

ŚIVAISMO TÁNTRICO NO DUAL
EI SISTEMA TRIKA Y LAS VÍAS DE LIBERACIÓN

NON-DUAL TANTRIC ŚAIVISM
THE TRIKA SYSTEM AND THE WAYS OF
LIBERATION

Raquel FERRÁNDEZ-FORMOSO*

UNED

RESUMEN: Partiendo de la distinción entre śivaísmo pre-tántrico y śivaísmo tántrico proponemos una introducción al śivaísmo no dualista de Cachemira, especialmente de las escuelas que componen el sistema Trika y de una de sus principales figuras, tanto místicas como intelectuales: Abhinavagupta (ss. X-XI d.n.e.). Conocida como el «darśana de la reconciliación», la filosofía tántrica de Cachemira se caracteriza por conjugar liberación (*mokṣa*) y placer (*bhoga*) en una actitud vital y filosófica diferente y, en ocasiones, incluso opuesta al resto de darśanas propias del conservadurismo brahmánico. Finalmente, describiremos las tres vías de liberación principales y la no-vía siguiendo el célebre tratado de Abhinavagupta, el *Tantrāloka*.

PALABRAS CLAVE: Śivaísmo, Śiva, Śakti, tantra, conciencia, liberación.

* Departamento de Filosofía. E-mail: ferrandez.kali@gmail.com

ABSTRACT: Starting with the distinction between pre-tantric and tantric śaivism we propose in this paper an introduction to non-dual Kashmir śaivism, especially with regard to the schools included in the so-called Trika system and also in relation to its great erudite and mystic master: Abhinavagupta (10-11th century CE). Known as the «darśana of reconciliation», the tantric philosophy of Kashmir is characterised by its combination of liberation (*mokṣa*) and enjoyment (*bhoga*). For this reason, it implies in many points largely different philosophical attitudes from conservative orthodox Brahmanic philosophy. Sometimes, they even seem to be opposed to one another. Finally we will describe the three principal ways of liberation and also the non-way according to Abhinavagupta's celebrated work: *Tantrāloka*.

KEYWORDS: Śaivism, Śiva, Śakti, tantra, consciousness, liberation.

1. Introducción

No conocemos demasiado respecto a la evolución de un śaivismo, concebido como religión popular que tiene su fuente especialmente en la literatura puránica y que se centra en la adoración del dios Śiva como protector y *maha-yogin*, a un śaivismo expresado ya bajo una teología y unas prácticas específicas, diferenciado del śaivismo brahmánico y, a veces, en ruptura con éste, que se ha dado en denominar śaivismo tántrico. En ciertas *Upaniṣads* védicas tempranas, como la *Śvetāśvatara*¹, se brinda un protagonismo a Rudra –la forma védica de Śiva, el posterior dios hindú– pero su apelación permanece todavía abstracta, tal y como es propio del pensamiento especulativo de las *Upaniṣads*. Éstas serían, en todo caso, el punto de referencia del que partirían las epopeyas hindúes para desarrollar un śaivismo popular de corte pre-tántrico. Pero en este breve párrafo hemos esbozado ya la cuerda que une un proceso de evolución histórica llevada a cabo durante varios siglos y que conduciría del Rudra upaniśádico al dios Śiva bajo la forma de Bhairava (el terrible) propio del śaivismo tántrico no-dualista de Cachemira o bajo la forma de Sadaśiva (benevolente) propio del śaivismo tántrico dualista del sur de la India. Los detalles o las precisiones de

¹ Cfr. Śv. Up. 2.3; 2.5; 2.11.

tipo histórico, en el dominio de la filosofía india, forman parte del reino, cada vez más desbordante, de las hipótesis.

Existen demasiadas lagunas y demasiado amplias en la secuencia que nos conduce desde el Proto-Śiva de Mohenjo Daro, pasando por el Rudra védico, el Śatarudrīya del *Yajurveda*, el Rudra-Śiva de la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, el *aṣṭamūrti* y el *pañcavaktra* del Śiva puránico, y las nociones de las sectas tempranas como los *Pāśupatas*, hasta las teologías cada vez más complejas de Śiva expresadas en las diferentes revelaciones agámicas que van a dar lugar, en una de las vertientes de este proceso, al concepto de Śiva tal y como ha sido enseñado por Abhinavagupta² (Muller-Ortega, 1989: 26).

No es posible, pues, trazar un recorrido histórico preciso de la evolución del śivaísmo. Tampoco es el objetivo de este escrito emprender un tal recorrido; con todo, es importante poner de manifiesto la dificultad del mismo. En el contexto de este trabajo nos situaremos ya en el śivaísmo tántrico desarrollado por Abhinavagupta, eminente filósofo y místico tántrico, nacido en Cachemira en el siglo X d.C., momento del apogeo de la religión śivaíta no-dualista, de la cual va a ser su máximo exponente, ofreciéndonos comentarios de sus diferentes escuelas, así como de la coherencia espiritual y filosófica que las une en una misma doctrina religiosa. Tal y como nos dice el sanscritista y filósofo David Dubois (2015: 14): «Podemos afirmar que el śivaísmo, es, junto al buddhismo, la principal religión de la civilización de la India medieval, tal y como ésta se desarrolla del siglo VI al XII, desde Afganistán hasta Vietnam, pasando por Indonesia»³. Esta religión protagonista de la India medieval corresponde al śivaísmo tántrico, en su doble vertiente dualista y no-dualista. El śivaísmo dualista, llamado Śaivasiddhānta, es característico del sur de la India, está más próximo al brahmanismo ortodoxo en cuanto a prácticas, ritos y reglas de vida se refiere y entre su tradición textual encontramos tanto textos en lengua sánscrita como textos en lengua tamil. Comúnmente se lo conoce también como śivaísmo *agámico*, en referencia al nombre de sus tratados denominados «Āgama» («tradición»). En contrapartida,

² Todas las citas de Muller-Ortega incluidas en este trabajo son traducciones propias del inglés.

³ Todas las citas de David Dubois incluidas en este trabajo son traducciones propias del francés.

la tradición textual del śivaísmo no-dualista propio del noroeste de la India (especialmente de Cachemira) se conocerá con el nombre de «Tantra», tratados destinados a la enseñanza de Bhairava (forma terrible de Śiva). Como apunta el indólogo francés especialista en tantra, André Padoux, en este segundo grupo, no-dualista, se despliega el Trika con sus diferentes escuelas y derivados, y en el corazón del mismo se sitúa la figura de Abhinavagupta. No obstante, este śivaísmo no-dualista se apoya sobre la base escritural del Śaivasiddhānta o śivaísmo dualista:

Sus tratados [los del Śaivasiddhānta] son, de hecho, textos de referencia del ritual y de numerosas prácticas o técnicas tradicionales śivaitas. Constituyen, incluso para los tantras de Bhairava, la enseñanza común, el *sāmānyasāstra*, sobre la base del cual (completándolos o en parte rechazándolos) estos tantras construyen su propio edificio doctrinal y ritual⁴ (Silburn y Padoux, 2000: 14).

Así, el propio Abhinavagupta citará los Āgama-śāstras en numerosas ocasiones, lo cual puede darnos una idea de hasta qué punto el śivaísmo tántrico a nivel global –y no solo en lo que respecta a su vertiente no dualista– constituye un movimiento religioso solidario e interrelacionado. No obstante, sirva también este esbozo para tener en cuenta que en este trabajo nos centraremos en la vertiente no dualista del śivaísmo y dejaremos de lado su rama dualista (o «exotérica») cuyos textos son estudiados y completados –o modificados– por los que defienden un śivaísmo no dual. Pero, además, no basta aquí con dejar constancia del carácter no exhaustivo de este escrito, tal y como se hace comúnmente en filosofía cuando el investigador tiene que dar cuenta de un tema muy amplio en pocas páginas. Los aspectos del śivaísmo no dualista que no vamos a tratar son tan capitales como los que trataremos, pero los primeros son más numerosos. Es necesario precisar, lo más claramente posible, ciertos ejes nucleares de esta compleja filosofía que vamos a omitir en este estudio. Por ejemplo, la teoría metafísica de los 36 *tattvas* o «esencias» (reformulación tántrica de los 24 *tattvas* del *sāṃkhya darśana*), la teoría del conocimiento (compuesta por la tríada: *prameya* –objeto de

⁴ Todas las citas de Lilian Silburn y André Padoux (2000) incluidas en este trabajo son traducciones propias del francés.

conocimiento—, *pramāṇa* —conocimiento del objeto— y *pramatrī* —sujeto de conocimiento), el énfasis puesto en los mantras (los mantras tántricos se distinguen de los mantras védicos⁵), o la exploración de la potencia de la *kuṇḍalinī*, cuyo ascenso o repliegue, vitalidad u ocultación, supone un punto de inflexión en el progreso del *tāntrika bhairava* en su experiencia mística de identificación con *Śiva*. Tampoco trataremos aquí las cinco familias de *Siddhas*, ni profundizaremos en una práctica propia de ciertas escuelas tántricas no dualistas, sobrevalorada y malinterpretada desde Occidente, relacionada con una de las cinco transgresiones, a saber, la unión sexual o *maithuna*.

Cada uno de estos puntos esenciales merecería ser tratado por sí solo, individualmente, a modo de capítulos de una obra más general. Aquí, sin embargo, esbozaremos una introducción más general de la obra y la figura de Abhinavagupta, y resaltaremos la novedad que supone la propuesta no-dualista del śvaísmo en comparación a otras corrientes hinduistas monistas, pero, sobre todo, profundizaremos en las tres vías (*upāya*) de liberación que Abhinavagupta formula en su célebre tratado *Tāntrāloka* (en adelante: TĀ). Estas tres vías son compartidas por las escuelas tántricas que forman el Trika, sistema que bosquejaremos también. Iniciaremos un acercamiento fenomenológico a la experiencia de la salvación propuesta por el śvaísmo bhairava, concretamente en el seno de las escuelas del Trika, por ser una soteriología que, si bien continúa la línea de las soteriologías arraigadas en el hinduismo (y especialmente de los seis darśanas), al ampliarlas las interrumpe, las cuestiona e incluso las contradice. En todo caso y debido a su carácter introductorio, el siguiente trabajo debe ser considerado a modo de una anotación ordenada sobre ciertos aspectos importantes del śvaísmo tántrico, que solo podrán adquirir relevancia en el contexto de un trabajo más amplio al que complementarían o encabezarían.

⁵ Para profundizar sobre esta distinción, cfr. Silburn, L. y Padoux, A. (2000). *Abhinavagupta. La lumière sur les tantras*. París: Édition Diffusion de Boccard, p. 13.

2. Darśana śivaíta: la no dualidad

En el inicio de su obra culmen, el yogui y filósofo Aurobindo Ghose (1872-1950) nos sitúa sobre un problema central que divide en dos el curso del pensamiento humano, e incluso la deriva que han tomado las distintas culturas en el escenario mundial. Este problema ha sido muchas veces planteado en diferentes contextos y bajo distintas rúbricas: idealismo-empirismo, espíritu-materia, Dios-mundo, conciencia-naturaleza, etc. Aparentemente opuestas, estas categorías nos golpean la mente de sentidos contrarios, razón por la que «el pensamiento acaba por negar a Dios como ilusión de la imaginación o a la Naturaleza como ilusión de los sentidos» (Aurobindo, 2007: 18). Se produce así o bien un rechazo del mundo (ascetismo), donde todo lo material se reduce al espíritu (idealismo), o bien un rechazo de la idea de Dios, donde todo lo espiritual se reduce a la materia (materialismo).

En Europa y en India, respectivamente, la negación materialista y el rechazo ascético han pretendido afirmarse como la verdad única y dominar la concepción de la Vida. En India, si el resultado ha sido la abundancia de los tesoros del Espíritu —o de algunos de ellos—, también ha supuesto una gran bancarrota para la Vida; en cuanto a Europa, la acumulación de riquezas y el dominio triunfante de los poderes y posesiones de este mundo han derivado igualmente en una bancarrota de las cosas del Espíritu (Aurobindo, 2007: 20-21).

Como dijimos, esta dicotomía mundo-espíritu, que parece volver ambas categorías irreconciliables en la práctica, obligándonos a elegir una para negar la otra —o, al menos, para dejarla en suspenso—, ha tenido su lugar de debate en el seno de cada cultura y cada época. La filosofía india, notoriamente, ha optado por la negación del mundo, salvo contadas excepciones, para fijar su meta en la liberación de las cadenas (de la existencia, de la vida, de este mundo). Este dilema puede ser reformulado bajo la contradicción humana de un doble movimiento interno: o bien perseguir el máximo placer posible (asumiendo también padecer el mayor sufrimiento posible) o bien buscar sufrir lo menos posible (asumiendo

que esto implica reducir nuestro goce y disfrute). La proporción es lógica, y los dos caminos son lúcidamente expresados por Nietzsche en *La gaya ciencia*:

Hoy todavía cabe elegir: o bien la menor molestia posible, es decir, la ausencia del dolor [...] o bien las mayores molestias posibles, como precio del aumento de una multitud de deleites y placeres refinados y rara vez catados hasta ahora. Si os decidís por lo primero, si queréis disminuir los padecimientos de los hombres, sabedlo bien, tendréis que disminuir también su capacidad para el deleite (Nietzsche, 1979, § 12, 28).

El sufrimiento (*duḥkha*⁶) es una noción nuclear, presente como eje regulador, de todas las distintas filosofías de la India. El carácter soteriológico de las mismas se orienta a la salvación del ciclo de renacimientos (*samsāra*), pero esta orientación tiene su base en el sufrimiento. La existencia, la condición de seres encarnados e insatisfechos, nos vuelve seres sufrientes pese a que nuestra naturaleza profunda sea muy distinta. Cada método filosófico variará sus propuestas, sus matices, sus causas (sufrimos debido a la ignorancia, al deseo, etc; que se localiza en *manas* [mente], o que se origina al nivel de *buddhi* [conciencia intencional, intelecto], etc.) pero este esquema del sufrimiento cósmico es el motor que impulsa el nacimiento de cada nueva propuesta filosófica. En este escenario, y retomando las dos opciones mencionadas por Nietzsche, no sería demasiado temerario aventurar que la conciencia india se ha decantado por la primera: buscar el mínimo sufrimiento posible, tratar de erradicarlo si cabe, prepararse para suprimirlo y con él, nuestra propia existencia. María Zambrano, en su ensayo sobre Europa, abre una distancia entre la sociedad occidental a la que concibe como una sociedad en constante «renacimiento» y las civilizaciones que participan de la sabiduría oriental, enfocadas en el movimiento contrario, a saber, el «desnacimiento»⁷.

⁶ El término sánscrito «duḥkha» suele traducirse también por «insatisfacción», especialmente en la literatura budhista. Se opone al término «sukha», «felicidad», «alegría».

⁷ Para profundizar en esta división, cfr. Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Barcelona: Trotta.

Louis Dumont ha definido perfectamente el hinduismo (en su totalidad) como la religión de la renuncia. Al lado de las estructuras religiosas propias del hombre social, ha instaurado la *sanmyasa*, o ideal del renunciante, que se propone como objeto la vida fuera del mundo, dedicada a la búsqueda de la liberación (Renou, 1991: 143-144.)

Con todo, no hay razón para calificar a la filosofía india de «pesimista» sirviéndonos de este puesto central que en ella ocupa el sufrimiento. La renuncia que la filosofía india propone pasa por una reeducación de nuestras costumbres, incluso de nuestra forma de entender y experimentar este sufrimiento y a través de prácticas destinadas al autoconocimiento nos conduce a estados de placer muchas veces inimaginables si los tratásemos exclusivamente desde una perspectiva teórica. Pero, en todo caso, el placer (*bhoga*) no alcanza ni de lejos, en el cuerpo de estas filosofías, el protagonismo que ostenta el sufrimiento. La palabra sánscrita «*bhoga*» no sólo hace referencia al placer, sino también a la experiencia y al deseo de experiencia. En los *Yogasūtra* (en adelante: YS), Patañjali define la experiencia (*bhoga*) como la identificación (*pratyayāviśesa*) de la mente con la conciencia (*sattvapuruṣayoḥ*), a pesar de que ambas sean completamente diferentes (*atyantāsankīrnayoḥ*; YS 3.35)⁸. Enraizado en la metafísica dualista del *sāṃkhya darśana*, el yoga clásico concibe la liberación como un aislamiento (*kaivalya*) por parte de la conciencia (*puruṣa*) de todo aquello externo a ella (*prakṛti*). Este ejercicio de diferenciación entre lo consciente y lo inconsciente, entre el Yo y el No-yo, es especialmente importante en lo que respecta al órgano cognitivo (*antaḥkaraṇa*) y a los fenómenos mentales (*vṛttis*), pues, en ausencia de discernimiento, a menudo se les atribuye erróneamente el carácter de lo consciente. El dualismo propio de las vertientes clásicas del *sāṃkhya* y del yoga, conduce a una radical incompatibilidad entre liberación y experiencia, entre *bhoga* y *mokṣa*, ahí donde la liberación culmina con la disolución de toda experiencia (en un proceso de aislamiento absoluto o mismidad, *kaivalya*) y donde la experiencia remite a un estado de confusión y de atadura. En último término, la experiencia (*bhoga*) debe ser redirigida hacia la conciencia, debe ser puesta al servicio de la liberación (*mokṣa*). También en el seno del *śivaísmo dualista*, un célebre maestro como Sadyojyoti⁹ (siglo VIII d.C.) definirá *mokṣa* como lo contrario (*viśleṣa*) de *bhoga*, al

⁸ Para el texto sánscrito de los *Yogasūtra*, empleo la edición de Pujol, O. (2016). *Yogasūtra* de Patañjali, Barcelona: Kairós.

⁹ En la tradición del *śivaísmo dualista* o *Śaivasiddhānta* se reconocen dieciocho maestros célebres. Entre ellos, Sadyojyoti, natural del norte de India, ocupa el segundo puesto. La lista

inicio de su obra *Bhogakārikā* («estrofas sobre la experiencia»). En contraste con esto, el śvaísmo bhairava presenta una filosofía que hace posible la reconciliación entre *bhoga* y *mokṣa*, tal y como explica Muller-Ortega (1989: 29): «Ciertamente, es gracias a esta búsqueda del Yoga tántrico que el hinduismo puede ser capaz de llegar a una reconciliación de dos metas comúnmente opuestas: el gozo (*bhoga*) y la liberación (*mokṣa*)». Se produce así una elevación de la experiencia del mundo y de «lo mundano» a categoría espiritual, como fuente de experiencia sagrada, una transvaloración que forma parte del inclusivismo que caracteriza al no dualismo śvaíta de Cachemira. En el *Tāntrāloka*, Abhinavagupta nos dice que «Śiva tiene una multitud de Śaktis o energías» (*bahuśaktitvamasyoktaṃ śivaysa; TĀ 1.77*), pero todas ellas se engloban en una sola, *svātantrya śakti*, que representa su libertad (*bahu śaktitvamapyasya tad [svātantrya] śaktyaivāvīyuktata; TĀ 1.67*). Śiva usa esta libertad para escindirle a sí mismo, y él mismo pasa a ser sujeto y objeto, experimentador y experimentado. En la reconciliación que el śvaísmo trika nos propone, el practicante debe despertar al libre juego entre Śiva y Śakti, entre la suprema conciencia y su propia energía, un juego que se reproduce constantemente en el seno mismo de la experiencia¹⁰. Tal y como se nos dice en uno de los textos fundacionales del śvaísmo trika, las *Spandakārikā* (en adelante: SpK) o «estrofas sobre la vibración», –texto del que hablaremos más adelante–, para el monismo trika es crucial discernir que no existe ningún estado que no sea Śiva, ya sea en forma de palabra (*śabda*), de objeto (*artha*) o de pensamiento (*cintā*) (*tasmācchabdārthacintāsu na śāvasthā na yā śivah; SpK 2.4*). Por tanto, no hay nada que no sea espiritual, nada que no forme parte de la conciencia, del Sí que somos, puro Śiva. Y en un contexto brahmánico donde el orden social se distribuye en castas jerarquizadas –bajo el criterio: puro/impuro–, David Dubois (2015:16) nos recuerda el atrevimiento y la novedad que implica la filosofía bhairava: «La impureza, dirá Abhinavagupta, es creer que existe lo impuro».

de estos dieciocho eruditos puede encontrarse en Hèlene Brulenne-Lachaux (1998), trad. e introducción en *Somaśambupaddhati*. Pondichery: Institut français de Pondichery, xvli. Para profundizar en el śvaísmo dualista de Sadyojyoti, cfr. Borody, W.A (2005). trad. en *Bhogakārikā* de Sadyojyoti. New Delhi: Motilal Barnasidass.

¹⁰ En uno de sus célebres himnos, titulado *Bodhapañcadaśikā*, Abhinavagupta nos dice que Śiva «se entrega al placer de jugar eternamente con la diosa» (*eṣa devo'nayā devyā nityam krīdārasotsukah*). Lilian Silburn ofrece una selección de estos himnos traducidos al francés. Cfr. Silburn, L. (1970). trad., *Hymnes de Abhinavagupta*. París: Institut de Civilisation Indienne.

En el primer capítulo, verso 332, del *Tantrāloka*, Abhinavagupta tiende un puente hacia aquellos que ignoran que Śiva es la matriz que sustenta la realidad, el mundo objetivo, y que, por esto mismo, no hay nada –ningún objeto– que pueda ser llamado insensible o «inerte» (*jaḍa*). Todo lo que se nos presenta como «carente de vida» lo hace en nombre del juego voluntario de la propia energía cósmica, que consiente en devenir inerte, ocultando el corazón del Ser (*ātma hṛdayaṅ pracchādyā saṁkrīdase*; TĀ 1.332). De esta forma, podría entenderse que el materialismo, como postura filosófica, formase parte del juego divino, de la capacidad polifacética de esta energía a la hora de revestirse de mil formas y mil discursos diferentes. No obstante, fuera de ella no hay nada, y por lo tanto todo está vivo y es una pieza de su juego; todo, sin restricciones, puede dar pie a una experiencia espiritual. Lo subjetivo y lo objetivo, lo animado y lo inanimado, lo puro y lo impuro, se conciben como limitaciones de una mente adoctrinada en la dualidad, reacia a entregarse a la fluidez constante y traviesa de Śiva. Lilian Silburn y André Padoux (2000, 126), comentando este mismo verso, nos dicen: «En verdad, todo lo que existe, dice Jayaratha, no es nada más que un aspecto de la conciencia (*bhāvānām hi vastutaścaitanya eva rūpam*). Si las cosas no participasen de la conciencia, no existirían». No estamos aquí ante el idealismo propio del vedānta no dualista (*advaita*), según el cual, si bien el mundo es empírico y existe, su realidad es relativa en comparación con la realidad última de *Brahman*. El mundo, en el seno de la filosofía tántrica, no solo es empírico y existente, sino que es real, y lo que nos acontece en él –ya sea sufrimiento o goce– también es real. Pero lo es precisamente por pertenecer a esta conciencia cósmica representada por el juego de ocultamiento y desocultamiento de Śiva-Bhairava; si no participase de esta conciencia y fuese algo ajeno a ella, entonces no existiría. Esto se ve reflejado también en la filosofía sincretista que da pie al Yoga integral de Sri Aurobindo: «El mundo es real precisamente porque existe sólo en la conciencia; pues el mundo es una energía consciente inseparable del Ser que la crea» (2007: 37). El hecho de que el mundo exista por su pertenencia a la conciencia, no nos encierra en un idealismo donde todo queda reducido a la vertiente espiritual o psicológica; este universo empírico es real porque Śiva mismo (la conciencia), a través de sus śaktis, danza en cada uno de sus átomos, y lo dota de una realidad incontestable.

En nuestros días, se asocia fácilmente la «no dualidad» a cierto tipo de discurso que busca deconstruir todo posicionamiento, dejando a un lado cualquier aspecto emocional. El modelo de esta estrategia de «tierra quemada» es el buddhismo de Nāgārjuna que, al igual que ocurría con el

escepticismo del griego Pirrón, destruía las tesis de sus adversarios sin proponer nunca una sola. Pero la tradición de Abhinavagupta [...] es una tradición fundada en la devoción hacia un dios personal. Incluso si no se reduce a un teísmo dualista, el amor a Dios que predicán todos sus autores la acerca a las tradiciones teístas llamadas «dualistas», ya sean śivaitas o no (Dubois, 2015: 96).

David Dubois llama «estrategia de tierra quemada» al modelo de reducción al absurdo que emplea el budhista Nāgārjuna (s. II o s. III d.C.), con el fin de refutar toda tesis ontológica o epistemológica -positiva y negativa- acerca del mundo y del Ser, para instalarse así en una zona intermedia (*mādhyamaka*) de suspenso, sin decantarse por ninguna opción y sin proponer otra personal. A pesar de que la escuela Trika del śivaísmo tántrico no dualista comparte muchas tesis con el budhismo Mādhyamika de Nāgārjuna, así como con el budhismo chan y el budhismo zen, tanto el vacío (*śūnyata*) impersonal en el que desembocan estas doctrinas, como el temple de las emociones que buscan homogeneizar en el practicante, son dos puntos nucleares que se interponen entre ambas propuestas, la budhista y la tántrica. El no dualismo tántrico no aceptaría la tesis de un mundo comprendido bajo la representación ilusoria y estática del velo de *māyā*, tal y como propone el Vedānta advaita. La categoría de *māyā* o «ilusión» en el śivaísmo trika corresponde a una fuerza viva que deriva del propio Śiva, pues es una de sus múltiples energías y poderes (*māyā-śakti*) y, lejos de ser una entidad independiente de la conciencia, se representa como un instrumento más de su libre juego, la intermediaria entre lo Uno y lo Múltiple. Tampoco sostendría el śivaísmo trika la tesis de un mundo fruto de la percepción de una mente distorsionada, tal y como propondría la escuela budhista Yogacāra, ni un Vacío primero, presente y último, sostenido bajo la premisa del *anātman* budhista.

Las doctrinas ilusionistas de los Vijñānavādin¹¹ y del Advaita Vedānta de Śaṅkara son [para el śivaísmo Trika] y a pesar de sus diferencias, ambas insostenibles. No resisten ni al examen profundo ni a la experiencia tántrica. La conciencia es real y engloba el mundo de los fenómenos; nada es exterior a ella. Su vacío no es inercia o anonadamiento, sino vibración, resonancia

¹¹ *Vijñānavādin*: miembros de la escuela budhista Yogacāra.

y dinamismo continuos. [...] La ilusión, si se le puede llamar así, no es el mundo sino la impresión de la dualidad y Maya es antes «confusión» (*moha*) que «ilusión». Cuando se levanta el velo de la ignorancia, el universo no desaparece. Surge entonces el «reconocimiento» de una verdad global que jamás cesó de ser. Para el hombre realizado, no sucede nada más [que este reconocimiento]¹² (Papin, 2000: 75).

La no dualidad de este darśana śivaíta se encuentra muy lejos de la actitud austera y rigurosa propia de vedantines y budhistas. En el seno del tantrismo śivaíta se desenvuelve, como piedra angular, una práctica bhakti –devocional– hacia el dios Śiva (y en el caso del tantrismo vaiśnava, hacia el dios Viṣṇu en su encarnación de Kṛṣṇa), en la que el amor y la exaltación emocional –sin fanatismos religiosos–, son dos experiencias propicias para el ascenso vibracional de la kuṇḍalinī, desde los centros inferiores del ser humano, el *mūlādhāra cakra*, (a la altura del perineo) hasta la enervación de la espina dorsal con el consiguiente avance de la energía ascensional por el canal central o *suṣumna nāḍī*, es decir, siguiendo la línea de la columna vertebral hasta el *ājñā cakra* (a la altura de la glándula pineal) y finalmente hasta el *sahasrāra cakra* (a la altura de la coronilla). Por otra parte, la conciencia que reivindica el tantra no dualista apenas guarda relación con la conciencia (*cit*) predicada por el Vedānta. Como nos dice David Dubois (2015: 58), «El *Ātman* de Śaṅkara está más próximo del *anātman* budhista que del *Ātman* vivo de las *Upaniṣads*, y la pura conciencia de la que Śaṅkara habla es muy difícil de distinguir de la simple inconsciencia». Muy al contrario, la conciencia que predica el śivaísmo trika es fuente de vida, gozo y dinamismo; en ella, acción, devoción y conocimiento se funden en una sola intuición. André Padoux la describe de este modo:

Activa, la divinidad está animada por un dinamismo interno, una sobrebundancia rebotante, una efervescencia espontánea que expresa sobre todo el

¹² Traducción propia del francés.

término *spanda*. [...] Además es libre, pues la libertad absoluta (*svātantrya*) «es la vida misma de la conciencia». Por ello al Trika se le denomina a veces *svātantryavāda*, «doctrina de la libertad» (2011: 111).

El no dualismo de este śvaísmo trika reconcilia la experiencia de gozo (*bhoga*) con la liberación, pero también reconcilia la experiencia dual –sin denunciarla de forma irreversible– con su fuente no dual y hace que la conciencia en la que se halla inmersa la totalidad de las cosas abrace como propios sus estados derivados y parciales, donde la confusión reina y lo dual es la norma. Su inclusivismo hace que no rechace como algo «impuro» o como un error imperdonable la vivencia sufriente y placentera de lo dual, pues lo dual también tiene su cuota de realidad y no es consecuencia de una ilusión de los sentidos. «“Esto es dual”, “esto es parcial”, “esto es no-dual” (*idam dvaitama’yam bheda idamadvaitamityapi*), así se manifiesta Parameśvara [Śiva], cuya verdadera naturaleza es la luz de la conciencia» (*prakāśavapurevāyam bhāsate Parameśvaraḥ*; TĀ 2.18). La Unidad se presenta libremente escindida en múltiples apariencias, sin embargo, siguiendo el camino inverso, en cada fragmento de realidad se esconde la totalidad entera, el juego al completo. Jean Papin nos habla de la identificación, en el contexto de este sistema, de la conciencia con el acto y de éstos con el agente (Papin, 2000, 72), algo que nos recuerda André Padoux (2000, 44): «A lo largo del capítulo 13 del *Tantrāloka*, Abhinavagupta subraya el reino absoluto de la libre iniciativa de Śiva: sólo el Señor actúa». Por último, dualidad y no dualidad forman ambas una bipolaridad que debe ser superada y que podrá serlo por aquel que se instale definitivamente, siguiendo una de las vías tántricas, en la no dualidad que lo abarca todo. El *jīvanmukti* (liberado en vida) no desencarnaría para abandonar definitivamente la rueda de las reencarnaciones, a través de lo que podría llamarse un parinirvāṇa o un mahasamādhi en el contexto budhista o brahmánico, respectivamente. Al discernir que no existe nada fuera del dinamismo de la conciencia, de la vibración de Śakti (*spanda-śakti*), el practicante contempla el mundo como un juego (*iti vā yasya samvitṭh krīdatvenākhilam jagāt*) y se convierte en un liberado en vida (*sa paśyansatatam yukto jīvanmukto na saṁśayah*; SpK 2.5). El *tāntrika* que alcanza esta identificación con Śiva –el reconocimiento (*pratyaabhijña*) definitivo–, «no abandona el mundo, sino que permanece en él, pero liberado, inmerso en la plenitud de la alegría, participando del surgimiento sin fin de la omnipotencia divina» (Silburn y Padoux, 2000: 49).

3. La Escuela Trika

Comúnmente, se usa el término «trika» (tríada) para referirse al śivaísmo tántrico no dualista propio de la región de Cachemira, concretamente a sus tres grandes escuelas: Krama, Kula y Trika. De forma más específica, «trika» designa también la tercera de estas escuelas, fruto de la influencia de las dos anteriores, hoy casi desaparecidas. El śivaísmo trika se desarrolla filosóficamente en Cachemira a partir del siglo IX d.C., con la aparición de dos textos que marcan su punto de partida: los Śivasūtra o «aforismos de Śiva», revelados por Śiva mismo al sabio Vasugupta, y las *Spandakārikā* o «las estrofas de la vibración», una especie de comentario que amplía y elucida el lenguaje escueto y hermético de los Śivasūtra, y cuya autoría se atribuye, o bien a Vasugupta, o bien a uno de sus discípulos, Kallaṭa. A estos textos, les sigue el tratado Śivadṛṣṭi o «la percepción de Śiva» (siglo X d.C.) compuesto por Somānanda, otro discípulo de Vasugupta. Y, finalmente, el tratado que iba a convertirse en el máximo exponente de esta doctrina filosófica, el *Īśvaprahyabhijñakārikā* o «estrofas sobre el reconocimiento de la divinidad» fue compuesto por Utpaladeva, discípulo de Somānanda. Como indica Jaideva Singh (2006: 19), este último texto adquirió tal importancia que «toda la doctrina filosófica de Cachemira pasó a denominarse “pratyabhijñadarśana”». Abhinavagupta, el exponente más importante del sistema Trika, es también uno de los comentaristas más célebres de la doctrina del reconocimiento y de las estrofas de Utpaladeva. Sin duda, Abhinavagupta constituye una figura única en el escenario de la filosofía india, tanto por su erudición y su empleo de la lengua sánscrita, como por el carácter místico de sus obras, especialmente en lo que respecta a la tradición śivaíta, pues en sus tratados se abordan prácticas de numerosas escuelas tántricas, incluidas las del śivaísmo dualista.

[...] sabemos que Abhinavagupta estudió Kula, Krama, Mata y Trika darśana. [...] Aunque no idénticas, estas escuelas comparten una fuerte similitud. En muchos casos, las diferencias parecen descansar en aspectos menores de la doctrina o incluso en la preferencia de términos técnicos específicos o prácticas rituales que ciertas escuelas no enfatizan (Muller-Ortega, 1989: 17).

Como nos indica Muller-Ortega (1989: 17), a los investigadores contemporáneos de las escuelas Krama y Kula les cuesta un gran esfuerzo establecer las diferencias entre los tratados conservados que se adhieren a la tradición Krama y los que dicen ser herederos del sistema Kula. A pesar de que la escuela Trika, de carácter posterior, comparte un nudo filosófico y teológico con sus escuelas predecesoras, ésta se inscribe en el tantrismo de la «mano derecha», al no contar entre sus prácticas con elementos transgresores tales como el alcohol, la carne o el uso de prácticas sexuales. Sin embargo, esta distinción dual entre «mano derecha» y «mano izquierda» no sirve a la hora de distinguir a las escuelas entre sí, dado que, a menudo, dentro de una misma escuela se encuentran reflejadas estas dos corrientes (*srotas*) –la transgresora y la moderada–, como es el caso de la escuela Kaula donde podemos encontrar grupos afiliados a una vía y grupos afiliados a la otra¹³. En todo caso, el empleo o no de prácticas transgresoras (de los llamados cinco *mudrā* o *pañca tattva*) solo implica una variación ritualística entre los distintos grupos y no una diferencia esencial en lo que a doctrina se refiere. De hecho, las diferencias existentes entre las escuelas Krama, Kula y Trika, así como las existentes entre las distintas sub-escuelas del Trika, no afectan al núcleo filosófico-teológico del sistema, sino que están relacionadas con las distintas vías o métodos prácticos que cada escuela defiende o recomienda. Así, será en el terreno de las vías (*upāya*) de liberación donde podremos apreciar las tendencias específicas de cada escuela. Y si a los investigadores modernos les resulta difícil, a través de los textos, establecer las diferencias que distinguen a cada una de las escuelas, Jean Papin nos dice que ni siquiera los maestros tántricos reparaban en tales diferencias: «No debemos sorprendernos al saber que los grandes místicos tántricos de Cachemira pertenecían indistinta y, a menudo, simultáneamente, a las tres grandes escuelas Trika-Krama-Kula, debido a su perfecta unidad doctrinal» (Papin, 2000: 76). Dado que el núcleo filosófico de esta doctrina, reflejada en tres escuelas y sus derivados, es demasiado extenso y complejo como para tratarlo en este escrito, aquí haremos una revisión detallada de las tres vías de liberación, así como de la no-vía, todas descritas por Abhinavagupta en su tratado global sobre el tantra, el *Tantrāloka*. Estas vías son aceptadas por todas las escuelas y, no obstante, cada una de ellas dará preferencia a un camino en particular. A

¹³ Según Teun Goudriaan, en el *Netatrantra* se recogen tres corrientes (*srotas*) principales, denominadas *vāma* (izquierda), *dakṣiṇa* (derecha), y *siddhānta* o *madhyama* (medio, centro). Y añade: «El *Netatantra* asocia la corriente derecha con Bhairava o los ocho Bhairavas, míticos presentadores de los ocho Yamalas y del śvaísmo de Cachemira. La corriente izquierda, que parece haber perdido rápidamente su importancia, suele asociarse con *Tumburu*, otra manifestación de Śiva, presente en el *Śiraścheda*, *Sammohana* y otros tantras.» Cfr. Gupta, S., Hoens, D.J., Goudriaan, T., (1979). *Hindu Tantrism*. Köln: EJ Brill.

su vez, cada uno de estos caminos nos dará una idea del tipo de escuela que lo defiende y lo enfatiza. Conociendo la vía nos acercaremos, indudablemente, a sus practicantes, y podremos distinguir mejor, aunque sólo sea metodológicamente, unas tendencias de otras.

4. Las Vías de liberación

La palabra sánscrita «*upāya*» designa un medio, una vía o un método para lograr un objetivo determinado. El śivaísmo trika propone tres *upāyas* que registran el progreso del practicante en su camino hacia la total identificación con Śiva. En tanto energía y en tanto Diosa, Śakti está supeditada a Śiva en el contexto del śivaísmo tántrico. Esta energía vendría a ser, por expresarlo de un modo didáctico, la piel de Śiva, su brazo más visible en el mundo mediante el que organiza su juego. Así, a través de Śakti, Śiva se manifiesta mediante cinco movimientos principales (*pañcaśakti*): *Cit* (conciencia), *Ānanda* (dicha), *Ichhā* (voluntad, deseo), *Jñāna* (conocimiento) y *Krīya* (acción). Los *upāyas* o vías śivaítas hacia la liberación se distinguen entre ellas en función del modo en que Śakti se presencia en el practicante. Por ejemplo, su manifestación como energía de la voluntad (*icchā śakti*) da lugar a la vía más elevada, la vía de Śiva, *sāmbhavopāya*. En cambio, si se presencia como energía del conocimiento (*jñānaśakti*) el practicante se encuentra en la vía de Śakti, *śāktopāya*. Finalmente, el ámbito de la energía de acción (*krīya śakti*), sitúa al adepto en una vía primeriza e inferior, la vía del individuo (*nara o aṇu*), conocida como *āṇavopāya*. De este modo, los *upāyas* śivaítas comportan una jerarquía, según la cual, el practicante va ascendiendo en su camino hacia la identificación completa con Śiva, y recogen una tríada (*trika*) fundamental en el śivaísmo no dualista: Śiva, Śakti, y *nara* (el individuo), tres piezas de un mismo juego. Como veremos a continuación, la vía del individuo requiere un esfuerzo por parte del practicante, y representa una etapa de purificación psíquica y corporal. Cuando esta etapa se ha cumplido, la energía de Śakti se manifiesta con más fuerza y su presencia se intensifica: en la vía de Śakti, los medios de purificación se reducen, el esfuerzo decrece y la gracia divina adquiere cada vez más peso. Finalmente, en la vía de Śiva, el practicante goza de la gracia y la presencia constantes de Śakti, y el número de prácticas (como el *japa*, la repetición de una fórmula sagrada o *mantra*) se reduce al mínimo. Sin embargo, dado el papel fundamental que ocupan, en el śivaísmo trika, tanto la espontaneidad (*sahaja*) como el dominio de lo innato, por encima de estos tres

caminos se encuentra una especie de «antivía» (*anupāya*: «no vía»), que se traduce como una realización espontánea del practicante, en la cual, la gracia divina es protagonista. Un aspecto importante de esta clasificación de caminos hacia la liberación es el hecho de que nosotros no «escogemos» una vía; se diría, más bien, que es Śiva el que coloca a determinadas personas en el *upāya* adecuado a sus características. Pues, como hemos visto, la jerarquía que distingue a una vía de la siguiente está basada en lo que podría traducirse –no sin muchos reparos– como «gracia divina». Esta gracia no se corresponde con el *kharis* griego de los evangelios cristianos, sino que alude, más bien, a una especie de «accidente» de la energía de Śakti desbordando sobre los individuos: *śaktipāta*.

Pāta significa «eso que tiende a lo imprevisto» o «accidente». *Śaktipāta*, es la cantidad de energía que nos cae encima; un accidente que tenemos derecho a interpretar como una verdadera calamidad cuando nos conduce a la no-vía (su singularidad es proporcional a su gravedad) (Papin, 2000: 86).

La energía de Śakti se «derrama», de este modo, sobre los *tāntrikas*, eliminando bloqueos y contracciones que obstaculizan la vivencia fluida de la conciencia, en todo su dinamismo, y según sea la cantidad e intensidad de esta «gracia» el practicante se situará en la primera o en la última vía. «La Gracia, en lenguaje śvaíta, «cae» sobre el alma como una cascada para abolir todo rasgo de contracción en ella» (Dubois, 2015, 96). El papel protagonista de la gracia (*anugraha*) resta importancia, como elementos secundarios, a la acción y al esfuerzo personal del individuo, algo que distingue al darśana śvaíta de los darśanas ortodoxos. «Desde esta perspectiva, la gracia divina (*anugraha*) –o descenso de la energía (*śaktipāta*)– por la cual se manifiesta esta acción, tiene desde luego un papel fundamental: de ella depende nuestra salvación» (Padoux, 2011:111). La importancia de este descenso energético es crucial, no sólo porque sitúa al adepto en su escalón correspondiente, sino porque esta energía de Śakti, potencia de Bhairava, puede ser contraproducente o incluso negativa. Dado que todo tiene su fuente en Śiva, las energías hostiles que ponen trabas al practicante ejercen lo que Silburn y Padoux llaman el «rôle d'obscuriation», y su función parece contradecir a la función liberadora de la gracia, proveniente de la misma matriz sagrada. Ambas tareas, la facilitadora y la obstaculizadora (denominada

«*tirobhāva*» o «*tirodhana*»), son dos de las cinco funciones (*pañcakṛtya*) de Śiva¹⁴. En el *Tantrasāra* (en adelante: TS), obra en prosa que ofrece un resumen de los aspectos fundamentales presentes en el *Tantrāloka*, Abhinavagupta señala una diferencia esencial que distingue a estas dos funciones. *Tirobhāva*, la función de «oscurecimiento», tiende a debilitar al practicante, sembrando en él la duda o la desilusión, y su aparición responde a un mecanismo causal, esto es, tanto su origen como el alcance de su efecto dependen de los actos buenos o malos realizados por el individuo (*karmādiniyatyapekṣanāt tirobhāva*). En cambio, el descenso de la gracia de Śakti es independiente de todo acto individual y de todo condicionante particular, su única fuente es la libre voluntad de Śiva (*śaktipāto nirapekṣa*; TS 11.22-23). Cuando la gracia ha descendido sobre el practicante, la función obstaculizadora no puede surtir efecto, y pierde su dominio (*na tu utpannaśaktipātasya tirobhāvo'sti*; TS 11.23)¹⁵. Así lo explican también Silburn y Padoux (2000: 42): «La función obstaculizadora es esencial. Es metafísicamente fundamental y está ligada a la función de la gracia [...] Todo viene de Dios, en suma, incluso aquello que nos impide acceder a Él. Sin embargo, la gracia está siempre presente». A continuación, ofrecemos un bosquejo de cada uno de los *upāyas*, desde la vía más elevada (la vía de Śiva) a la menos sofisticada (la vía del individuo). Al final de este epígrafe, señalaremos también ciertos aspectos importantes del estado de gracia por antonomasia, la «no-vía» (*anupāya*), un medio de liberación al que no hay modo humano de acceder, siendo Śiva el único maestro responsable de la elevación del practicante.

La vía de Śiva constituye una de las vías más elevadas (solo por debajo de la «no-vía») y al mismo tiempo una de las menos concurridas, dado que no hay modo de acceder a ella. Todo se basa en el juego de la gracia y para que este camino sea posible, *śaktipāta* debe emanar intensa y generosamente. Se trata de una vía en donde entra en juego lo repentino: el ascenso de la *kuṇḍalinī*, la apertura de conciencia, y la entrega a ese «deseo» o «aspiración» innata por parte del *tāntrika*. La voluntad o el deseo (*icchā śakti*) que vertebrata el corazón de este *upāya*, se consideran una prolongación de la energía del conocimiento

¹⁴ Las cinco funciones de Śiva son: la manifestación (*śṛṣṭi*), la conservación (*sthitī*), la reabsorción (*saṃhāra*), la obstaculización (*vilaya*, *tirobhāva* o *tirodhana*) y la gracia (*anugraha* o *śaktipāta*). Cfr. Chatterjee, G. (2008). trad y comentarios en *Śrī Tantrāloka* de Abhinavagupta. Varanasi: Indian mind, 113.

¹⁵ Para el texto sánscrito del *Tantrasāra*, empleo la edición: Cakravarty, H.N. (2012). trad. y notas en *Tantrasāra of Abhinavagupta*. Portland: Rudra Press.

(*jñānaśakti*) propia de la vía que lo precede, menos evolucionada, la vía de Śakti. El deseo es entendido como «conocimiento directo», si bien no discursivo y espontáneo (*sahaja*): «Efectivamente, dada la tendencia inclusivista arraigada en el corazón de Abhinavagupta, podemos afirmar que, al igual que la acción es una prolongación del conocimiento, el deseo no es más que una forma de conocimiento sutil» (Dubois, 2015, 99). Siendo la vía preferente de la tradición Kaula, se trata de un camino de plena absorción en la conciencia, y su resultado final podría acercarlo a los planteamientos yóguico-filosóficos de la escuela budhista *mādhyamika*, especialmente en lo que se refiere al vacío en el que el *tāntrika* terminaría absorto al llegar al final de este *upāya*. Pero la experiencia de este vacío «tántrico» es bien distinta a la del vacío predicado por Nāgārjuna.

[...] la vacuidad de los *mādhyamika* se reduce a la inercia dado que ellos no aceptan la realidad de una conciencia al mismo tiempo indiferenciada y dinámica. Si su absoluto permanece glacial y estático, el del trika y el del kaula es plenitud del Acto vibrante (*spanda*) y Energía autónoma (*svātantriyaśakti*). Más allá del vacío se sitúa el indecible acuerdo entre lo diferenciado y lo indiferenciado en el no-vacío del vacío (*śūnyātīśūnya*) (Papin, 2000: 92).

Nuevamente, es la vida y el movimiento creador de Śiva, la conciencia, el no-vacío del vacío, lo que distinguirá al tantrismo de concepciones aparentemente parecidas desarrolladas por el Vedānta y los budhistas *mādhyamika*s y *yogacāras*. Recordemos que para Śāṅkara solo el conocimiento conducía al aislamiento liberador (*kaivalya*). Pero este conocimiento de Sí, la experiencia directa del ātman, se opone en el Vedānta no dualista de Śāṅkara a la acción y no es una experiencia que pueda venir dada espontáneamente. En su comentario al verso 66 del capítulo XVIII de la *Bhavaḡad Gītā*, Śāṅkara afirma:

Tampoco se puede decir que el conocimiento que conduce al aislamiento liberador (*kaivalya*) haya necesitado la acción como una herramienta auxiliar, pues al eliminar la nesciencia, este conocimiento se opone a la acción. Las tinieblas no pueden suprimir a las tinieblas. Es, por tanto, el

solo conocimiento el que constituye un medio de acceso al Soberano Bien (Śaṅkara en Senart y Hullin, 2010: 215).

Este conocimiento de Sí está desprovisto en la filosofía vedántica de Śaṅkara de todo aspecto emotivo, se trata de un conocimiento de lo estático, de lo inmutable entendido no solo como lo permanente sino también como lo inmóvil. Así, en el comentario a esta misma estrofa de la *Bhagavad Gītā*, Śaṅkara concluirá que «el agotamiento natural de las acciones es imposible» (Śaṅkara en Senart y Hullin, 2010, 217). Pues para Śaṅkara toda acción nace de lo condicionado, y es síntoma de un estado psíquico poco evolucionado, todavía atávico, incluyendo la propia acción que concierne al ritual. La evolución del aspirante no puede venir dada de forma espontánea; el Vedānta no es la vía de lo repentino, y el concepto de espontaneidad (*sahaja*) que ocupa un lugar central en el śivaísmo tántrico no tiene cabida en la escuela vedántica *advaita*. La vía de Śiva (vía del deseo, de la voluntad) es solidaria con la vía que la precede, el *upāya* del conocimiento, śāktopāya, en el que Śakti se manifiesta bajo el aspecto de energía cognitiva (*jñāṇaśakti*).

La vía de Śakti (*śāktopāya*) es la preferida tanto por la escuela Krama como por la escuela específica del *Spanda-trika* y sus derivadas, tales como la *Pratyabhijñā-trika*. A pesar de ser un camino de inmanencia, el plano discursivo posee todavía, en este estadio, una función importante. Supone, en todo caso, un camino intermedio entre la vía del individuo (menos evolucionada) donde el esfuerzo y la disciplina son la norma, y la vía del puro deseo y entrega a Śiva (donde tiene lugar el despliegue repentino de la *kundalinī*, gracias al libre funcionamiento de la Śakti). La vía de la energía o Śakti es la vía del «ardor», de la entrega a la superabundancia vibracional (*spanda*) de la conciencia. Al igual que la vía de Śiva puede ser confundida con la experiencia del vacío *mādhyamika*, este camino de Śakti donde se da una práctica devocional sutil de abandono a Śiva bajo la forma de Maheśvara, suele asociarse frecuentemente al *bhakti* de corte popular. «Este ardor tántrico unificador no debe confundirse con el *bhakti* popular tan extendido y que constituye un desbordamiento devocional casi patológico dirigido hacia divinidades escogidas (*iṣṭa devatā*), basado en una complacencia inmensa y una efusión sentimental [...]» (Papin, 2000: 94). En esta etapa se enfatiza, más bien, un tipo de razonamiento intuitivo (*tarka*) que es posible dado el nivel de Śakti que desciende sobre el adepto, cuyos bloqueos han sido fluidificados y

cuya anatomía energética es capaz de recibir y dejar pasar, libremente, un caudal de energía cada vez mayor. Abhinavagupta entiende *tarka* como la capacidad de recogerse, con precisión e intensidad, en el interior de la conciencia (*antarantah parāmarśapāṭavātīśayā sah*; TĀ 3.86) Otro concepto central de esta vía es el de «bhāvana», que usualmente puede designar ciertos fenómenos mentales como la imaginación o incluso la contemplación, pero que en este contexto alude a la eficacia intuitiva en la que desemboca el ejercicio de *śaktopāya*, y, por ello, autores como Silburn y Padoux lo traducen como «realización mística». Aunque represente una vía intermedia, śaktopāya está más próximo a su paso ascendente, la vía de Śiva, que a la vía menos involucionada que debería precederla, la vía del individuo o vía de la acción. Pues en el reino de la energía cognitiva, «los medios externos no son de ninguna utilidad. Las reglas y prácticas del yoga no aportan nada útil [...] y menos eficaces son todavía los ritos [...]» (L.Silburn y A. Padoux, 2000: 56-57). Jean Papin enfatiza esta distinción crucial que levanta la frontera entre la vía de Śakti y la vía del individuo:

Las prácticas laboriosas del *haṭha* yoga, los ocho pasos del yoga de Patañjali, incluido el *samādhi*, las restricciones y preceptos morales y las devociones de toda clase no tienen utilidad ni son eficaces a la hora de penetrar en la conciencia. Estos medios son incluso considerados como nefastos dado que son consecuencia de un comportamiento calculado, que obstaculiza la espontaneidad (Papin, 2000: 95).

La menos evolucionada de las vías (y la más accesible y practicada) constituye la vía de la acción individual, *āṇavopāya*, en donde todavía se vuelven necesarios los ejercicios ascéticos y disciplinarios, cuyo objetivo consiste en la purificación de los bloqueos energéticos. Sin esta liberación de los *nāḍī* o flujos energéticos que atraviesan el cuerpo, el adepto nunca estará en disposición de recibir la gracia de Śakti, siempre presente pero imperceptible e inasible. En este estadio primerizo la energía de la *kuṇḍalinī* se encuentra todavía dormida y acallada. Existe una clara distinción entre el denominado «yoga agámico» constituido de seis pasos (*ṣaḍānyoga*), tal y como se recoge en los *Āgamas śivaítas*¹⁶, y el yoga clásico de

¹⁶ Según Silburn y Padoux (2000, 210) este yoga agámico aparece enunciado en el capítulo 17 del *Mālinīvijayottaratantra*, y también lo formula Jayaratha en su comentario al *Tantrāloka* de Abhinavagupta.

Patañjali, compuesto de ocho (*aṣṭā*) miembros (*aṣṭāṅga yoga*; YS 2.29)¹⁷. En el cuarto capítulo del *Tantrāloka*, Abhinavagupta insiste sobre la inutilidad de las prácticas propuestas por Patañjali para alcanzar la suprema conciencia, desde las restricciones morales o *yamas* (*iti pañca yamāḥ sāksātsamvittau nopayoginah*; TĀ 4.87), pasando por el ejercicio respiratorio o *prāṇāyāma*, el cual, puede resultar además nocivo al suponer un desgaste para el cuerpo (*prāṇāyāmo na kartavyaḥ śarīraṃ pīdyate*; TĀ 4.91), hasta los tres últimos pasos en los que culmina el yoga clásico, concentración (*dhāraṇā*), meditación (*dhyaṇa*) y absorción contemplativa (*samādhi*), todos ellos sin eficacia para penetrar en la conciencia (*saṃvidam prati no kañcidupayogaṃ samśnute*; TĀ 4.95). El *yoga* āgámico compuesto de seis pasos es idéntico al yoga enunciado en la *Maitrāyaṇī Upaniṣad* (6.18), e incluye el ejercicio respiratorio (*prāṇāyāma*), la meditación (*dhyaṇa*), el trabajo sobre los sentidos (*pratyāhāra*), la concentración (*dhāraṇā*), el razonamiento (*tarka*) y, finalmente, el *samādhi*. A pesar de no incluir los preceptos morales, *yamas* y *niyamas*, y de sustituir el elemento físico o postural (*asana*) por el razonamiento intuitivo (*tarka*), este *yoga* śivaíta tiene en común con el *yoga* clásico el resto de sus elementos. Elucidando esta cuestión, Lilian Silburn y André Padoux explican que en el contexto del Trika, *dhyaṇa* consiste en la visualización de la divinidad y no en la meditación entendida al uso clásico, mientras que *dhāraṇā* «no hace referencia a la concentración, sino que designa a un tiempo el emplazamiento del cuerpo sutil, la divinidad que allí reside y la técnica para concentrarse en ésta» (2000, 210). Abhinavagupta, aunque termine concediéndole cierta utilidad a estas prácticas (TĀ 4.104), en la medida en que pueden servir para purificar las construcciones mentales (*vikalpa*) enraizadas en la dualidad, considera la indagación contemplativa (*tarka*), como la parte más importante del *yoga*, la cual, como hemos visto, juega un papel importante en la vía de Śakti (TĀ 4.86). En todo caso, en el Trika se da un cambio de actitud con respecto al *yoga* como «método» de liberación, siendo aceptado como un primer momento de purificación, pero descartando que éste pueda conducir al practicante a la experiencia de la conciencia suprema. Muy al contrario, este primer paso purificador, basado en la energía activa de Śakti (*kriya śakti*), no sólo no es suficiente en el contexto del

¹⁷ En este célebre verso de los *Yogasūtra* se mencionan los ocho pasos del *yoga* clásico: el comportamiento ético con el entorno (1.*Yama*) y con uno mismo (2.*Niyama*), el entrenamiento del comportamiento físico (3.*Asana*), del respiratorio (4. *Prāṇāyāma*) y, finalmente, el trabajo sobre el dominio de los sentidos (5.*Pratyāhāra*) constituyen los cinco estadios preparatorios que facilitan la práctica de los tres últimos, a los que Patañjali concede mayor importancia, el entrenamiento de la atención (6. *Dhāraṇā*) que se requiere para entrar en meditación (7.*Dhyaṇa*), la cual, bien sostenida, desemboca en un estado de absorción, difícil de traducir, denominado *Samādhi*.

Trika, sino que tampoco es necesario, dado que no es obligatorio pasar por esta primera vía. El yoga experimenta una reforma en manos del śivaísmo tántrico, pues ya no constituye por sí solo un medio capaz de conducir a la meta, sino un estadio preparatorio ni siquiera imprescindible (si el adepto puede permitirse saltárselo). Además, si lo entendemos en su formato clásico, es decir, en tanto esfuerzo calculador dirigido hacia un objetivo determinado (*kaivalya* o el aislamiento liberador), el yoga podría considerarse incluso una práctica contraproducente. Abhinavagupta menciona ciertas prácticas en el capítulo quinto del *Tantrāloka*, dedicado a la vía del individuo, entre las que se encuentra el recogimiento en la conciencia (*buddhidhyāna*), con el fin de unificar en el sujeto consciente los tres elementos cognoscitivos (conocimiento, conocedor y conocido), o la pronunciación (*uccāra*) de una fórmula sagrada germinal (*bīja mantra*) siguiendo atentamente el movimiento de ascenso de la *kuṇḍalinī* y la fluidez del aliento respiratorio (*prāna*). La meta última de todas estas acciones purificadoras consiste en poder llegar a un estadio energético en el que la acción se reduzca cada vez más y la entrega a la energía espontánea de Śakti, sea cada vez mayor.

[...] no encontraremos [en la obra de Abhinavagupta] ningún consejo de meditación tal y como ésta ha sido popularizada por el buddhismo con sus elaborados análisis sobre los estados que experimenta aquel que aspira a la paz interior. El adepto del śivaísmo formulado por Abhinavagupta experimenta un estado de paz, pero éste no es el resultado de una técnica, de una postura, etc., sino solamente de la intensidad de un deseo que es también una intuición (Dubois, 2015: 94).

En última instancia, las prácticas ascéticas o devocionales no aceleran en absoluto la penetración en la conciencia. La última palabra está en manos de la gracia de Śakti, poder emanador de Śiva, así como en el velo oscurantista que Él despliega sobre sí mismo. En el tránsito jerarquizado que asciende de la vía individual (*ānavopāya*) a la vía del conocimiento (*śāktopāya*) y de ésta a la vía de la voluntad (*śāmbhavopāya*) la acción individual carece más y más de efectividad y el accidente de Śakti se convierte en juez y posibilitador del paso de una vía a la siguiente. No obstante, a menudo se interpreta esta «caída» o «descenso» de la energía de la que nos habla el śivaísmo como algo externo al practicante mismo, algo que caería –en una reinterpretación cristiana– «del cielo» o «de un más allá»

que está lejos de poder ser compatible con la concepción no dualista del darśana śivaíta. L. Silburn y A. Padoux (2000: 45) explican esto lúcidamente:

Precisamente porque nada queda fuera de Śiva, no debería concebirse el descenso de la energía, śaktipāta, como una gracia que caería sobre el hombre desde el exterior: la gracia se encuentra en su interior, pues es de las profundidades del corazón de donde nace repentinamente para desplegarse en una conciencia inseparable en esencia de la conciencia divina.

Dado que todo es Śiva, y nada existe fuera de él, las categorías duales «dentro-fuera» pierden todo su sentido, a pesar de que el lenguaje nos obligue a delimitar y acotar en dos lo que solo es uno. Pero Śiva es también la fuente del lenguaje. Podríamos afirmar, *grosso modo*, que esta Śakti emana del interior del propio individuo, de su potencia interna, y se experimenta como una caída, un descenso que envuelve al agraciado y lo lleva a una comunión intuitiva y mística con aquello que él había concebido siempre como un escenario dividido entre lo interior y lo exterior, el yo y el no-yo, lo de adentro y lo de afuera. Estas categorías se borrarían en la comprensión intuitiva que es consecuencia de la vivencia de Śakti.

A la cabeza de estas tres vías se encuentra la menos accesible de todas, una suerte de no-vía, en sánscrito «anupāya», también llamada «vía mínima». El «no hacer» es lo propio de quien ha sido llevado gracias a Śakti hasta este estadio raro y poco frecuente. Respecto a *anupāya*, «no hay por definición nada que decir: la revelación es alcanzada de una vez por todas», así, en este camino el *tāntrika* tiene «poco que hacer dada la intensidad infinita de la gracia recibida» (L. Silburn y A. Padoux, 2000: 52). La energía propicia en esta vía es la de la dicha, *ānanda śakti*. La identificación con Śiva Bhairava es total, con la característica de que se ha llegado a ella por un golpe de divina gratuidad, y no como consecuencia de un esfuerzo continuado y sostenido con vistas a la liberación. Recordemos que una vez alcanzada esta identificación -incluso si no es total y solo se ha instalado parcialmente mediante vías menos evolucionadas- el *tāntrika* no abandona el mundo, sino que lo experimenta en toda su plenitud. En este sentido, un practicante occidental como Daniel Odier (2016: 59) dirá que «para el *tāntrika*, la

vía mística consiste en beber un vaso de agua, mojar los pies en la orilla, sentarse al pie de un árbol o en la terraza de un café [...]. Volver a convertirse en un ser ordinario». Volver a experimentar las experiencias más cotidianas y banales desde la perspectiva renovada de la conciencia adquirida, ahora perceptible y disponible, liberada de sus ataduras. Los seres que han pasado por esta experiencia iluminadora, nos dice Jean Papin (2000: 86):

[...] no funcionan igual ni tienen las mismas preocupaciones que el resto de la sociedad; se encuentran, de este modo, marginados. Para ellos, la inmersión en la supra-conciencia no es, en absoluto, incompatible con la vida práctica y se bañan gustosamente en la plenitud cósmica, sin embargo, los seres de esta clase representan un verdadero peligro para una sociedad de consumo donde la competición y el beneficio constituyen las claves del sistema y de la supervivencia.

Alcanzar la experiencia de lo extraordinario, fundirse en ella, para después traerla a lo ordinario, a las costumbres, al plano cotidiano de la vida. Hacer que coexista una conciencia luminosa, en contacto con la conciencia suprema de la que aquella es solo una parte, y la dinámica de una rutina simple, activa, práctica y ordinaria. Los seres liberados serían de este modo, casi irreconocibles a ojos de los seres ordinarios. «[el hombre realizado] vive en el mundo y no parece diferenciarse en nada del ignorante, a pesar de que el primero posea la conciencia ininterrumpida de su identidad con la omni-conciencia indiferenciada y el universo al completo [...]» (Papin, 2000: 75).

5. Conclusiones

En su determinación espiritual por reconciliar la experiencia extraordinaria de estar vivo con la experiencia suprema de la liberación, *mokṣa*, el cuarto de los *puruṣārtha* («fines de la vida»)¹⁸ de la ortodoxia religiosa hindú, el śivaísmo tántrico, se distancia de esta última de forma significativa. La liberación tiene su fuente en la conciencia viva, dinámica, flujo contante de vitalidad hacia el que el adepto debe caminar (yendo hacia lo vivo y lo cambiante, y no hacia lo estático) y debe ser experimentada en el contexto cotidiano de lo ordinario, de la vida diaria. Además, ésta se consigue principalmente por un acceso de gracia divina (*anugraha*), un accidente que no depende del individuo, ni de su autodisciplina o de los ejercicios que haya realizado. La liberación nos es dada, y no constituye una experiencia a la que podamos acceder a fuerza de voluntad, de determinación o de deseo. Esta voluntad y este deseo se encuentran ya en un plano elevado cuando ellos mismos son el efecto de la gracia de Śiva en nosotros, la cual nos permite albergar un anhelo liberador, una voluntad que Śiva se proporciona a sí mismo y que, insistimos, no es el resultado de un sentimiento individual. No obstante, esto no convierte a las prácticas yóguicas, como el *prāṇayāma* o la meditación, en un sinsentido, ni anula de forma absoluta su eficacia, especialmente a la hora de purificar las zonas oscuras de la mente. Tan solo las sitúa en un nivel de iniciación que el practicante dejará atrás a medida que se vuelva más receptivo a la espontaneidad de la gracia.

Las relaciones entre la ortodoxia védica y la heterogeneidad tántrica resultan extremadamente complejas. Todo parece indicar que, si en determinadas regiones y épocas han podido coexistir de una forma pacífica y fructífera, en otros casos, estas dos tendencias han protagonizado una fuerte rivalidad. Para enfatizar estas

¹⁸ Los *puruṣārtha* designan los cuatro propósitos (*artha*) arquetípicos de un ser humano (*puruṣa*) según la tradición hindú. Este modelo cuádruple también se estructura en función de la pureza e impureza de los objetivos vitales. Los tres fines mundanos, «*artha*» (relacionado con los bienes materiales y vinculado a la política), «*kāma*» (el placer, el gozo de los sentidos en sus diversas formas) y «*dharma*» (el deber religioso y moral) son impuros si se los compara con el cuarto propósito, el más elevado y al que apuntan la mayor parte de las filosofías indias, «*mokṣa*» o liberación. Para profundizar en esta cuestión, *cf.*: Zimmer, H. (2010). *Filosofías de la India*, Madrid: Sexto piso, 54-61.

diferencias, algunos autores (Bhatt, 2000: 20; Battacharyya, 2005: 19) apelan a un comentario de la *Manu-Smṛiti* en el que Kullukabhaṭṭa indica que las enseñanzas consideradas como «revelación» (lo que se conoce como *Śruti*) son de dos clases: *vaidikī* o «védicas» y *tāntrikī* o «tántricas». Otros autores, como André Padoux, insisten en que esta oposición entre ortodoxia y heterodoxia «no es absoluta» y ponen el énfasis en el intercambio de prácticas e ideas que ha existido siempre entre *brahmanes* y *tāntrikas*. Recordemos que muchos de esos *tāntrikas* eran brahmanes, incluido el propio Abhinavagupta.

Muy característica y explícita es la fórmula a veces citada en los textos de la tradición Kaula para describir el comportamiento del adepto de una tradición tántrica: debe ser «interiormente kaula, exteriormente śivaíta y védico en su práctica pública» (Padoux, 2011: 46).

De esta forma se delimita un ámbito público, donde la ortodoxia sigue siendo operativa –y por tanto se respeta el orden social, de tipo jerárquico, según el cual cada miembro desempeña en la sociedad la función determinada de la clase (*varṇa*) y de la casta (*jati*) a las que pertenece– y un ámbito íntimo donde se ejerce el verdadero y esotérico tantrismo. En realidad, nos dice Dubois (2015: 17): «toda la historia del śivaísmo está atravesada por esta tensión entre la necesidad de ser aceptados por los brahmanistas conservadores» y por otro lado, el deseo de cumplir con las «vías más extremas del tantrismo esotérico inspirado por las yoginis». Y aunque Padoux, en su afán por insistir sobre la integración del fenómeno tántrico en el ambiente védico, llegará a decir que el «tantrismo nunca ha sido socialmente contestatario» (2011: 47), en los tiempos de Abhinavagupta (ss. X-XI d.C.) y en el contexto de una Cachemira cosmopolita, lugar estratégico donde se reunían una multitud de sectas, grupos y peregrinos espirituales, el śivaísmo tántrico no estuvo exento de polémica, y no siempre participó del favor de los monarcas, siendo, en ocasiones, vigilado muy de cerca por el poder temporal correspondiente.

Bibliografía

- AUROBINDO (2007). *La vida divina*. Libro I. Barcelona: Fundación centro Sri Aurobindo.
- BHATT, N.R. (2000). *La religion de Śiva*. Palaiseu: Éditions Āgamāt.
- BHATTACHARYA, N.N. (2005). *History of the tantric religion*. New Delhi: Manohar.
- CHATTERJEE, G. (2008). *Sri Tantrāloka of Abhinavagupta*. Varanasi: Indian Mind.
- CAKRAVARTY, H.N. (2012). *Tantrasāra of Abhinavagupta*. Portland: Rudra press.
- DUBOIS, D. (2015). *Abhinavagupta. La liberté de la conscience*. Paris: Almora.
- MULLER-ORTEGA, P. (1989). *The triadic heart of Shiva*. New York: State University New York Press.
- NIETZSCHE, F. (1979). *La Gaya ciencia*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- ODIER, D. (2016). *L'incendie du coeur*. Paris: Le Relié.
- PADOUX, A. (2011). *El Tantra. La tradición hindú*. Barcelona: Kairós.
- PAPIN, J. (2000). *Joyau des tantra ou la symphonie cosmique*. Paris: Dervy.
- PUJOL, Ò. (2016). *Yogasūtra de Patañjali*. Barcelona: Kairós.
- RENOU, L. (1991). *El hinduismo*. Barcelona: Paidós.
- SENART, E.; HULLIN, M. (2010). *La Bhagavad-Gītā, suivie du Commentaire de Sankara (extraits)*. Paris: Points lettres.
- SILBURN, L.; PADOUX, A. (2000). *Abhinavagupta. Le Lumière sur les tantras*. Paris: Édition Diffusion de Bocard.
- SIGHN, J. (2006). *Spanda-kārikā*. New Delhi: Motilal Barnasidass.

Recibido: 12/03/2018

Aceptado: 7/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

