup> *Abhinavabhāratī* 1.281: *adbhutaḥhogātmaspandāviśtasya ca manaḥkaraṇaṃ camatkārah*.

<sup>22</sup> Al respecto, véase el artículo clásico de D. Kinsley, “Through the Looking Glass: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition”. Asimismo, más recientemente, el libro de F. Smith, *The Self Possessed*, en especial el cap. 10.

na heterodoxia: no estar sometido a ningún límite como la única terapia que puede salvar al hombre de la ignorancia. La locura significa aquí haberse liberado de la atadura de las jerarquías y la lógica bivalente, de los condicionamientos del pensar metafísico; de ningún modo una mente débil o enferma. Libertad entonces para disentir, para desdecir el dogmatismo que le es intrínseco a todo decir.

LA CONNATURALIDAD (SAHAJA)  
DE LOS PLANOS DIVINO Y HUMANO

El lado desconcertante de esa libertad que resiste el potencial dogmatismo de toda promesa salvífica tiene que ver asimismo con cierto retorno a la mundanidad del mundo, con una vuelta al mundo inmediato, a sus vacilaciones y dicotomías, a su esplendor de claroscuros. Y es que si la verdad última o suprema consiste en postergar de manera indefinida la carga semántica de adjetivos como “última” o “suprema”, de algún modo, con pasos ligeros, esa verdad comienza a parecerse a la verdad de todos los días: la meta al final del camino empieza a confundirse con la vida guiada por el sentido común, saturada de toda clase de experiencias, privada de experiencia final. Este inusitado retorno a lo ordinario, en medio de las expectativas más altas, es el que al parecer inspiró a Abhinavagupta a escribir su breve plegaria (*stotra*) en ocho estrofas sobre *anuttara* (*anuttarāṣṭikā*). Redactado en un tono didáctico que contrasta con la densidad estilística y la complejidad especulativa del resto de su obra, el himno constituye una especie de guía para adeptos avanzados, aquellos, podemos agregar, preparados para jugarse su salvación a través de las paradojas del arte de desandar (*anupāya*), discípulos a quienes les han crecido las alas y están listos para volar, con la imaginación, a través del espacio vacío de *anuttara*. Como ha señalado Bettina Bäumer: “Para el practicante inmaduro o inexperto estos consejos podrían resultar un despropósito, pues niegan todo

tipo de praxis conocida, cualquier camino espiritual: meditación, concentración, análisis de textos, discusión e incluso la idea misma de niveles de progresión espiritual, todo esto es puesto absolutamente en entredicho”.<sup>23</sup>

Por supuesto, el reto es mayúsculo, pues sacude los cimientos de la lógica que rige la vida espiritual y pone al individuo ante el verdadero dilema: por un lado, perder a Dios buscándolo; por el otro, perder a Dios hallándolo. Aporía e idolatría: en última instancia, todo sendero se bifurca en este par de extravíos. El primero es genuino, despierto, también profundamente escéptico; el segundo está montado sobre una ilusión, es demasiado optimista y aun ególatra. Abhinavagupta abraza aquél y permite así que la negación marque el rumbo del pensar y el buscar. Y no tener a Dios más que en la forma de una búsqueda es, de nuevo, poner lo sagrado a la altura de lo profano, desdecir su grandeza. Es asimismo un acto genuino de humildad, de docta ignorancia. Abhinavagupta proclama:

Ahí ni práctica ni teoría,  
 Ni discursos elocuentes ni un espíritu inquisitivo,  
 Tampoco meditar, contemplar u orar sin cesar.  
 ¿Dime, pues, con todas sus letras y sin rodeos,  
 Cuál es la verdad, la realidad última?  
 Presta atención:  
 Ni abandones ni persigas nada.  
 Vive feliz y plenamente tal como eres.  
 [...]  
 Ofrenda, devoto y deidad,  
 ¿Qué sentido tiene hablar de estas diferencias en *anuttara*?  
 [Ahí,] ¿quién asciende y con qué fin?  
 ¿Quién alcanza qué?  
 ¡Ah!, aunque multiforme, esta ilusión no es distinta de lo uno  
 y sin par:

<sup>23</sup> B. Bäumer, *Abhinavagupta, Wege ins Licht*, p. 161.

La conciencia.

¡Cielos!, todo es tal como es, espontáneo, transparente.

No te rompas la cabeza en vano.<sup>24</sup>

En la estrofa inicial, los dos primeros pies evocan la mejor tradición apofática del Vedānta, donde no es inusual encontrar secuencias similares de negaciones.<sup>25</sup> En la obra de Abhinavagupta, el rechazo sin cuartel de la praxis soteriológica (mantra, ritual, meditación, etc.), de todo código o norma de conducta, de cualquier sistema o institución, aparece también de manera reiterada como una señal, casi una premonición, de que no hay afirmación que no desemboque en una negación, de que no hay verdad que pueda sostenerse por sí misma sin enfermar de dogmatismo.<sup>26</sup> Esto no significa, desde luego, que el desenlace en uno y otro casos sea el mismo. Un mar separa el arte de desdecir en el Vedānta de la hermenéutica apofática de Abhinavagupta.<sup>27</sup>

A primera vista, la descripción de *anuttara*, mencionado éste en la primera línea de manera velada a través de la forma locativa “ahí” (*atra*), parece conducir de manera casi irremediable a lo Inefable, ahí donde la negación subraya la incapacidad del pensar y el decir para iluminar el misterio supremo que llamamos *anuttara*, de tal

<sup>24</sup> *Anuttarāṣṭikā* 1 y 3: *saṅkrāmo 'tra na bhāvanā na ca kathāyuktir na carcā na ca dhyānaṃ vā na ca dhāraṇā na ca japābhyāsprayāso na ca | tat kiṃ nāma suniścitaṃ vada paraṃ satyaṃ ca tac chrūyatām na tyāgī na parigrahī baja sukhaṃ sarvaṃ yathāvasṭhitaḥ [...] pūjāpūjakaṃ pūjabhedasaraṇiḥ keyaṃ kathānuttare saṅkrāmaḥ kila kasya kena kena vidadhe ko vā praveśakramaḥ | māyeyaṃ na cidadvayāt paratayā bhinnāpy aho vartate sarvaṃ svānubhavasvabhāvavimalaṃ cintāṃ vrthā mā krthāḥ.*

<sup>25</sup> Un ejemplo clásico es el *Nirvāṇaṣaṭkam* o las “Seis estrofas sobre el *nirvāṇa*” (también conocido como *Ātmaṣaṭkam*). La tradición atribuye su composición a Śaṅkara, si bien es muy probable que lo haya escrito un autor posterior.

<sup>26</sup> Encontramos secuencias semejantes, por ejemplo, en *Tantrasāra* 2: *Tantrāloka* 2.24-27, 37-38 y 3.268-271; *Parātrīśikāvivaraṇa*, p. 193.

<sup>27</sup> Sobre la tradición apofática del Vedānta, véase el estudio clásico de M. Biardeau, “Quelques réflexions sur l’apophatisme de Śaṅkara”.

modo que lo único que al final queda es la realidad absoluta de ese misterio.

Sin embargo, el asunto no es tan sencillo. En realidad, Abhinavagupta transforma la conclusión anticipada de su secuencia de negaciones en una interrogante que parece decirnos: “Muy bien, pero ¿qué es, a fin de cuentas, lo que queda tras negarlo todo?, ¿qué es lo que está más allá?” (*¿kim paraṃ vada?*). Con este inquietante giro, Abhinavagupta introduce una especie de retracción, acorrala el deseo de concluir, de manera obvia, en lo Inefable. La respuesta indirecta apunta al hecho de que lo que está más allá, lo superior (*para*), se resuelve precisamente en el hecho de que no hay tal superior (*anuttara*). He aquí la pertinencia, también legitimidad, del consejo último: permite que las cosas sean como son, se tú mismo tal y como ya eres (*yathāvasthitah*), habita el mundo en una actitud de afable ecuanimidad, sin desear ni rechazar nada (*na tyāgī na parigrahī*), siguiendo por el contrario un evanescente camino medio.

Es pues necesario algo más que negar: la naturaleza aporética de la divinidad debe contagiar al individuo de una actitud también reticente, incluso respecto a lo Inefable. Esa reticencia está condensada en la idea de ser no más que uno mismo (*svastha*), en el acto de volver al mundo concreto. Por otra parte, que la referencia explícita a *anuttara* ocurra apenas una vez, en la citada tercera estrofa (“Ofrenda, devoto y deidad, ¿qué sentido tiene hablar de estas diferencias en *anuttara*?”), sólo viene a acentuar lo inusitado de este retorno, desde las profundidades de la negación, al curso natural de las cosas y el sentido común.

Como apenas mencioné, pese a tratarse de una plegaria consagrada a la deidad en su aspecto *anuttara*, lo que de principio a fin predomina es más bien la alusión velada, a través de la forma locativa “ahí”. Contra toda expectativa, *anuttara* es en realidad un locus indeterminado, abierto; es cierto *ahí*, con toda la vaguedad de la alocución y cuyo contenido ha de inferirse a partir del cúmulo de imágenes que despliega el texto. Es así como el impulso vectorial, exclu-

yente, de la negación pronto se tropieza con la negación de sí. La marcha hacia lo Inefable termina abruptamente en lo más próximo, en la afirmación más simple y directa, en un “tal como eres”. La tensión entre estos dos horizontes de significación se dice en el sánscrito de Abhinavagupta *sahaja*, literalmente, “connatural”, “congénito”, en este caso en alusión a la conmensurabilidad final de los planos trascendente e inmanente, divino y humano; o, dicho en el sánscrito ya no sólo de Abhinavagupta sino también de la tradición apofática india en general, la conmensurabilidad final de la insensible rueda de la existencia (*samsāra*) y la emancipación (*mukti*).

La noción, usada ampliamente por Abhinavagupta, viene a cuento porque el llamado a volverse a la inmediatez de la vida evoca una de las acepciones más recurridas entre los especialistas para traducir *sahaja*, es decir, como “espontaneidad”, “naturalidad”, etc.<sup>28</sup> Tal lectura pierde de vista, sin embargo, el elemento apofático inherente a *sahaja*, el mismo que aquí nos interesa destacar. Contra las ideas de búsqueda, progresión, meta y otras semejantes, la verdadera transformación, el salto propuesto por Abhinavagupta, no coincide con ninguna condición última o definitiva ni aspira a descubrir esencia personal alguna. La espontaneidad no es una experiencia ajena a la mundanidad del mundo de cara a una condición superior o mejor.

<sup>28</sup> Hace ya varias décadas, P. Kvaerne notó cuán importante era recuperar el sentido literal de la palabra con el fin de comprender de manera apropiada su uso en el budismo tántrico, sobre todo para la tradición asociada con el *Hevajratantra* (ca. siglos IX-X). En este texto, *sahaja* indica la conmensurabilidad final, dentro de una escala cuaternaria, entre el mundo del *samsāra* y la forma más elevada de felicidad (*ānanda*), concebida justamente como “felicidad connatural” (*sahajānanda*). Ésta se encuentra por encima incluso del *nirvāṇa*, de modo que el estado más alto, el cuarto, tiene su origen en una sospecha respecto a la estabilidad de las jerarquías, e introduce como contrapeso la necesidad de recuperar los planos inferiores. Véase P. Kvaerne, “On the Concept of *Sahaja* in Indian Buddhist Tantric Literature”, sobre todo pp. 110-115. Antes de Kvaerne, S. Dasgupta dedicó algunas páginas a *sahaja* en su libro *Obscure Religious Cults*, pp. 77-86. Debemos la aportación más reciente a R. M. Davidson, “Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual and Lineage”.

Es apenas, justamente, la ausencia de todo eso, el vaciamiento de cualquier expectativa metafísica en aras de una experiencia de libertad más vasta, pero también inasible, indeterminada. Que lo último sea lo más próximo significa entonces que el misterio debe renovarse continuamente, debe sacudirse la carga esencialista del lenguaje y desdecir su propia secrecía.

La experiencia suprema se confunde entonces con las innumerables experiencias que marcan el ritmo de la vida día a día, que se suceden instante a instante. La infinita variedad de tales experiencias demora el encuentro cara a cara con la deidad, salvándola de la idolatría del experiencialismo religioso. La realidad de las experiencias ordinarias niega la posibilidad de la experiencia extraordinaria. Desde luego, en ello va de por medio también la libertad humana, la propia aporía de ser hombre. Atónito, Abhinavagupta exclama: “¡Cielos!, todo es como es, espontáneo, transparente” (*aho vartate sarvaṃ svānubhavasvabhāvavimalaṃ*). La expresión de asombro es consecuencia natural de llevar hasta sus últimas consecuencias la premisa no dualista, cuando la dicotomía entre ilusión y verdad pierde su gravedad y propicia en cambio su simultánea fertilización.

En un entorno de otra índole, un entorno no apofático, traducir *svānubhava* y *svabhāva*, literalmente “experiencia de sí” y “fundamento de sí”, como “[todo] es como es, espontáneo” podría parecer un exceso interpretativo. Sin embargo, en este caso ambas nociones apuntan al hecho, reconocido con sorpresa y aun desconcierto, de que nada hay detrás de la ilusión, de que ni siquiera el misterio puede sostenerse como verdad última una vez que hemos agotado el ejercicio negativo del “ni esto ni aquello” (*neti neti*), según la célebre fórmula de las Upaniṣads. Con ir más allá de todas las prácticas, senderos o métodos (*upāya*), no se busca una experiencia inefable, jerárquicamente superior, sino la perspectiva más plena, aquella en cuyo seno puede ser divinizada la riqueza del mundo fenoménico.

Lo que le es propio al hombre (*svabhāva*) es no ser más de lo que ser hombre significa, justo porque no hay otra cosa que le esté dada

ser, porque la plenitud le viene del genuino acto de renunciar a fijar su esencia en una esencia, sea positiva o negativa, para abrazar en cambio el dinamismo aporético de lo supremo en su ser mismo. Tener la experiencia de uno mismo (*svānubhava*) equivaldría entonces a la negación de la noción de experiencia (*anubhava*). Pero, ¿es posible justificar en los textos mismos dicha interpretación?

#### EXPERIENCIALISMO Y ANTROPOLOGÍA NEGATIVA

La commensurabilidad de lo superior y lo inferior, de lo extraordinario y lo ordinario, aparece expresada en el *Parātrīśikāvivarāṇa* también desde la perspectiva de la cotidianidad final de *anuttara*: “En suma es justo este *anuttara* [sin atributos, inefable], el que [habita] en el ir y venir de la vida diaria”.<sup>29</sup> En un giro paradójico, Abhinavagupta pasa enseguida a negar la experiencia de *anuttara*. La idea parece ser que en virtud de que la deidad es el objeto permanente de la experiencia cotidiana, jamás se presenta ella misma como un objeto de experiencia:

Precisamente de esto he hablado en una de mis plegarias:

En el cielo que parece extenderse sin fin  
Cae sin cesar una delicada llovizna,  
Imperceptible.  
Sólo visible contra la maleza,  
El tejado de una casa o cualquier otro objeto.

Del mismo modo:

Debido a su extrema sutileza,  
Nadie ha experimentado jamás  
A la deidad suprema.

<sup>29</sup> *Parātrīśikāvivarāṇa*, p. 193: *tad īdṛśam anuttaram vyavahāravṛttiṣv apy evam eva.*

Espacio, forma, tiempo y relación,  
 Inercia, actividad o función gramatical,  
 Es mediante determinaciones como éstas,  
 Que algunos creen experimentar a la deidad,  
 Sometiéndole ahí mismo a su [supuesto] saber.<sup>30</sup>

La imagen de totalidad surge en este caso de la convergencia del fondo vacío, la perpetua vastedad del cielo, y la actividad incesante, pero imperceptible, de la lluvia. *Anuttara* es ambas cosas. Pretender identificar o fijar en un concepto esa totalidad equivale a reducir *anuttara* a una eminencia metafísica (*uttama*). La maleza, el techo de una casa, etc., son metáforas de las diversas modalidades que puede tomar nuestro deseo de poner lo divino a la altura de lo humano, de hacerlo entrar al “campo de la experiencia” (*anubhavagocara*), ahí donde se cultivan toda clase de condicionamientos (“espacio, forma, tiempo y relación, inercia, actividad o función gramatical”). Experimentar (*anubhava*) o conocer (*bodha*) es necesariamente determinar, poner límites (*yoga*) y, en última instancia, degradar o someter (*nyakkṛta*). No es liberar sino esclavizar. De hecho, mi traducción “sólo visible contra la maleza...” es sumamente benévola. Literalmente, lo que dice Abhinavagupta es que para someter lo invisible a las reglas de lo visible —pretender experimentar a la deidad—, es necesario hacer trampa, recurrir a artilugios (*upadhivaśena*). En la jerga legalista sánscrita (*dharmasāstra*), *upadhi* significa precisamente “triquiñuela”, “trampa”, y ese sentido subyace a las acepciones secundarias de la palabra (“determinación”, “atributo”, etc.). No hay, pues, por qué suponer ingenuidad de parte de Abhinavagupta, de él

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 193-194: *tad uktaṃ mayaiva stotre. vitata iva nabhasy avicchidaiva pratanu patan na vibhāvayate jalaughāḥ | upavanataruveśmanīdhrabhāgādyupadhivaśena tu lakṣyate sphuṭaṃ saḥ. tadvat. parabhairavo 'tisaukṣmyād anubhavagocaram eti naiva jātu. atha deśākṛtikālasanniveśasthitisaṃspanditakāratvayogāḥ | janayanty anubhāvinīm citim te jhātīti nyakkṛtabhairavīyabodhāḥ.* A la fecha no se ha identificado el texto al que pertenecen estos versos.

menos que de nadie. Sin duda, la palabra posee aquí ese sesgo semántico. Al pretender conocer a la deidad lo que el individuo busca es imponer una verdad, salvar su indefinición legitimando una realidad absoluta.

El arte de desdecir se mueve en la dirección contraria. Es un poco como jugar al mundo del revés. Enseña que lo que se presenta como sabiduría puede no ser más que el resultado de un ejercicio astuto de la razón; pone en evidencia las grietas de la verdad, sobre todo de aquellas verdades que se presumen últimas; nos recuerda que la ilusión colectiva que llamamos conocimiento tiene mucho de teatralidad; la verdad ilustrada, mucho de dogma. Descree, con la razón, de lo que otros abrazan como la palabra final también apelando a la razón. Finalmente, en su dimensión antropológica, el arte de desdecir enseña un conocimiento mimético: el arte de dramatizar o aun encarnar la aporía.

Desde esta óptica, para decirlo con Jean-Luc Marion, la empresa soteriológica no equivale tanto a descifrar el misterio del hombre “como si se tratase de un defecto que es necesario corregir, sino a conservarlo como una virtud que es necesario cultivar”.<sup>31</sup> Para ello es desde luego necesario legitimar la imposibilidad de definir y comprender al hombre en su ser mismo, resignificar esa imposibilidad de acuerdo con una luz distinta, la de la razón apofática. Tal fue, como he intentado mostrar, uno de los motivos principales de la obra de Abhinavagupta, una de las preocupaciones fundamentales detrás de la negación en la tradición especulativa sánskrita.

En el discurso popular, se piensa que en India la libertad (*mukti*) es la experiencia que encapsula el encuentro entre el hombre y lo divino, o en todo caso el encuentro del hombre consigo mismo (*ātman*), con su más íntima y sacra naturaleza. Un sinnúmero de textos y tradiciones justifican esta imagen, uno de los asideros más robustos de la visión romántica de India. Pero ésa no es toda la historia. En

<sup>31</sup> “*Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing*”, p. 14.

India, la libertad también puede señalar el ámbito que pone al hombre ante su propia indeterminación (*ananta*). En este caso, que el hombre no se parezca a ninguna otra criatura, que sea radicalmente distinto, significa que posee como rasgo definitivo algo que lo asemeja en cambio al misterio divino. El secreto del hombre habita en el secreto de la deidad. Un enigma dentro de otro enigma.

## EPÍLOGO



En este libro he investigado un discurso teológico que se resiste a condenar a muerte a su dios, incluso si ello significa renunciar a dar cuenta de su propia razón de ser, renunciar a decir quién es ese dios, dónde habita y cuál es su naturaleza. Una teología, entonces, que para salvaguardar a su dios, se condena a sí misma a cobijar, en el corazón mismo de su fideísmo, en nombre de su ortodoxia rigurosa, una fuerte dosis de escepticismo, ahí mismo dando pie a otras racionalidades. La actitud crítica, la aguzada sensibilidad para detectar idolatrías y descalificar dogmas, la búsqueda de estrategias discursivas alternas, no sólo son prácticas compatibles con la fe más inquebrantable; se trata en realidad de un corolario necesario.

El segundo principio de la termodinámica enuncia el proceso de entropía al que de manera inevitable se encuentra sometido todo sistema cerrado o aislado: lo que se niega al movimiento, a la interacción con el entorno, invariablemente perece. Permanecer es morir. Por el contrario, la clave para prolongar la existencia radica en mantener un equilibrio inestable, pues sólo el cambio genera energía, vitalidad, y, en última instancia, es la fórmula para alcanzar un auténtico reposo. El principio opera por igual para el mundo físico como para la realidad social. Con base en el presente estudio bien podemos agregar que opera asimismo como un principio teológico: una deidad que se niega al dinamismo, que se empeña en subsistir con base tan sólo en la nobleza de su abolengo, es presa fácil de la

finitud lingüística y conceptual, y, por consiguiente, está condenada a desaparecer.

En la antigua India, el fenómeno de la entropía fue concebido además en términos espirituales, según una dimensión que no se reduce ni a la decadencia física ni al desgaste social, si bien se manifiesta primariamente en estas dos modalidades. Una segunda peculiaridad es que se trata además de un proceso cíclico, lo que lo hace todavía más implacable, terriblemente absurdo y cruel. En sánscrito, entropía se dice *samsāra*.

La lucha para vencer la fatídica reiteración de lo mismo, para escapar a la rueda del destino o *samsāra*, circular inmovilidad a la que los dioses mismos han sido sentenciados, fue emprendida desde los más diversos frentes y echando mano de todos los medios posibles. La batalla en pos de la supremacía del absoluto y la libertad humana se libró mediante rituales, exorcismos y posesiones; a través de la contorsión yóguica y el ascetismo más extremo; por medio de la devoción y el amor a Dios; con la quietud de la meditación y desde la silenciosa fortaleza de los mundos interiores. Las artes y la poesía hicieron lo propio.

Encima, con el inicio de la era común y a lo largo del milenio que llamamos Edad Media, esto es, durante el periodo que marcó el florecimiento y el esplendor de la cultura clásica sánscrita, los anhelos de salvación, por igual para dioses y hombres, comenzaron a escucharse y debatirse en la arena política; fueron asunto capital en los encuentros que, auspiciados por las cortes, sostuvieron sabios de todas las procedencias intelectuales. En ese entorno la lucha contra el *samsāra* se libró con las sofisticadas armas del razonamiento lógico, la hermenéutica y la gramática. Pero, también en ese entorno, desde un principio, hubo voces que comenzaron a practicar el arte de la sospecha, figuras que no tardaron en localizar el origen del mal en los propios recursos empleados para combatirlo. Para esos pensadores radicales la entropía estaba en realidad asociada con la pretensión de univocidad que subyace al lenguaje religioso y teológico, con la ne-

cesidad lógica de erradicar cualquier equívoco y fijar proposicionalmente la realidad absoluta de la divinidad. Bajo esta premisa, antes que optar por el silencio, buscaron dinamizar el lenguaje y el pensamiento, usar la razón contra las determinaciones de la razón, el discurso contra la naturaleza predicativa del lenguaje.

Así, al intentar prolongar la vida de los dioses, al buscar superar la entropía de la razón teológica y soteriológica, no pasaría mucho tiempo antes de que esas voces disidentes reconocieran en la negación un recurso ejemplar. En India, la viabilidad y aun fascinación que el acto de negar ejerció sobre sus pensadores fue un evento que halló plena justificación en antiguos paradigmas, en viejos valores elevados a canon, en obsesiones bien arraigadas; en suma, en el cúmulo de predisposiciones y premisas que en este libro he recogido bajo la expresión “retórica india de *grandeur*”. Resulta, pues, que al interior de dicha retórica la negación se asoma, inquieta, como una de sus más poderosas ramificaciones, quizá su expresión más cabal y lograda.

Y una vez que la negación logra madurar se convierte en todo un arte, va más allá del primer y natural impulso opositor (negar afirmaciones) y se embarca en una aventura de mucho mayor envergadura. Libre de su carga proposicional o, lo que es lo mismo, de su contenido metafísico, que la condena una y otra vez a ser también (¿sólo?) afirmación (una afirmación negativa), la negación comienza a parecer otra cosa. La ligereza que le ha inyectado su nueva forma de rebeldía, la empuja a negar más, a negar sin fin. Esta renovación permanente, sin tregua, del acto de negar, a costa incluso de la negación misma, es el arte de desdecir.

Como vimos, a pesar de su ánimo transgresor, no fue éste un ejercicio marginal o de alcances limitados en el vasto horizonte de la tradición especulativa sánscrita. Su presencia inquietante fue más bien continua. Uno podría hablar incluso de toda una tradición, de toda una forma de pensar, trátase de los atisbos negativos de las Upaniṣads o los modelos maduros, rigurosamente articulados, de

hinduistas, budistas, jainas y, finalmente, *tāntrikas*. Se trata, en suma, de un fenómeno panindio, con una presencia lo suficientemente extendida para trascender divergencias doctrinales, históricas o geográficas. El arte de desdecir se revela así como una empresa que corre paralela a la resistencia india contra la entropía física, a la par de la búsqueda de libertad (*mukti*, *nirvāṇa*, etc.), el antídoto definitivo contra el mal del *saṃsāra*.

Vale la precisión. La búsqueda de la verdad en clave aporética, emprendida en el terreno de las razones y las palabras, no se produjo desde luego al margen de lo que sucedía en otros ámbitos (los apenas referidos contextos litúrgico, yóguico, poético, etc.); tampoco con indiferencia respecto a las paradojas al interior de cada uno de esos ámbitos. De hecho, el ambicioso radicalismo del arte de desdecir exigía, para ser congruente consigo mismo, una apertura honesta hacia esas esferas paralelas, no pocas veces dando pie a programas guiados por un genuino espíritu de integración. En el caso del Tantra, por razones obvias, tal comunicación se desarrolló de manera permanente e intensa con el campo de la praxis ritual.



Nuestra investigación se centró en Abhinavagupta, el gran pensador y exegeta de la tradición tántrica, quizá su mayor exponente, al menos en lo que respecta a la formalización de una estrategia discursiva acorde a los estándares de la tradición escolástica sánscrita y, como tal, diseñada para diseminar y defender una visión completa del mundo más allá del ámbito de los propios adeptos.

Dicha elección representa, por sí sola, la primera hipótesis de este libro, a saber, que la obra de Abhinavagupta (y a través suyo la tradición tántrica) contiene toda una teoría apofática sobre la naturaleza de Dios, el hombre y el universo. Ahora bien, puesto que no es posible negar algo que no ha sido primero afirmado, se sigue que dicha teoría

habrá de desplegarse necesariamente en diálogo constante con el discurso positivo (catafático), el discurso construido sobre categorías y principios estables. Algunas veces, de hecho, aquélla crecerá a la sombra, eclipsada por la luz que éste irradia. De ahí la dificultad para seguir su cauce, la facilidad con la que puede pasar desapercibida.

Hay un segundo factor detrás de este olvido potencial. Hemos tenido también oportunidad de subrayarlo: el experiencialismo religioso y su tendencia a reinsertar lo divino dentro de la lógica de lo decible, en este caso, paradójicamente, a través de la categoría de lo Inefable, y enmendar así aquello que en el plano mismo del discurso es sentido como absurdo o contradictorio. En buena medida, al fondo de este factor de olvido se encuentra la visión estereotipada que, incluso después de casi dos siglos de indología, sigue coloreando nuestro entendimiento de la tradición india en general.

Ante este adverso panorama, averiguar cómo funciona el arte abhinavaguptiano de desdecir suponía primero poner en duda tanto el carácter definitivo del discurso positivo como la aplicación rutinaria de la fórmula experiencialista justo ahí donde el discurso positivo parece alcanzar un límite. Era, pues, necesario seguir un método distinto, invertir algunas prioridades. En suma, en vez de deplorar lo que es sentido como distorsiones históricas o deficiencias conceptuales y, más aún, en vez de tratar de “corregir” esas “faltas” en aras de objetividad científica o precisión histórica; pero también, en el otro extremo, en vez de resolver dichas inconsistencias apelando a nociones como “intuición directa” o “experiencia interior”, la premisa fundamental de este libro ha sido que lo aporético y lo contradictorio, lo ambiguo y polivalente, son elementos constitutivos del pensamiento de Abhinavagupta y, más aún, poseen su propia razón de ser, es decir, conforman por sí solos modelos interpretativos. Desde la perspectiva de ese método alternativo, la aparente estabilidad del edificio teológico comienza a desdibujarse; antes que palabra final, las categorías y las definiciones del discurso positivo se asemejan más a una prope-déutica, un paso necesario en un movimiento más amplio — más am-

plio y contra sí mismo. En última instancia, mostrar la lógica de las aporías del texto abhinavaguptiano significaba hacer una lectura apofática de algunas de sus principales tesis. Al apostar por un tratamiento así, son los propios indicios textuales los que han marcado la pauta. Rastrear indicios es someter cualquier interpretación a criterios filológicos. En esencia, de eso ha tratado esta investigación.<sup>1</sup>



Entonces, al elegir a Abhinavagupta para ejemplificar la riqueza y la profundidad de la tradición apofática sánscrita, he buscado resaltar una continuidad ahí donde más bien, desde otros criterios, pareciera haber sólo discontinuidad. No sin sorpresa, desde la óptica del arte de desdecir, las voces de autores tan distantes en el tiempo y en las ideas como Nāgārjuna, Umāsvāti o Abhinavagupta parecen tener más cosas en común que en discordia; se abren puentes antes impensables entre el ritualismo heterodoxo del Tantra y la ortodoxia litúrgica de la escuela Mīmāṃsā, etc. Finalmente, con base en argumentos filológicos e históricos, he mostrado esa continuidad al interior de la propia tradición tántrica.

Es cuando se pone el discurso apofático de Abhinavagupta a la luz de todos esos esfuerzos previos en la misma ruta, que esta reflexión final arroja una primera conclusión: Abhinavagupta es heredero de una tradición bien distintiva. En ello destacan dos aspectos. Primero, la relación adversativa entre el uso sistemático de la negación y el discurso esencialista. Segundo, el profundo lazo que hay entre el arte de desdecir y el arte de interpretar.

<sup>1</sup> En esencia, en efecto, pues como lo señalé en su momento, son varios los senderos que admiten una lectura como la aquí propuesta. Seguir el curso de todos ellos rebasaba con mucho el propósito de este libro. En particular, destacan tres ámbitos: la teoría estética (*rasavāda*), la epistemología (*pratyabhijñāvāda*) y la fenomenología (*ābhāsavāda*).

Vimos, en el capítulo cuarto, cómo en la antigua tradición Sāṅkhya el método negativo presenta serias limitantes justo por parte de premisas esencialistas (la realidad inmovible, sustancial del *puruṣa*). De manera indirecta, a través de esa aporía problemática, indeseable, que vicia el dualismo del Sāṅkhya, atisbamos que, para ser fructífera, para brindar lo mejor de sí, la negación debe cultivarse en un hábitat distinto, más allá del paradigma esencialista.

Vimos, a continuación, cómo esa atmósfera donde la negación queda excusada de la obligación de devolvernos, en clave definitiva, una realidad final, reclama, entre otras cosas, una actitud auténticamente crítica, lo que confirma desde diversos frentes que el verdadero problema tiene que ver con la naturaleza predicativa del lenguaje y, por extensión, con ese optimismo ingenuo que lleva al hombre a concebir el absoluto como una entidad: sea ésta positiva (el *Ātman*, Dios, etc.) o negativa (lo Inefable, la Nada, etc.), sea compatible con alguna forma de conocimiento o llanamente misteriosa, el resultado es un reduccionismo (se ha alcanzado la cima excluyendo el resto) y el efecto paralizante: la inmovilidad del ídolo.

Ahora bien, la idolatría, esa forma sutil de esclavitud, sólo se cura con la medida del escepticismo. Por razones obvias, el budismo representa el mejor ejemplo de ese discurso disidente, dispuesto, en la figura de Nāgārjuna, a desafiar incluso los propios paradigmas (la vacuidad o *śūnyatā*). Sin embargo, hemos visto que el arte tántrico de desdecir también entendió esta necesidad, esta exigencia de una negación rigurosa, y así, al mismo tiempo que se gestaba entre sus muchos cultos un movimiento hacia el no dualismo, comenzó a poner en entredicho el discurso esencialista a favor de un modelo más dinámico, ritual o performativo. En Abhinavagupta, tal cuestionamiento significó una deconstrucción de la noción de sustancia, de ser en cuanto tal (*sattā*), junto con una franca descalificación de quienes la defienden (los *jaḍabrahmavādins* o “proponentes de un *brahman* inerte, inactivo”). Finalmente, en un giro un tanto inesperado, tal de-

construcción converge con la inserción de *sat* en el dinamismo aporético de *anuttara*, y provoca ahí mismo el desplazamiento del paradigma ontológico por uno más bien fenomenológico, esto es, centrado en la noción de “aparecer” (*ābhāsa*) —el ser “aparece” (*avabhāsatī*), nos recuerda una y otra vez Abhinavagupta.

Por otra parte, hemos insistido en que pese a su rebeldía el arte de desdecir es un arte ortodoxo. Salvar a la deidad de cualquier determinación implica rendirse infatigablemente ante su misterio y renunciar a la soberbia del lenguaje humano; es, pues, poner por encima, cuántas veces sea necesario, la palabra divina. Éste es el segundo gran elemento de continuidad entre Abhinavagupta y la tradición apofática sánscrita en general: la negación opera como una modalidad discursiva necesariamente hermenéutica. Arte esencialmente exegético en tanto que la búsqueda de verdades últimas es percibida como una búsqueda en pos del sentido que se cree yace oculto en textos que la tradición considera revelados. La práctica hermenéutica descansa entonces en el reconocimiento de que la verdad antecede al pensar y el decir. Y puesto que es la revelación la que nos dice y piensa, intentar comprenderla es como pensar entre velos: con cada certeza en realidad se propaga el misterio final.

Cuando el exegeta se vuelve consciente de esta paradoja, de que a todo decir conviene un desdecir, y, yendo más lejos todavía, se atreve a abrazarla como la estrategia mejor preparada para hablar de lo supremo, su discurso comienza a confundirse con la práctica ritual, de modo que la *teo-logía* comienza a parecerse más a una puesta en escena, a un *drama divino*, donde lo verdaderamente crucial es actualizar cíclicamente el misterio original, recrearlo a través de la sumisión enérgica, despierta, de la palabra y el pensamiento ante aquello que escapa a su dominio común. En la antigua India, el cauce polivalente de la hermeneusis apofática lleva necesariamente al de la hermeneusis litúrgica.

Es aquí, de hecho, donde se asoma el sentido más profundo del arte indio de desdecir. Debido a su radical precedencia, es la palabra

divina la que en realidad convoca al hombre, la que lo interpela y le asigna una tarea más bien refleja: la invocación. Interpretar, la *vocación* más noble a la que la razón humana ha sido *convocada*, consiste justo en *invocar* o propiciar el misterio divino. Finalmente, ritualizar la teología significa renovar el secreto ya no sólo con la razón o la palabra sino también con la vida misma, *in actu*. Aquí la clave de una lectura apofática de la agenda soteriológica india. Para el hombre, la meta no es la re-presentación, esto es, *restablecer* la presencia de Dios. Lo que se busca en cambio es *desestabilizar* la presencia humana, salvarse recuperando la propia ausencia. La ley en juego es la de la semejanza. Abrazar la ausencia de Dios como la verdad que decide mi propio sino, como el *pathos* que me decide, es imitar a Dios, ser no él —eso jamás—, sino algo más complejo y poderoso, también más humilde: su imagen y semejanza.



Si bien la descripción de la trama anterior sugiere que estamos ante un elemento común para el discurso negativo en India, en este libro he subrayado su carácter eminentemente tántrico. No podía ser de otro modo. Parece lo más natural cuando se ha recibido una educación tradicional, escolástica; cuando se posee una fe inquebrantable en la naturaleza absoluta de la deidad y, en contraste, se alberga un profundo escepticismo respecto a los alcances de la razón, y, por último, cuando se es un iniciado en la liturgia tántrica. La obra de Abhinavagupta se compone justamente de todos estos ingredientes. Así, en virtud de ese horizonte único, el del esoterismo ritualista, donde impera la actividad y no la sustancia, la búsqueda de poder y no sólo de pureza, Abhinavagupta llevará a dimensiones insospechadas esa disposición hacia lo performativo, común a todo discurso apofático. En especial, vimos la manera como Abhinavagupta interpreta en clave negativa las prácticas del mantra y el *maṇḍala* (con el

apoyo de las teorías estéticas y lingüísticas entonces en boga), de tal suerte que pronunciar el nombre divino o visualizar su forma se convierten en recursos inmejorables para propagar el misterio divino, “justo ahí” (*atra eva*), en medio de la corriente circular de fosforescencias y vibraciones que es este universo, *desde el centro vacío* de su infinita capacidad creadora.

Es sin duda a la luz de este énfasis en la dimensión ritual del arte de desdecir que más vale la ejemplaridad del caso Abhinavagupta. Ejemplar, tal vez, incluso más allá del ámbito propiamente indio, esto es, en diálogo con algunas de las preocupaciones fundamentales del pensar contemporáneo, filosófico y teológico por igual. La posibilidad de un pensamiento que deriva sus conceptos del *continuum* de la actividad litúrgica, esto es, donde el paradigma no es la sustancia sino la actividad circular de una deidad inasible, donde la verdad no es esencia ni admite la estabilidad de una definición sino puesta en escena, no parece ser asunto nimio.

Otra reflexión de segundo orden a la que este libro conduce es la que tiene que ver con la idea que en nuestro medio, el que piensa y escribe en español, aún prevalece sobre la antigua tradición especulativa y religiosa india. Así, a su manera, desde sus propias inquietudes, el presente estudio viene a poner en duda el valor superlativo que se ha dado a la India espiritual, la India vista desde la óptica interiorista del misticismo. A lo largo de las páginas anteriores, con base en tradiciones textuales muy diversas, hemos visto cómo querer ver sólo un trasfondo espiritual para la actividad intelectual en la India antigua, y hacer de esta hondura esencia y signo de oposición respecto al pensamiento gestado más allá del Indo, es insistir en un desatino. El malestar no aspira sin embargo a invertir los términos: elevar a esencia lo poco conocido y negarle todo valor al lugar común. En realidad, la India espiritual no corre al margen de la razón ni excluye su uso. En este contexto, uno de los aportes más importantes del libro puede reducirse a la siguiente fórmula: en India hubo una mística antes e independientemente del misticismo.

Tomando entonces un camino medio que evita los acercamientos polarizantes de la domesticación racional, por un lado, y la mistificación apodíctica, por el otro, espero haber podido mostrar la forma como el arte de desdecir desempeña un papel fundamental en la articulación de un discurso teológico sumamente original, cuya fuerza expresiva y coherencia interna dependen ampliamente de un uso especial de los recursos simbólicos y litúrgicos del Tantra. En este sentido, el arte de desdecir constituye el núcleo de lo que propiamente hablando puede denominarse una teología tántrica: la contribución de Abhinavagupta a la retórica india de *grandeur*, a esa búsqueda de una trascendencia que corresponda, en efecto, con lo altísimo (*para*), y que no obstante coincida, al mismo tiempo, con lo más completo y pleno (*pūrṇa*).



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

- Abhinavagupta, *Abhinavabhāratī*. Véase Bharata.
- , *Anuttarāṣṭikā*. Véase Figueroa, Óscar, ““Ocho estrofas sobre *anuttara*””.
- , *Locana*. Véase Ānandavardhana.
- , *Mālinīvijayavārttika*, ed. M. K. Shāstrī, Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1921.
- , *Paramārthasāra. An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta and Its Commentary by Yogarāja*, ed. y trad. L. Bansat-Boudon, Londres, Routledge, 2010.
- , *Parātrīśikālaghuvṛtti*, ed. J. Zādo, Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1947.
- , *Parātrīśikālaghuvṛtti*. Véase Gnoli, Raniero (trad.), *Considerazioni sull'Assoluto*.
- , *Parātrīśikālaghuvṛtti*. Véase Muller-Ortega, Paul, *The Triadic Heart of Shiva*.
- , *Parātrīśikālaghuvṛtti*. Véase Padoux, André (trad.), *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*.
- , *Parātrīśikāvivarana. Il commento di Abhinavagupta alla Parātrīśikā*, ed. y trad. R. Gnoli, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.
- , *Tantrāloka, With Commentary by Jayaratha*, 12 vols., eds. M. Rāma y M. K. Shāstrī, Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918-1938.
- , *Tantrāloka*. Véase Gnoli, Raniero (trad.), *Luce dei Tantra*.
- , *Tantrasāra*, ed. M. Rāma, Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918.

- , *Tantrasāra*. Véase Gnoli, Raniero (trad.), *Essenza dei Tantra*. Amarasiṃha, *Amarakośa*, Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1970.
- Ānandavardhana*, *Dhvanyāloka of Anandavardhana. With the Locana Commentary of Abhinavagupta*, ed. Pt. Pattābhirāma, Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1940.
- Arthaviniścayasūtra and Its Commentary (Nibandhana)*, ed. N. H. Samtani, Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1971.
- Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, with Haribhadra's Commentary Called Āloka*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Atharvavedasaṃhitā*, 3 vols., ed. K. L. Joshi, Delhi, Parimal, 2000.
- Bhagavadgītā*, ed. S. K. Belvalkar, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1945.
- Bharata, *Nāṭyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta*, 4 vols., ed. M. Ramakrishna, Baroda, Gaekwad's Oriental Series, 1926-1965.
- Bharṭṛhari, *Vākyapadīya*, ed. K. A. Subramania Iyer, Pune, Deccan College, 1995.
- Buddhasvāmin, *Brhatkathāślokaśaṅgraha. The Emperor of the Sorcerers by Buddhasvāmin*, ed. y trad. J. Mallinson, Nueva York, New York University Press, 2005.
- Cakrasaṃvaratantram, with the Commentary of Bhavabhaṭṭa*, 2 vols., ed. S. Pandey, Sarnath, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2002.
- Gautama, *Dharmasūtra*, ed. y trad. P. Olivelle, Delhi, Motilal Banarsidass, 2005.
- Guhyasamājatantra. A New Critical Edition*, ed. Yukei Matsunaga, Osaka, Toho Shuppan, 1978.
- Halāyudha, *Abhidhānaratnamālā*, ed. T. Aufrecht, Londres, Williams & Norgate, 1861.
- Hemacandra, *Abhidhānacintāmaṇināmamālā*, Surat, Prāptisthāna Śrī Nemi Vijnāna-Kastūrasūri Book Series, 2003.
- , *Pramāṇamīmāṃsā*, ed. S. Mookerjee, Benares, Tara Publications, 1970.
- Hevajratantra*, ed. y trad. D. Snellgrove, Londres, Oxford University Press, 1959.
- Īśvarakṛṣṇa, *Sāṅkhyakārikā*, ed. Gerald Larson, Delhi, Motilal Banarsidass, 2001.
- Kāmasūtra, with Yashodhara's Commentary*, ed. D. Shastri, Benares, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1964.

- Kāṭīkulakramasadbhāva*, ed. M. Dyczkowski, disponible en la biblioteca digital del Muktabodha Indological Research Institute ([www.muktabodha.org](http://www.muktabodha.org)).
- Kāṭīkulapañcaśatikā*, ed. M. Dyczkowski, disponible en la biblioteca digital del Muktabodha Indological Research Institute ([www.muktabodha.org](http://www.muktabodha.org)).
- Kalhaṇa, *Rājatarāṅgiṇī. Chronicle of the Kings of Kashmir. Sanskrit Text with Critical Notes*, ed. M. A. Stein, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- Kauṭilya, *Arthaśāstra*, 3 vols., ed. N. P. Unni, Delhi, New Bharatiya Book Corporation, 2006.
- Kulārṇavatāntra*, ed. M. Sudhakara, Benares, Krsnadasa Akadami, 2001.
- Kuntaka, *Vakroktijīvita*, ed. K. Krishnamoorthy, Dharwad, Karnatak University, 1977.
- Laghukālacakratantra. Vimalaprabhāṭikā of Kalkin Srīpuṇḍarīka on Srīlaghukālacakratantrarāja*, ed. V. Dvivedi y S. S. Bahulkar, Sarnath, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1994.
- Madhurāja, *Dhyānaśloka*, en K. C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1963, pp. 20-22.
- Mahābhārata*, 18 vols., ed. V. S. Sukthankar *et al.*, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927-1966.
- Mālinīvijayatantra*. Véase Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*.
- Mānavadharmasāstra. Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation*, ed. P. Olivelle, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- Medinīkara, *Medinīkośa*, Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1968.
- Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikā*, ed. J. W. de Jong, Madras, Adyar Library and Research Center, 1977.
- , Véase Garfield, Jay L. (trad.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*.
- Nyāyasūtra of Gauṭama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara*, 4 vols., ed. G. Jha, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Rājaśekhara, *Kāvyaṃmāmsā*, ed. C. D. Dalal y R. Anantakrishna, Baroda, Gaekwad's Oriental Series, 1926.
- Ṛgveda. A Metrically Restored Text*, ed. A. van Noten y G. B. Holland, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

- Śabdakalpadruma or an Encyclopedic Dictionary of Sanskrit Words*, 5 vols., ed. Rādhākāntadeva, Benares, Choukhamba Sanskrit Series, 1961.
- Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, ed. V. L. Panshikar, Bombay, Nirnaya Sagara Press, 1917.
- Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, ed. L. V. Poussin, Calcuta, Asiatic Society, 1901-1914.
- Śāradātilakatantra*, ed. A. Avalon, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- Śrīkālīkāstotra*, en L. Silburn (ed. y trad.), *Hymnes aux Kālī. La Roue des énergies divines*, París, De Boccard, 1995.
- Siddhayogeśvarīmatatantra*, en J. Törzsok (ed.), “The Doctrine of Magic Female Spirits: A Critical Edition of Selected Chapters of the *Siddhayogeśvarīmata*(tantra) with Annotated Translation and Analysis”, tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1999.
- Spandakārikā*. Véase Dyczkowski, M., *The Stanzas on Vibration*.
- Svacchandatantra, with Commentary by Kshemarāja*, 6 vols., ed. M. K. Shāstrī, Bombay, Nirnaya Sagara Press, 1921-1935.
- Taittirīyabrāhmaṇa*, ed. R. Mitra, Calcuta, C. B. Lewis, 1862.
- Tantrasadbhāva*, ed. M. Dyczkowski, disponible en la biblioteca digital del Muktabodha Indological Research Institute ([www.muktabodha.org](http://www.muktabodha.org)).
- Umāsvāī, *Tattvārthasūtra. That Which Is*, ed. y trad. Nathmal Tatia, Delhi, Motilal Banarsidass, 2007.
- Utpaladeva, *The Īśvarapratyabhijñānkārikā of Utpaladeva with the Author's vṛtti*, ed. y trad. R. Torella, Delhi, Motilal Banarsidass, 2002.
- , *Śīvastotrāvalī. With the Sanskrit Commentary of Kṣemarāja*, ed. R. Lakṣmaṇa, Benares, Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 2008.
- Upaniṣads. The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, ed. y trad. P. Olivelle, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Upaniṣads*. Véase Palma, Daniel de.
- Vijñānabhairavatantra, with Commentary Partly by Kṣhemarāja and Partly by Shivopādhyāya*, ed. M. P. Mukunda Shāstrī, Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918.
- Vikramacarita. Vikrama's Adventures or the Thirty Two Tales of The Throne. A Collection of Stories about King Vikrama, as Told by the Thirty Two Statuettes that supported his Throne*, 2 vols., ed. F. Edgerton, Cambridge, Harvard University Press, 1926.
- Viśvanātha, *Sāhityadarpaṇa*, ed. K. Mohana Shastri, Benares, Caukhambā Saṃskṛta Sīrīja Āphisa, 1967.

Yāska, *The Nighaṇṭu and the Nirukta, the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics*, ed. y trad. L. Sarup, Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.

#### FUENTES SECUNDARIAS

- Abhyankar, Kashinath Vasudev, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda, Oriental Institute, 1977.
- Alper, Harvey P. (ed.), *Mantra*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- , “Siva and the Ubiquity of Consciousness: The Spaciousness of an Artful Yogi”, *Journal of Indian Philosophy* 7 (1979), pp. 345-407.
- Arnau, Juan, *Arte de probar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- , *La palabra frente al vacío*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2005.
- Banerjea, Jitendra Nath, *The Development of Hindu Iconography*, Calcuta, University of Calcuta, 1956.
- Bäumer, Bettina, *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute*, Nueva Delhi, DK Printworld, 2011.
- , *Abhinavagupta, Wege ins Licht*, Zúrich, Benziger, 1992.
- , “Die Unvermitteltheit der höchsten Erfahrung bei Abhinavagupta”, en G. Oberhammer (ed.), *Transzendenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, Viena, Gerold and Co., 1978, pp. 61-79.
- Bharati, Agehananda, *The Tantric Tradition*, Nueva York, Anchor Books, 1970.
- Bhattacharya, Dipak, “The Doctrine of Four in the Early Upaniṣads and Some Connected Problems”, *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978), pp. 1-34.
- Bhattacharya, H., *Anekāntavāda*, Bhavanagar, Jaina Atmānanda Sabhā, 1953.
- Biardeau, Madeleine, “Quelques réflexions sur l’apophatisme de Śaṅkara”, *Indo-Iranian Journal* 3-2 (1959), pp. 81-101.
- Biernacki, Loriliai, “Possession, Absorption, and the Transformation of Samāveśa”, en K. Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, pp. 491-504.

- Bouyer, Louis, "Mysticism. An Essay on the History of the Word", en R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, Nueva York, Doubleday Image Books, 1980, pp. 42-55.
- Brereton, Joel P., "Unsounded Speech", *Indo-Iranian Journal* 31 (1988), pp. 1-10.
- Bronkhorst, Johannes, "Etymology and Magic: Yāska's *Nirukta*, Plato's *Cratylus*, and the Riddle of Semantic Etymologies", *Numen* 48-2 (2001), pp. 147-203.
- , *Karma and Teleology*, Tokio, International Institute of Buddhist Studies, 2000.
- , "Nirukta and Aṣṭādhyāyī: Their Shared Presuppositions", *Indo-Iranian Journal* 23 (1981), pp. 1-14.
- Brunner, Hélène et al. (eds.), *Tāntrikābhidhānakośa. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature*, 2 vols., Viena, Der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2000-2004.
- Certeau, Michel de, "L'énonciation mystique", *Recherches de Science Religieuse*, 64-2 (1976), pp. 183-215.
- , "Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage mystique", en *L'homme devant Dieu*, vol. 2, París, Aubier, 1964, pp. 267-291.
- Chapple, Christopher, "The Unseen Seer and the Field Consciousness in Sāṃkhya and Yoga", en R. Foreman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Clooney, Francis, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Viena, De Nobili Research Library, 1990.
- Collins, Steven, *Selfless Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Dasgupta, Shashibhusan, *Obscure Religious Cults*, Calcuta, Firma KLM Private Limited, 1995.
- Davidson, Ronald, "Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual and Lineage", *Journal of Indian Philosophy* 30 (2002), pp. 45-83.
- Derrida, Jacques, *Sauf le Nom (Post-scriptum)*, París, Galilée, 1993. "Comment ne pas parler. Dénégations", en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, pp. 535-595.
- Dvivedi, Vajravallabha (ed.), *Luptāgamasamgraha*, 2 vols., Benares, Sampurnanand Sanskrit University, 1983.
- Dyczkowski, Mark, "Abhāvavāda: The Doctrine of Non-Being. A Forgotten Śaiva Doctrine", en *A Journey in the World of Tantras*, Benares, Indica Books, 2004, pp. 51-64.

- (trad.), *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries*, Benares, Dilip Kumar Publishers, 1994.
- , *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Nueva York, State University of New York Press, 1988.
- Edgerton, Franklin, “Anuttama and anuttara, ‘unexcelled, supreme’”, *Indian Linguistics* 16 (1955), pp. 35-37.
- , *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., New Haven, Yale University Press, 1953.
- English, Elizabeth, *Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals, and Forms. A Study of the Cult of Vajrayoginī in India*, Boston, Wisdom Publications, 2002.
- Falk, Maryla, “Amāvāsyā”, *Indian Historical Quarterly* 18 (1942), pp. 26-45.
- Figuroa, Óscar, *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, Valencia, Pre-Textos (en prensa).
- , “Genealogical Remarks on Abhinavagupta’s *anuttara*”, en R. Torella (ed.), *Tantra and Agamas. Proceedings from the 15<sup>th</sup> World Sanskrit Conference*, Delhi, DK Printworld, 2015, pp. 99-117.
- , “‘El arte de desandar’ (*anupāya*). Elucidación de los Tantras (*Tantrāloka*), capítulo segundo”, *Estudios de Asia y África* 153 (2014), pp. 135-159.
- , “‘Ocho estrofas sobre *anuttara*’ (*Anuttarāṣṭikā*). Plegaria atribuida a Abhinavagupta”, *Bandue* 7 (2013), pp. 83-100.
- , “El arte de la interpretación en la India sánscrita. Orígenes y desarrollo”, *Nova Tellus* 31-1 (2013), pp. 9-34.
- , “Un muro, inusual imagen religiosa. El vocablo *bhitti* en Abhinavagupta”, *ILU, Revista de Ciencias de las Religiones* 18 (2013), pp. 95-110.
- , “La negación como recurso especulativo en la India”, *Bandue* 5 (2011), pp. 57-78.
- , *Pensamiento y experiencia mística en la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Filliozat, Pierre-Sylvain, *Le sanskrit*, París, PUF, 1992.
- Finn, Louise M., *The Kulacūḍāmaṇi Tantra and the Vāmakeśvara Tantra with the Jayaratha Commentary*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986.
- Fort, Andrew, *The Self and its States*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Franke, William, “Historical Lineaments of Apophasis”, en W. Franke (ed.), *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Reli-*

- gion, Literature, and the Arts*, vol. 1, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 9-93.
- Frauwallner, Erich, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Salzburg, O. Müller, 1953.
- Ganeri, Jonardon, *Philosophy in Classical India*, Londres, Routledge, 2001.
- Garfield, Jay L. (trad.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Londres, Oxford University Press, 1995.
- Gérard, René, *L'orient et la pensée romantique allemande*, París, Nancy, 1963.
- Glaserapp, Helmut, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, K. F. Koehler, 1960.
- Gnoli, Raniero (trad.), *Essenza dei Tantra*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.
- (trad.), *Luce dei Tantra. Tantrāloka*, Milán, Adelphi, 1999.
- (trad.), *Considerazioni sull'Assoluto. Commento breve alla Trentina della Dea Suprema*, Milán, Luni editrice, 1998.
- Gonda, Jan, "The Number Sixteen", en *Change and Continuity in Indian Religion*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1997.
- , *Triads in the Veda*, Ámsterdam-Nueva York, North Holland Publishing Company, 1976.
- , "The Etymologies in the Ancient Indian *Brāhmaṇas*", en *Selected Studies*, vol. 2, Leiden, Brill, 1975, pp. 32-35.
- , "The Indian Mantra", *Oriens* 16 (1963), pp. 244-297.
- , "Why are *Ahiṃsā* and Similar Concepts often expressed in a Negative Form?", en *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haya, Mouton & Co., 1959, pp. 95-117.
- Goudriaan, Teun, y Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.
- Griffiths, Paul J., *On Being Buddha. The Classical Doctrine of Buddhahood*, Nueva York, State University of New York Press, 1994.
- Gupta, Sanjukta et al., *Hindu Tantrism*, Leiden, Brill, 1979.
- Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2002.
- Halbfass, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- , *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.

- Hanneder, Jürgen, *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika I, 1-399*, Groningen, Egbert Forsten, 1998.
- Heesterman, Johannes C., "Householder and Wanderer", en T. N. Madan (ed.), *Way of Life. King, Householder, Renouncer*, Delhi, Vikas, 1982, pp. 251-271.
- , "Brahmin, Ritual, and Renouncer", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 8 (1964), pp. 1-31.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Jaini, Padmanabh S., *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2001.
- Jong, Jan Willem de, "A New History of Tantric Literature", *Acta Indologica [Naratasaṅgīyā]* 6 (1984), pp. 91-113.
- , "Le problème de l'absolu dans l'école mādhyaṃika", *Revue Philosophique* 140 (1950), pp. 322-327.
- Kahrs, Eivind, *Indian Semantic Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Katsura, Shoryu, "Nāgārjuna and the Tetralemma (*catuṣkoṭi*)", en J. A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 201-220.
- Kearney, Richard, "On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by R. Kearney", en John D. Caputo (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishad*, Cambridge, Harvard University Press, 1925.
- , *The Sāṃkhya System*, Londres, Oxford University Press, 1918.
- Kinsley, David, "Through the Looking Glass: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition", *History of Religions* 13 (1974), pp. 270-285.
- Kvaerne, Per, "On the Concept of *Sahaja* in Indian Buddhist Tantric Literature", *Temenos* 11 (1975), pp. 88-135.
- Lanman, Charles, *A Sanskrit Reader*, Cambridge, Harvard University Press, 1884.
- Lawrence, David, *Rediscovering God with Transcendental Argument. A Contemporary Interpretation of Monistic Shaiva Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1999.
- Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Nueva York, Fordham University Press, 1982.

- Lorenzen, David, "Evidencias tempranas de la religión tántrica", *Estudios de Asia y África* 27-2 (1992), pp. 262-278.
- Lüders, Heinrich, *Philologica Indica*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.
- Marion, Jean-Luc, "Ce qui ne se dit pas. Remarques sur l'apophase dans le discours amoureux", en *Le visible et le révélé*, París, Cerf, 2005.
- , "Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing", *The Journal of Religion* 85-1 (2005), pp. 1-24.
- , "Au nom ou comment le taire", en *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París, PUF, 2001, pp. 155-195.
- , "In the Name. How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", en J. D. Caputo y M. J. Scanlon (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 20-53.
- , "On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by R. Kearney". Véase Kearney, Richard.
- , *Dieu sans l'être: Hors-texte*, París, PUF, 1991.
- Martino, Pierre, *L'Orient dans la littérature française au xviiie et au xviiiie siècle*, París, Hachette, 1906.
- Mimaki, Katsumi, "Doxographie tibétaine et classifications indiennes", en F. Fumimasa y G. Fussman (eds.), *Bouddhisme et cultures locales : Quelques cas de réciproques adaptations*, París, École Française d'Extrême-Orient, 1994, pp. 115-136.
- Matilal, K. Bimal, "Mysticism and Ineffability: Some Issues on Logic and Language", en S. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Londres, Oxford University Press, 1992, pp. 143-157.
- , *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- McGinn, Bernard, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 5 vols., Nueva York, Crossroads, 2003-2009.
- Mookerjee, Satkari, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Calcuta, Bhāratī Mahāvīdyālaya, 1944.
- Muller-Ortega, Paul, "Tarko Yogāṅgam Uttamam: On Subtle Knowledge and The Refinement of Thought in Abhinavagupta's Liberative Tantric Method", en K. Jacobsen (ed.), *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honor of Gerald James Larson*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 181-212.
- , "Luminous Consciousness: Light in the Tantric Mysticism of Abhinavagupta", en M. Kapstein (ed.), *The Presence of Light. Divine Ra-*

- diance and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 45-79.
- , *The Triadic Heart of Shiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, Nueva York, State University of New York Press, 1989.
- Naudou, Jean, *Les bouddhistes kaçmîriens au Moyen Age*, París, PUF, 1968.
- Olivelle, Patrick, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Padoux, André, *Comprendre le tantrisme*, París, Albin Michel, 2010.
- , “Maṇḍalas in Abhinavagupta’s *Tantrāloka*”, en G. Bühnenmann *et al.* (eds.), *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, Leiden, Brill, 2003, pp. 225-238.
- , “What do we mean by Tantrism?”, en K. A. Harper y R. Brown (eds.), *The Roots of Tantra*, Nueva York, State University of New York Press, 2002, pp. 17-24
- , “Transe, possession ou absorption mystique? L’*āveśa* selon quelques textes tantriques cachmiriens”, en J. Assayag y G. Tarabout (eds.), *La possession en Asie du sud*, París, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, pp. 133-147.
- , *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Nueva York, State University of New York Press, 1990.
- , “Tantrism”, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Nueva York, Macmillan, 1987, pp. 273-275.
- (trad.), *La Parātrīśikālaghuvrtti de Abhinavagupta*, París, Institut de Civilisation Indienne-De Boccard, 1975.
- Palma, Daniel de (trad.), *Upaniṣads*, Barcelona, Siruela, 1997.
- Pandey, Kanti Chandra, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1963.
- Pollock, Sheldon (trad.), *Bouquet of Rasa and River of Rasa by Bhanudatta*, Nueva York, New York University Press, 2009.
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Raghavan, Valayamghat, *Studies on Some Concepts of the Alāṅkāra Śāstra*, Madras, The Adyar Library and Research Center, 1941.
- Rambachan, Anantanad, *Accomplishing the Accomplished. The Vedas as Source of Valid Knowledge in Śaṅkara*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991.

- Rastogi, Navjivan, *The Krama Tantricism of Kashmir*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- Ratié, Isabelle, “Le non-être, une preuve de l’existence du soi? La notion de *abhāva* dans la philosophie de la *pratyabhijñā*”, *Journal Asiatique* 298-2 (2010), pp. 421-493.
- Renou, Louis, *Religions of Ancient India*, Londres, The Athlone Press-University of London, 1953.
- , *Terminologie grammaticale du sanskrit*, 2 vols., Paris, É. Champion, 1942.
- , “Sur certains emplois d’a(n)<sup>o</sup> priv. en Sanskrit, et notamment dans le *R̥gveda*”, *Bulletin of the School of Oriental Studies* 10 (1940), pp. 1-18.
- Roques, René, *L’univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.
- Sanderson, Alexis, “The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, en S. Eino (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*, Tokio, Universidad de Tokio, 2009.
- , “The Śaiva Exegesis of Kashmir”, en D. Goodall y A. Padoux (eds.), *Mélanges tantriques à la mémoire d’Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, Pondicherry, Institut Français d’Indologie-École française d’Extrême-Orient, 2007, pp. 231-442 y 551-582.
- , “A Commentary on the Opening Verses of the *Tantrasāra* of Abhinavagupta”, en S. Das y E. Furlinger (eds.), *Samarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*, Delhi, D.K. Printworld, 2005, pp. 89-148.
- , “Vajrayāna: Origin and Function”, en *Buddhism into the Year 2000*, Bangkok-Los Angeles, Dhammakāya Foundation, 1995, pp. 89-102.
- , “Meaning in Tantric Ritual”, en A.-M. Blondeau (ed.), *Essais sur le rituel*, Paris, Peeters, 1995.
- , “The Doctrine of the *Mālinīvijayottaratantra*”, en T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism*, Nueva York, State University of New York Press, 1992.
- , “The Visualization of the Deities of the Trika”, en A. Padoux (ed.), *L’Image Divine, Culte et Méditation dans l’Hindouisme*, Paris, CNRS, 1990, pp. 31-88.
- , “Śaivism and the Tantric Traditions”, en S. Sutherland *et al.* (eds.), *The World’s Religions*, Londres, Routledge, 1988, pp. 660-704.

- , “Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir”, en A. Padoux (ed.), *Mantra et Diagrammes Rituels dans l’Hindouisme*, París, CNRS, 1986, pp. 169-214.
- , “Purity and Power among the Brahmins of Kashmir”, en M. Carrithers y S. Collins (eds.), *The Category of Person*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985.
- Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Schneider, Sandra, “Scripture and Spirituality”, en B. McGinn (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the 12th Century*, Nueva York, Crossroads, 1986, pp. 1-20.
- Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- , “From a History of Mysticism to a Theology of Mysticism”, *Journal of Religion* 73-3 (1993), pp. 390-399.
- , “Comments”, en M. Idel y B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith*, Nueva York, Macmillan, 1989, pp. 167-168.
- Senart, Émile, “La Théorie des guṇas et la *Chāndogya Upaniṣad*”, *Études Asiatiques* 20 (1925), pp. 285-292.
- Sharf, Robert, “Experience”, en M. Taylor (ed.), *Critical Terms in Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 94-116.
- Shulman, David, “Notes on Camatkāra”, en D. Shulman (ed.), *Language, Ritual and Poetics in Ancient India and Iran*, Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2010, pp. 249-276.
- Siderits, Mark, “Nāgārjuna as an Anti-Realist”, *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988), pp. 311-325.
- Silburn, Lilian, (trad.), *Hymnes de Abhinavagupta*, París, De Boccard, 1970.
- (trad.), *Le Vījñānabhairava*, París, De Boccard, 1961.
- (trad.), *Le Paramārthasāra*, París, De Boccard, 1957.
- Skora, Kerry Martin, “Abhinavagupta’s Erotic Mysticism”, *International Journal of Hindu Studies* 11-1 (2007), pp. 63-88.
- Smith, Frederick, *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.
- Snellgrove, David L., “Categories of Buddhist Tantras”, en R. Gnoli y L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicta*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1988, pp. 1353-1388.

- Sprung, M., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1973.
- Staal, Frits, *Ritual and Mantras: Rules without Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- , “Making Sense of the Buddhist Tetralemma”, en H. D. Lewis (ed.), *Philosophy East and West. Essays in Honour of T. M. P. Mahadevan*, Delhi, Blackie & Son, 1976, pp. 122-131.
- , “Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), pp. 52-71.
- Thatamanil, John J., *The Immanent Divine*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- Torella, Raffaele, “Una traduzione francese della *Parātrimśikālaghuvṛtti* di Abhinavagupta”, *Rivista degli Studi Orientali* 54 (1980), pp. 171-200.
- Tripathi, Ravindra K., “The Concept of *Avaktavya* in Jainism”, *Philosophy East and West* 18-3 (1968), pp. 187-193.
- Tucci, Giuseppe, *Teoria e pratica del maṇḍala*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1948.
- Turner, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Urban, Hugh B., “The Extreme Orient: The Construction of ‘Tantrism’ as a Category in the Orientalist Imagination”, *Religion* 29 (1999), pp. 123-146.
- Vasudeva, Somadeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, Pondicherry, École Française d’Extrême-Orient, 2004.
- Wallis, Christopher, “The Descent of Power: Possession, Mysticism, and Initiation in the Śaiva Theology of Abhinavagupta”, *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008), pp. 247-295.
- Wayman, Alex, “The Significance of Mantras, From the Veda Down to Buddhist Tantric Practice”, *Indologica Taurinensia* 3-4 (1975-1976), pp. 483-497.
- Wezler, Albrecht, “Remarks on the *Sarvasarvātmakatavāda*”, en R. Mukhopadhyaya (ed.), *Philosophical Essays, Anantlal Thakur Felicitation Volume*, Calcuta, Sanskrit Pustak Bhandar, 1987, pp. 166-181.
- White, David, *The Kiss of the Yogini*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- , *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

- Wilson, A. Leslie, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, Duke University Press, 1964.
- Winternitz, Maurice, “The *Guhyasamāja Tantra* and the Age of Tantras”, *Indian Historical Quarterly* 9-1 (1933), pp. 1-7.
- Witzel, Michael, “Vedas and Upaniṣads”, en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.
- , “Die Katha-Sikṣa-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Kṛṣṇavalli der Taittirīya-Upaniṣad”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 24 (1980), pp. 21-82.
- Yelle, A. Robert, *Explaining Mantras. Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*, Nueva York-Londres, Routledge, 2003.



## GLOSARIO E ÍNDICE DE TÉRMINOS SÁNSCRITOS

- ābhāsa* (lit. aparición, fenómeno), 226, 230, 242, 262
- abhāva* (lit. no-ser), 102
- advaita* (lit. no dos, sin par, no dualidad), 35-38, 52, 64, 102, 104, 125, 133, 140, 152, 224, 235
- ahaṅkāra* (el yo o ego), 111
- ahiṃsā* (no violencia), 102, 125, 143
- ākāśa* (éter, espacio vacío), 31, 181, 237, 238
- akrama* (lit. sin secuencia, sin jerarquía), 147, 181, 213
- alaṅkāraśāstra* (la teoría literaria sánscrita), 78
- amṛta* (inmortal, néctar de la inmortalidad), 31, 102, 202
- anākhya* (en el Krama, nombre de la diosa Kālī, la Inefable), 145, 147, 153
- anakṣara* (inefable), 117
- ananta* (sin límites, infinito), 45, 112, 208, 239, 254
- anātman* (en el budismo, la negación del *ātman*), 119, 125
- āṇavopāya* (la vía del individuo, la vía inferior), 232
- anekāntavāda* (la doctrina jaina contra el dogmatismo), 104, 123, 125
- anumāna* (inferencia), 104
- anupāya* (lit. sin camino, sin método; desandar), 16, 91, 147, 157, 178, 234-238, 240, 243, 245
- anupraviṣṭa* (reintegración, fusión sucesiva), 203
- anuttama* (supremo), 93, 148
- anuttara* (sin superior), 16, 23-24, 45, 63, 70, 77, 89-93, 95, 134, 139, 144-145, 147-151, 155-166, 171-184, 186-189, 191, 194, 206, 208, 209, 217-226, 228-231, 234-240, 242-243, 245-248, 251-252, 262
- aparātva* (inmanencia), 133
- apauruṣeya* (lit. sin autor, en alusión a la revelación védica), 192
- apekṣa* (relación jerárquica), 179
- argala* (límite), 179
- artha* (bienestar material), 62, 136
- āśrama* (fase o etapa de la vida), 131

- āstika* (ortodoxo), 66
- ātman* (ser interior, el sí mismo, alma), 32, 35, 60, 62, 73, 107-110, 112, 118, 120, 125, 137, 199, 211, 229, 236-237, 239, 243-244, 253
- avaktavya* (inefable), 123, 127, 128
- bandha* (esclavitud), 178
- bandhu* (correspondencia, analogía), 60
- bhāva* (en la escuela Mīmāṃsā, existencia superior), 62
- bhāvanā* (contemplación imaginativa), 133, 247
- bīja* (lit. semilla; en el Tantra, mantras monosilábicos), 50, 195, 202, 283
- brahmaloka* (en la escatología védica, el mundo de *brahman*), 32
- brahman* (ser supremo, el absoluto), 29, 32, 35, 60, 72, 106-110, 120, 125, 143, 192, 195, 197, 199, 200-204, 207, 261
- camatkāra* (asombro), 240, 243
- catuskoṭi* (tetralemma), 120, 121
- catuspādātman* (la doctrina de los estados del *ātman*), 29, 137, 211
- catuspadī vāk* (la doctrina de los niveles del habla), 137
- devatvam* (divinidad, deidad), 21, 76, 77
- devī* (diosa), 30, 76, 77
- dharma* (atributo, cualidad; verdad, esencia), 30, 62, 120, 129, 136, 149
- dhvani* (en la tradición poética, sugestión, evocación), 80
- dravya* (sustancia), 123
- dvaita* (dualidad), 36, 37, 132
- ekatva* (unidad), 34, 37, 234
- ekavīrā* (en el Trika, nombre de la diosa Parā, la heroína solitaria), 139
- guṇa* (atributo, cualidad), 30, 124, 134
- hrdaya* (corazón), 72, 243
- icchā* (voluntad), 197
- idantā* (coseidad, condición de objeto), 197, 200
- jñāna* (conocimiento), 197
- kaivalya* (aislamiento, soledad), 111, 113-114
- kalā* (fase, estación), 195, 219-222
- kāma* (placer, deseo), 136
- khecarin* (lit. aquel que viaja por el espacio; el yogui consumado), 238
- Krama (tradición tántrica originaria de Cachemira), 131, 134, 139, 141, 144-147, 151, 153, 155-156, 165, 173-174, 177, 201
- kriyā* (acción), 62, 162, 197
- kṣobhana* (perturbación), 203

- lakṣaṇa* (atributo, cualidad), 30  
*loka* (mundo, plano de realidad), 136, 238
- mahāvākya* (en las Upaniṣads, gran sentencia), 284
- Mahāyāna (división del budismo), 103, 117-118, 161, 162
- maṇḍala* (diagrama místico), 33, 50, 53, 72, 80, 135, 164, 206, 208-209, 216-218, 263
- māyā* (ilusión), 108, 121, 195
- Mīmāṃsā (sistema ortodoxo basado en la exégesis del corpus védico), 22, 51
- mukti* (libertad, liberación), 136, 178, 229-230, 249, 253, 258
- neti neti* (en las Upaniṣads, “ni esto ni aquello”), 23, 250
- nirukti* (técnica hermenéutica centrada en el análisis semántico de las palabras), 71-73, 76, 177-178
- niruttara* (sin superior), 145, 154-156, 159, 160, 162-163, 165-166, 177
- nirvacana* (técnica hermenéutica centrada en el análisis semántico de las palabras), 71, 74-75, 77-78, 177, 178
- Nyāya (escuela lógica), 22, 51
- paramārthasat* (existencia verdadera, realidad suprema), 118
- paratā* (supremacía, eminencia, trascendencia), 31, 35, 80
- paratva* (trascendencia), 133
- pariṇāma* (transformación), 208
- pariṇāmavāda* (doctrina de la transformación), 35
- paryaya* (accidente, atributo), 124
- paryudāsa* (exclusión), 102
- prakṛti* (en el sistema Sāṅkhya, la materia), 111, 113, 115
- prasajyapraṭiśedha* (prohibición), 102
- prasaṅga* (en lógica, reducción al absurdo), 121
- pratibhā* (imaginación), 240, 242, 243
- pratiṣṭhā* (ritual de instalación de un ídolo), 209
- pratītyasamutpāda* (en el budismo, existencia codependiente), 119
- Pratyabhijñā (la escuela del “reconocimiento”), 93, 230
- pūjā* (adoración icónica), 211
- pūrṇatā* (plenitud, completitud, inmanencia), 31, 35, 52, 80, 140
- puruṣa* (en el sistema Sāṅkhya, el espíritu), 111, 113-115, 261
- puruṣārtha* (meta humana), 136
- rasa* (lit. sabor; experiencia estética), 79-80
- sahaja* (connatural, 154, 245, 249connensurable),
- sahasā* (súbito, repentino), 146, 233
- śakti* (energía, poder), 147, 174, 176, 184, 197
- śaktiman* (lit. aquel que posee *śakti*, en alusión al dios Śiva), 175, 197

- sama* (homogéneo, estable), 239  
*samanvaya* (reconciliación, avenencia), 35  
*samatā* (homogeneidad), 238  
*samāveśa* (posesión; absorción), 50, 231-232  
*śāmbhavopāya* (lit. la vía de Śambhu, la vía suprema), 232, 234-235  
*saṃhāra* (proceso de absorción o recogimiento), 145, 154, 174  
*samputīkāra* (técnica por la cual un mantra es rodeado por otros), 205, 215  
*saṃsāra* (el ciclo de nacimiento y muerte, existencia mundana), 31, 111, 114, 122, 129, 136, 161, 239, 249, 256, 258  
*saṃvṛtīsat* (existencia convencional), 118  
 Sāṅkhya (antiguo sistema dualista), 103, 106, 110-113, 115-116, 121, 124, 134, 197, 261  
*sannyāsa* (renunciación), 136  
*sarvajñātva* (omnisciencia), 128  
*sarvatā* (totalidad), 31, 35, 52, 80, 234  
*śāsvatavāda* (esencialismo), 118  
*sat* (esencia, ser), 45, 62, 124, 126, 128, 197, 200, 226, 262  
*sattā* (esencia, ser en sí mismo), 45, 202, 223, 261  
*satyadvaya* (doctrina de las dos verdades, una convencional y una superior), 118  
*siddhi* (poder sobrenatural), 50  
*smṛti* (lit. memoria, tradición), 192  
 Spanda (la escuela de la “vibración”), 158, 160  
*śreyas* (el bien supremo), 129  
*śṛṣṭi* (creación, emanación), 154, 174, 194, 206, 210-212  
*śruti* (lit. audición, revelación), 66  
*sthayībhāva* (emoción inherente, sentimiento básico), 79  
*sūkṣma* (sutil, refinado), 69, 239, 251  
*śūnya* (vacío), 120  
*śūnyatā* (vacuidad), 119, 121, 238, 261  
*sūtra* (formulario, aforismo), 35, 69-70, 73  
*svastha* (lit. permanecer en uno mismo), 248  
*svātantrya* (libertad irrestricta), 197  
 Tantra (amplio grupo de cultos y doctrinas heterodoxas), 18, 34, 49, 51, 54-58, 70-71, 140, 148, 163, 173, 186-187, 191, 232, 258, 260, 265  
*tāntrika* (iniciado en un culto tántrico), 22, 56, 58, 64, 80  
*tarka* (razón, intelecto), 69, 121  
*tattva* (plano de realidad, categoría), 73, 78, 113, 143, 179-80, 213  
 Trika (tradición tántrica originaria de Cachemira y centrada en el culto a tres principios divinos), 53, 57, 59, 131, 134, 138-140, 146, 155-156, 165, 171, 173, 175-176, 184, 213, 215, 231  
*trivarga* (grupo de tres, terna), 136  
*turīya* (el cuarto y más elevado)

- estado de conciencia), 29-30, 135, 137-138, 211, 218
- turyāṭīta* (lit. más allá del cuarto, estado de conciencia trascendente), 179
- ucchedavāda* (nihilismo), 118
- upadhi* (trampa, artilugio), 252
- upāya* (camino, método, vía), 231-234, 244, 250
- upeya* (meta), 231-232
- uttama* (supremo, lo mejor), 92-93, 149, 161, 182, 224, 252
- uttarottaratva* (principio de jerarquización), 179, 180-181
- vāc* (palabra trascendente, revelación; la diosa del habla), 191, 196, 202
- vāda* (debate, discurso filosófico), 104
- vaiṣaṃya* (turbulencia), 238-239
- Vaiśeṣika (escuela atomista), 67, 104
- Vajrayāna (nombre genérico para el budismo tántrico), 161
- Vedānta (sistema ortodoxo basado en la exégesis de las Upaniṣads), 18, 29-30, 34-36, 66, 104, 108, 110, 118, 121, 125-126, 197, 199, 201, 203, 247
- vedya* (lit. cognoscible, inteligible, objeto de conocimiento), 200
- vedyatā* (lit. inteligibilidad), 197, 200, 202, 223
- vidyāmana* (en la escuela Mīmāṃsā, existencia ordinaria), 62
- vikalpa* (representación discursiva y conceptual), 119, 183, 202
- visarga* (emanación; aspiración al final de un sonido vocálico), 18, 195, 197, 206, 219
- viśrānti* (reposo), 196
- viśvatā* (lit. universalidad), 200, 202
- vitaṇḍā* (en lógica, discurso negativo), 104, 105
- vyākāraṇa* (gramática), 51
- vyāpti* (inclusión, ubicuidad), 31, 138, 154, 196, 203, 211
- vyoman* (el firmamento en tanto símbolo de infinitud), 237
- yoni* (vulva, útero), 194, 202



## ÍNDICE DE OBRAS Y AUTORES SÁNSCRITOS

- Abhidhānacintāmaṇināmamālā*,  
150, 268  
*Abhidhānaratnamālā*, 268  
*Abhinavabhāratī*, 244, 267  
*Abhinavagupta*, 16, 21, 22, 23-24,  
30, 36, 39, 42-43, 45, 47, 49, 50,  
52, 53, 56-59, 63-64, 68-71,  
73-81, 83-84, 87-91, 93-96,  
105-106, 131, 133, 138-140,  
145-148, 150-151, 155-160,  
163, 165-166, 169, 171-189,  
193-218, 220-253, 258-265,  
267-269, 271, 273, 275, 276-280  
*Amarasiṃha*, 150, 155, 268  
*Ānandavardhana*, 58, 80, 242,  
267-268  
*Anuttarāṣṭikā*, 245  
*Āryadeva*, 119  
*Arthaśāstra*, 33, 136, 269  
*Arthaviniścayasūtra*, 149, 268  
*Aṣṭasahasrikā-Prajñāparamitā*,  
149, 268  
*Atharvaveda*, 134  
*Bādarāyaṇa*, 35  
*Bhagavadgītā*, 23, 201, 268  
*Bharata*, 267, 268  
*Bhagaśikhātantra*, 156-157, 166  
*Bhartṛhari*, 68, 137, 196, 242, 268  
*Bodhicaryāvatāra*, 148, 270  
*Brahmasūtra*, 35  
*Brahmasūtrabhāṣya*, 29, 270  
*Brhadāraṇyakopaniṣad*, 23, 31, 32,  
99, 106, 107, 108, 111, 135, 137  
*Brhatkathāślokaṅgraha*, 149, 268  
*Budhasvāmin*, 149  
*Cakrasaṃvaratantra*, 163  
*Candrakīrti*, 119  
*Chāndogyopaniṣad*, 29, 31-32,  
108-109, 116, 134-135, 137,  
141, 149, 193  
*Devyāyāmalatantra*, 139  
*Dharmasūtra*, 136, 268  
*Dhvanyāloka*, 58, 80, 243, 268  
*Dhyānaśloka*, 81, 269  
*Guhyasamājatantra*, 163-164, 268  
*Halāyudha*, 150, 155, 268  
*Hemacandra*, 122, 148, 150, 155, 268  
*Hevajatantra*, 163, 249, 268  
*Īśvarapratyabhijñākarikā*, 158,  
159, 270

- Īśvarkṛṣṇa, 289  
 Jaimini, 61-62, 272  
 Jayaratha, 146-147, 153, 157, 169,  
 195, 232-234, 267, 273  
 Kalhaṇa, 163, 269  
*Kāṭīkukulakramasadbhāva*, 141, 151,  
 269  
*Kāṭīkulapañcaśatikā*, 143, 151,  
 152, 153, 269  
*Kāmasūtra*, 136, 268  
*Kaṭhopeniṣad*, 32, 107, 120  
*Kauṣṭikyaupaniṣad*, 33  
 Kauṭilya, 33, 269  
*Kāvyamīmāṃsā*, 243, 269  
 Kṣemarāja, 131, 138, 159, 238, 270  
*Kulārṇavatāntra*, 193, 269  
 Kuntaka, 242, 269  
*Laghukālacakratantra*, 163, 269  
*Locana*, 80, 243, 267, 268  
 Madhurāja, 81, 269  
*Mahābhārata*, 103, 112, 129, 131,  
 132, 149, 211, 269  
*Maitryupaniṣad*, 137  
*Mālinīvijayatantra*, 139, 173, 195,  
 197, 202, 231, 232, 233, 269  
*Mālinīvijayavārttika*, 173, 267, 269  
*Mānavadharmasāstra*, 136, 269  
*Māṇḍūkyaopaniṣad*, 107, 137  
 Medinīkara, 150, 155, 269  
*Medinīkośa*, 148, 269  
*Mūlamadhyamakārikā*, 118, 119,  
 120, 122, 269, 274  
*Muṇḍakopaniṣad*, 32  
*Nāgārjuna*, 117-121, 125, 260-261,  
 269, 274-275, 279  
*Nāṭyaśāstra*, 58, 79, 244  
*Nirukta*, 72, 74-76, 271, 272  
*Nirvāṇaśaṭkam*, 247  
*Nyāyasūtra*, 104, 123, 269  
 Pāṇini, 181  
*Paramārthasāra*, 83, 172, 201, 238,  
 267, 279  
*Parātrīśikālaghuvṛtti*, 30, 83, 187,  
 199, 201, 205, 210, 217, 219,  
 220, 225, 267, 277  
*Parātrīśikātantra*, 68, 70-71, 76,  
 155-156, 159, 171-174, 184,  
 186, 194-195, 209, 211, 218,  
 238  
*Parātrīśikāvivaraṇa*, 69-70, 72,  
 74-77, 159, 172, 175, 178,  
 181-182, 185, 195, 197, 209,  
 213, 230, 239, 243, 247, 251  
 Patañjali, 102  
*Pramāṇamīmāṃsā*, 122, 268  
*Praśnopaniṣad*, 32  
 Rājānaka Rāma, 155, 159, 160, 238  
 Rājasekhara, 269  
*Rājataranṅinī*, 163, 269  
 Rāmapāla, 157  
*Rgveda*, 101, 135, 205, 212, 269,  
 278  
*Śabdakalpadruma*, 150, 155, 270  
*Sāhityadarpaṇa*, 244, 270  
 Śāṅkara, 29, 68, 83, 121, 227, 247,  
 270, 271  
 Śāntideva, 119, 148, 160, 270

- Śāradātilakatantra*, 193, 270  
*Śatapathabrāhmaṇa*, 99  
*Sekanirdeśapañjikā*, 157  
*Siddhayogeśvarīmatatantra*, 156, 215, 270  
*Śivadr̥ṣṭi*, 158  
*Śivastotrāvalī*, 159, 270  
*Śivasūtra*, 138  
*Spandakārikā*, 155, 158-160, 238, 270, 273  
*Sūtrakṛtāṅga*, 103  
*Svacchandatantra*, 238, 270  
*Śvetāśvataropaniṣad*, 106, 107, 120  
*Svopajñabhāṣya*, 127  
  
*Tāittirīyabrāhmaṇa*, 120, 270  
*Tantrāloka*, 71, 73-74, 80, 139, 146-147, 153, 157-158, 169, 172-173, 195, 232-233, 235-236, 239, 247, 267, 273-274, 277  
*Tantrasadbhāva*, 139, 154-156, 270  
*Tantrasāra*, 74, 173, 232, 247, 267-268, 278  
  
*Tattvārthasūtra*, 123-125, 127-128, 270  
  
*Umāsvāti*, 12, 122-123, 126-128, 260, 270  
*Utpaladeva*, 155, 159-160, 172, 238, 270  
  
*Vakroktijīvita*, 243, 269  
*Vākyapadīya*, 137, 242, 268  
*Vātūlanāthasūtra*, 155  
*Viḡrahavyāvartanī*, 119  
*Vijñānabhairavatantra*, 73, 131-133, 155, 172, 181, 237, 270  
  
*Vikramacarita*, 72, 270  
*Viśvanātha*, 244, 270  
*Vyākhyāprajñapti*, 103  
  
*Yāska*, 72, 74-76, 271, 272  
*Yogarāja*, 160, 201, 238, 267  
*Yogasūtra*, 23  
*Yogavāsīṣṭha*, 30

॥ शुभमस्तु ॥

## CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Todo sistema cerrado está condenado a perecer. El principio vale por igual para el mundo físico y la vida social. Este libro identifica el mismo principio en relación con el discurso especulativo de India antigua, su horizonte de reflexión: una deidad que se niega al dinamismo y se empeña en subsistir con base únicamente en la nobleza de su abolengo, es presa fácil de la finitud lingüística y conceptual. Tal fue la sospecha de varios pensadores sánscritos de las más diversas procedencias intelectuales y filiaciones religiosas. Convencidos de que el dilema en parte tenía que ver con la tentativa de eliminar cualquier equívoco y fijar proposicionalmente una esencia divina, algunos de esos pensadores comenzaron a experimentar con un discurso más dinámico, abierto a la paradoja. Así, pronto reconocieron en la negación un poderoso recurso; más aún, la convirtieron en toda una estrategia discursiva con una función casi performativa. Esta forma extrema de negación es el *arte de desdecir*. Para comprender mejor dicho arte, el libro se detiene en un caso ejemplar: Abhinavagupta (siglos X-XI), el gran exegeta de la tradición tántrica. En todo caso, sin embargo, el caso Abhinavagupta es ejemplar porque, por encima de todas sus peculiaridades, pone de manifiesto la riqueza y la sofisticación que alcanzó el discurso apofático en India antigua.

