

TATTVA Y PRAMĀ EN EL ŚIVAISMO DE CACHEMIRA

DEBABRATA SENSHARMA
Asiatic Society of Bengal

Escuelas del śivaismo

LA RELIGIÓN ŚVAITA es una de las más antiguas del mundo. De acuerdo con algunos historiadores, su origen se remonta a tiempos prehistóricos, siglos antes del inicio de la era védica. Inicialmente se desarrolló como un culto religioso que no tenía literatura propia que sustentara sus formulaciones metafísicas. Pero más tarde, en la era poscristiana, cuando la religión śvaita se extendió por todo el país, surgió alguna literatura, aunque sólo en forma de *sūtras*. De acuerdo con el ya fallecido profesor K. C. Pandey, no menos de ocho escuelas de pensamiento śvaita¹ aparecieron en diferentes partes del país y en distintas épocas, mismas que se enumeran a continuación:

1) La escuela más antigua de pensamiento religioso-filosófico śvaita fue la de los Pāśupata, que se originó y floreció en el oeste del país y proponía un pensamiento dualista. Śaṅkara criticó el dualismo Pāśupata en su comentario sobre el *Vedāntasūtra* II, 2, 7 (*Patyādhi-karana*). Rājaśekhara, Haribhadra Suri y Guṇaratna, en su comentario sobre el *Śaddarśana-Samūccaya*, han indicado que los Pāśupata influyeron grandemente en el desarrollo de las escuelas Vaiśeṣika y Nyāya, cuyos primeros representantes en realidad rendían culto a Śiva (*Pāśupati*).²

2) Otra escuela de pensamiento religioso śvaita fue la de los Lakuliśa Pāśupata, seguidora del dualismo monista (*dvaitādvaita*).³ Fue fundada por Lakuliśa, quien vivió en la región

¹ K.C. Pandey, *An Outline of the History of Śaiva Philosophy*, Delhi, 1986, p. 6.

² *Ibid.*, p. 9 y ss.

³ *Ibid.*, p. 20 y ss.

de Kathiawar, aproximadamente en el siglo II A.D. Alguna literatura en forma de *sūtras* (*Pāśupata Sūtras*) y sus comentarios (eg. *Kaundīnya-bhāṣya*),⁴ y los postulados de su pensamiento metafísico se encuentran en algunos *Purāṇas* y en el *Sarvadarśana Samgraha*.

3) La escuela de Nandikeśvara del śivaismo dedicada al pensamiento monista fue fundada por Nandikeśvara o Nandikeśa, quien fue contemporáneo de Pāṇini, el famoso gramático del sánscrito. Se cree que él explicó el significado de 14 *sūtras* expresados por el mismísimo dios Śiva con la ayuda de un *damaru* (tamborcillo doble). Estos *sūtras*, llamados *Māheśvara Sūtras*, fueron explicados por Nandikeśvara en su trabajo *Nandikeśvara Kāśikā* acerca del cual Upamanyu escribió su comentario, el *Tattvavimarśinī*. Nandikeśvara, según Upamanyu, admitió 36 *tattvas* que guardan mucha semejanza con aquellos descritos en el texto de la escuela Śivaíta Advaita de Cachemira.⁵ Nāgeśa Bhaṭṭa reconoció la influencia del śivaismo de Nandikeśvara en Pāṇini y Patañjali en su comentario *Udyota* sobre el *Mahābhāṣya*.

4) La escuela de Raśesvara mencionada por Mādhavācārya en su *Sarvadarśana Samgraha* fue esencialmente una escuela de pensamiento śivaíta, al considerar que Maheśvara (el Señor Supremo) es el Principio metafísico fundamental.⁶ Indudablemente su filosofía se inclinaba a la alquimia, como lo pone de relieve el uso de *rasa* (mercurio) para obtener *dehasiddhi* (perfección del cuerpo físico). El *rasa*, de acuerdo con el postulado de Cāmuṇḍā en el *Rasa-Saṅketa-kālikā*, era el semen que dejó caer el dios Śiva en la boca de Agni, dios del fuego, el cual fue usado por los yoguis de esta escuela. Incluso Govindapāda, el maestro de Saṅkarācārya, fue un seguidor de esta escuela, según Vāgabhatācārya.⁷ El *Rasārṇava* (publicado por la Sociedad Asiática), el *Rasaratnākara* y el *Rasamangala* son los tres trabajos disponibles en los que se aborda la mezcla de la alquimia con la filosofía śivaíta. Los śivaítas Raśesvara propagaron el dualismo.

⁴ Para más detalles, véase *Pāśupata Sūtram with bhāṣya*, de Kaundīnya (ed.), Calcuta, Haripada Chakravarty, 1970.

⁵ K.C. Pandey, *op. cit.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 53 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 55.

5) Śrīkanṭha, contemporáneo de Rāmānuja, fue un exponente del śvaismo Viśiṣṭādvaita, además de un seguidor de Utpalācārya, el famoso exponente del śvaismo Advaita en Cachemira. En su único trabajo, *Śrīkanṭhabhāṣya*, comentario sobre los *Brahmasūtras*, expone su pensamiento filosófico, el cual en ciertos aspectos es notable por su frescura, lucidez y originalidad.⁸ Este autor admite la diferencia entre la Realidad fundamental o Śiva y la multiplicidad de los fenómenos, que podría compararse con la relación que existe entre la arcilla y el cántaro (sustancia y cualidad). Asimismo, cree en la existencia del poder (*śakti*) en la Realidad fundamental, o sea Śiva, que creará la multiplicidad, y sostiene el punto de vista de que no existe antagonismo entre el *Veda* y los *Śaivāgamas*. De hecho, distingue dos tipos de *Śaivāgamas*, uno al que llama *Śivāgama*, indicado para los dos veces nacidos, o miembros de las castas altas, y el otro, el *Śaivāgama*, indicado para todos sin que se tenga en cuenta su casta.⁹ Más tarde, este punto fue retomado por Lakṣmīdhara en su comentario sobre el *Saundaryalaharī* y Bhāskara Raya en su *Setubandha*, los dos famosos exponentes de la filosofía *Śamayācāra*. Como exponente del *Viśiṣṭādvaitavāda*, él parece ocupar la misma postura en el campo del śvaismo que sostiene Rāmānuja en el campo del Vedānta.

6) La escuela Śaiva Siddhānta que propagó el pensamiento dualista śvaista tuvo su origen en la India meridional, pero no quedó confinada a dicha región, sino que se extendió a las partes norte y noroeste del país, llegando hasta Cachemira con el transcurso del tiempo. Basada en los 28 *Śaivāgamas*, presenta su filosofía dualista tanto en tamil como en sánscrito. Mādhavācārya, en su *Sarvadarśanasamgraha*, ha resumido sus dogmas principales basados sobre todo en los *Śaivāgamas*, que son marcadamente dualistas, como *Kāmika*, *Yogata*, *Cintya*, *Kāraṇa*, citando con amplitud al *Mrigendrāgama*, al *Tattvasamgraha* de Sadyajyoti, y al *Tattvapraśāsikā*, de Bhoja.¹⁰ Los escritores del śvaismo Advaita de Cachemira también han

⁸ *Ibid.*, p. 32 y ss.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ Véase, para más detalles, en *Sarva darśana Samgraha*, el capítulo acerca de Śaiva-Siddhānta.

mencionado los nombres de algunos grandes exponentes de esta escuela, quienes vivieron en Cachemira, y sus trabajos, por ejemplo Rāmakaṇṭha I, Śrikaṇṭha, Nārāyaṇakaṇṭha, y Sad-yajyoti.¹¹ Abhinavagupta alude a Kheṭapāla,¹² quien fue un popular exponente del śivaismo dualista. Los śivaistas dualistas mencionan tres *tattvas* primarios, es decir, *Pati* o *Śiva*, *Paśu* o *Puruṣa* y *Māyā* o *Pāśa*. En la búsqueda de su liberación, un ser individual puede tener un estatus similar al de *Pati* pero sin poder convertirse en parte de él. La distinción que se hace entre *Paśu* y *Śiva* o *Pati* es real.¹³ Los 36 *tattvas* admitidos por los śvaitas Siddhānta guardan mucha semejanza con aquellos mencionados por los śvaitas Advaita de Cachemira.

7) Otra escuela śivaista conocida como la escuela Viraśaiva, dedicada al pensamiento dualista monista (*dvaitādvaita*) floreció en la India meridional en la época medieval pero permaneció confinada en la región de Karnataka. De acuerdo con algunos historiadores, fue fundada por Basava, el ministro brahmán del rey Bijjala. Sin embargo, la tradición Viraśaiva sostiene que cinco grandes maestros—Reṇuka, Dāruka, Ekorāma, Panditārādhyā y Viśvārādhyā—comenzaron esta escuela de pensamiento en un pasado muy remoto, y Basava simplemente lo revivió y popularizó. Según la tradición ortodoxa Viraśaiva, los 28 *Saivāgamas* constituyen la base escrita de su pensamiento. Los seguidores ortodoxos de esta escuela, la cual todavía está vigente en Karnataka, llevan en su cuerpo la imagen fálica de Śiva (Śivaliṅga), pues para ellos es tan preciada como su propia vida. La imagen de Śiva es conocida como *Vira* (héroe). Los viraśaivitas tuvieron que rebelarse contra la crueldad de Bijjala, quien era un *jaina* que estaba bajo las órdenes de Basava. Por lo tanto, también se les conoce como los Liṅgāyatas. Las doctrinas de *Aṣṭavarṇa* y *Saṭsthala* son las doctrinas cardinales descritas en los textos de esta escuela.¹⁴

8) La escuela Śvaita Advaita de Cachemira, conocida popularmente como śivaismo de Cachemira, fue fundada por Va-

¹¹ K.C. Pandey, *op. cit.*, p. 18 y ss.

¹² Abhinavagupta nombra las visiones de Kheṭapāla como *pūrvapakṣa* en muchos lugares del *Tāntraloka*.

¹³ K.C. Pandey, *op. cit.*, p. 75 y ss.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37 y ss.

sugupta después de que descubrió los *Śiva-Sūtras* que estaban grabados en una losa de piedra en Mahādevagiri en el primer cuarto del siglo IX A.D.¹⁵ Con el transcurso del tiempo esta escuela se diversificó en tres corrientes conocidas como *Āgama*, *Spanda* y *Pratyabhijñā*, que actualmente definen las tres fases de su desarrollo. Estas tres corrientes más tarde fueron fusionadas por Abhinavagupta —el máximo exponente de esta escuela de pensamiento filosófico y su figura más carismática— en una poderosa corriente de pensamiento religioso-filosófico, enriqueciéndolo con reflexiones místicas provenientes de las tres poderosas escuelas de orientación *Śakti*, la *Kaula*, la *Krama* y la *Kālīnaya*. Abhinavagupta dio a esta escuela el nombre de *Sadardhaśāsana* o escuela *Trika*. En su obra magna, el *Tantrāloka*, Abhinavagupta expone las múltiples razones por las cuales realizó este cambio.

De las tres corrientes mencionadas, la *Āgama* es la más antigua e importante; ha existido desde tiempos inmemoriales en la forma de 64 *Bhairavāgamas*. Vasugupta comenzó a llamar la atención de la gente después de que fue inspirado por el descubrimiento de los *Śiva-Sūtras*. Se dice que fue Śiva quien se presentó ante él en un sueño y le pidió que interpretara el verdadero significado de los *Āgamas* desde el punto de vista monista.¹⁶ Su discípulo Kallaṭa dio una nueva explicación al pensamiento Śivaita Advaita al hacer énfasis en el aspecto de la *Śakti* divina del Señor la cual está siempre palpitando (*Spandita*) y revelando su gloria divina como el Señor Supremo, y también como el Universo. El nombre *Spanda* es, en consecuencia, usado para destacar este aspecto del pensamiento Śivaita Advaita que se desarrolló dentro de una corriente diferente en el ámbito del śivaismo Advaita, gracias a la contribución hecha por grandes escritores como Kṣemarāja y Rāmakaṇṭha. Siddha Somānanda dio nuevos impulso y dirección a la propagación del pensamiento Śivaita Advaita al iniciar una nueva corriente, por medio de la introducción del razo-

¹⁵ El comentario Vimarśini en los *Śiva-Sūtras* de Vasugupta, Srinagar, 1911, pp. 2-3.

¹⁶ Esto está corroborado en el *Vārttika*, comentado por Varadarāja en la misma obra. Véase también *Spanda Vṛtti*, de Kallaṭa.

namiento lógico en apoyo de su exposición.¹⁷ El llamó a esto *Pratyabhijñā*. De acuerdo con la tradición, Siddha Somānanda perteneció a una antigua escuela llamada *Ardhatryambaka Sampradāya* que se creía fue iniciada por el sabio Durvāsā en un pasado muy remoto.¹⁸ Utpaladeva, el discípulo de Somānanda, fue un famoso y lúcido exponente de esta línea de pensamiento, quien, al componer *Pratyabhijñā Kārikā*, la transformó en una filosofía. Su discípulo Abhinavagupta es venerado en el mundo del sánscrito como el genio más versátil y el prolífico escritor cuyas profundidad y lucidez en su exposición no han podido ser superadas por nadie; Abhinavagupta fue seguido por talentosos escritores como Kṣemarāja, Yogarāja, Varadarāja, Bhāskaraṅṅha y Jayaratha quienes hicieron un gran aporte a la exposición del pensamiento de esta escuela.¹⁹

La realidad y el mundo en la escuela Śivaita Advaita

Después de estos largos comentarios introductorios por medio de los cuales se ha intentado hacer una revisión a ojo de pájaro del origen y desarrollo del pensamiento religioso śivaita en general y del pensamiento Śivaita Advaita en particular, enfocaremos ahora nuestra atención en algunos aspectos sobresalientes de la metafísica Śivaita Advaita, como su teoría de los *tattvas*, en la cual descansa dicho pensamiento metafísico. Comencemos entonces con un breve examen del concepto śivaita de la Realidad fundamental, técnicamente conocida como *Paramaśiva*, después su visión del mundo, y finalmente su concepto cosmogónico, comprendido en los 36 *tattvas*.

¹⁷ El epíteto *tar kasya Kartā* usado por él para Abhinavagupta en el *Tantrāloka* (I, 10) resume su contribución a la corriente Śivaita Advaita darśana. Véase también una descripción similar en *Pavātrimsikā vivarana*.

¹⁸ Somānanda ha dado información valiosa acerca de su linaje desde Durvāsā en el colofón de su *Śivadr̥ṣṭi*.

¹⁹ Para una historia detallada acerca del origen y desarrollo de esta escuela, véase J. C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, Srinagar, 1914, introducción; también véase K. C. Pandey, *Abhinavagupta, An Historical and Philosophical Study*, Varanasi.

Paramaśiva, la Realidad última

Al ser su perspectiva puramente monista, los śivaitas Advaita de Cachemira postulan la existencia de una sola Realidad, a la que se nombra de diferentes maneras: el Śiva Supremo (*Paramaśiva*), el Señor Supremo (*Parameśvara*), el *Saṃvid* Supremo (*Parāsaṃvid*), el Principio Supremo de la Experiencia (*Parapramātā*), *Caitanya*, *Ātman*, etc.²⁰ Al ser la Realidad única y principal, se dice que el Señor Supremo *Paramaśiva* tiene dos aspectos: 1) Él es la Realidad inmanente (*Viśvātmaka*) en cuya forma Él ocupa e impregna todo el Universo, y es uno con todo al mismo tiempo,²¹ y 2) El lo trasciende todo y está más allá de todo en cualquier aspecto (*viśvottirna*), y se le conoce como el *Anuttara*,²² *Parāsaṃvid*, el Absoluto.

Se dice que el Señor Supremo, *Paramaśiva*, está dotado con la *Śakti* divina, a la que los śivaitas Advaita llaman Libertad Divina (*Svāntantrya*) debido a que su naturaleza no tiene restricciones.²³ La Libertad Divina no es un complemento o un atributo del Señor Supremo, sino que es *Su* aspecto esencial, inalienable a su naturaleza. Al valerse de su siempre vibrante (*spandita*) *Śakti* divina, se dice que el Señor Supremo se manifiesta a sí mismo en dos formas diferentes: 1) durante el periodo de actividad creativa (*sr̥ṣṭi*) Él se manifiesta a sí mismo como el Universo (*Viśva*) con su infinita variedad de sujetos limitados (*mita-pramātā*), objetos (*grāhya*) y los instrumentos de su experiencia (*grahana*) todas éstas son sus formas propias,²⁴ 2) al mismo tiempo, Él se manifiesta a sí mismo como el Señor Supremo. Estas dos formas de automanifestación voluntaria testifican de manera elocuente la posesión de su Gloria Divina (*aīśvarya*).

²⁰ *Caitanyam ātmā*, Śivasūtra (Vasugupta) I, i.

²¹ *Viśvottirnam viśvamāyam iti trikādīdarśanavidah. Pratyabhiyānāhuidayam (Ksemarāja)* bajo Sū 8 *Srīmatparamaśivasya punah viśvottirnam viśvātmaka pararamānadamāya akhilam abhēdenāiva sphurati*, *ibid.*

²² *Anuttaramiti na vidyate uttaram adbhikarn yatah. Pārātrimsikā Vivaraṇa* (Abhinavagupta), p. 32 y ss. El autor proporciona 16 significados derivados allí.

²³ *Parameśvara Śaktireva Svāntantriyāpara Raryāya Tantrasāra* (Abhinavagupta).

²⁴ *Na tu vastutah anyat Kīncit grātyam grāhakam vā apitu paramaśiva bhāṭṭāraka eva ittham nāna vaicitryasahasrai sphuriti* || Prāt Hridayam, Sū 3. *Sarvo grāhako Śiva bhāṭṭāraka eva*, *ibid.* Sū 4.

Mientras está operando su *Śakti* divina, el Señor Supremo se expresa a sí mismo de innumerables maneras (*ananta-rūpa*) que pueden dividirse en cinco categorías principales.²⁵ Estas son *Citśakti* (la fuerza de la conciencia), *Ānandāsakti* (el poder de la felicidad), *Ichha-śakti* (el poder de la voluntad), *Jñanāsakti* (el poder del conocimiento) y *Kriyāsakti* (el poder de la acción). La *Citśakti* representa aquel aspecto de la Libertad Divina por medio del cual el Señor Supremo brilla, por así decirlo, completamente solo, y siempre tiene la experiencia propia (*parāmarśa*) como *Aham* (yo puro).²⁶ La *Ānandāsakti* simboliza aquel aspecto de la operación de la *Śakti* Divina que permite al Señor Supremo, que está lleno de sí mismo (*Paripūrṇa svabhāva*) y por lo tanto siempre está en paz consigo mismo (*svātmaviśrānta*),²⁷ sentirse satisfecho y tranquilo (*ātma-tripta y svāmaviśrānta*). La *Ichhāsakti* (el poder de la voluntad) es el modo más importante que toma la Libertad Divina desde el punto de vista de la manifestación del Universo. Éste representa aquel aspecto de la *Śakti* Divina por medio de la cual el Señor Supremo siente que posee la capacidad suprema (*Samartha*) y que es capaz de dar forma a la Resolución Divina (*Saṅkalpa*) que es el primer paso hacia su propia manifestación como el Universo.²⁸ La *Jñanāsakti* es aquella forma en la que funciona su Libertad Divina por medio de la cual el Señor Supremo traslada todas sus manifestaciones objetivas, sobre todo como el Universo en relación consciente con sí mismo, y así Él se percata de ellas.²⁹ La *Kriyāsakti* (el poder de la acción) representa la forma en la que la *Śakti* Divina del Señor Supremo permite que todas las decisiones de Éste (*Saṅkalpa*) se conviertan en realidad.³⁰ Es responsable de asumir voluntariamente cualquier forma durante su actividad creativa (*Sṛṣṭi*).

²⁵ *Śaktayaśca asankheyāḥ* II *Tan. Sār* (Abhinavagupta) Ahiv; *Parameśvarah pañcabhīh Śaktibhīrnirbhara*, *ibid. Ah*, viii, p. 75.

²⁶ *Prākāsaruptā Cicchaktih. Tantrasāra Ah I. Prakāśaśca anyonyamukha vimarśa ahamiti*, II *Īśvarapratyabhijñā Vimarśini* (Abhinavagupta) III, 1, 4.

²⁷ *Ānandah Svātantryam Svātmaviśrānti s vabhāvahlāda prādhānyāti. II, Tantrasāra, Ah, I.*

²⁸ *taccamatkāra icchāsaktih, ibid.*

²⁹ *āmarśakatā jñānasaktih, ibid.*

³⁰ *Cf. sarvākāra yogitvan Kriyāsaktih, ibid.*

Con la ayuda de estos cinco modos de funcionamiento de su Śakti Divina, se dice que el Señor Supremo se manifiesta a sí mismo como el Universo por su libre e independiente albedrío (*Svecchayā*) sin usar otro elemento excepto su propia Śakti, y con él mismo como trasfondo (*svabhittau*).³¹ La manifestación del Universo es entonces sólo un modo de su voluntaria automanifestación. Para poner esto en el lenguaje técnico propio de la escuela, la automanifestación del Señor Supremo es solamente su autoexpansión en el aspecto de la Śakti (*Sva-śakti-sphāra*).³²

Por lo tanto, se ha mencionado en los textos de esta escuela que cuando la Śakti se despliega a sí misma (*unmiṣati*) el Universo cobra vida, y cuando ella “se cierra en sí misma” (*nimiṣati*) el Universo desaparece como manifestación.³³ La Śakti Divina hace esto eternamente, alternándolo entre una fase de manifestación (*śṛṣṭi*) y una fase de potencialidad (*vilaya*) cuando el Universo adquiere una forma seminal (*bijāvasthā*) por así decirlo. En este sentido, la Śakti Divina que vibra incesantemente revela la gloria del Señor (*parameśvara*) de ambas formas: como el Universo y como el Absoluto trascendente (*Parāśa mvid*).

Visión del mundo

Los śivaitas Advaita de Cachemira describen el total de la automanifestación del Señor Supremo como su *līlā* cuando Él se convierte en el Universo durante la fase creativa (*Śṛṣṭi*) de su propia libre voluntad sin que abandone esta naturaleza esencial trascendente o experimente algún cambio. Él sigue siendo el *Naṭarāja* eterno, uno de los epítetos usados para *Paramaśiva*. Como *Naṭarāja*, Él es siempre el director del drama del mundo y en esa forma,³⁴ siempre queda fuera de la represen-

³¹ *Svecchayā svabhittou viśvamunmilayati* Prat. Hrdaye. Sū 2.

³² *Tantrāloka* I Com. p. 21.

³³ *asyām (Śākyām) prasaratyām jagadunmiṣati. Vyavatiṣṭhate ca nivṛttaprasarayām ca nimiṣati*, Prat. Hrdayamā Sū 1; véase también Paramarthasra v. 13 com. p. 36.

³⁴ *nānābhūmikā prapañcam svaparispandalilayaiva svabhittau prakāṣayati. Vi-marṣini Comm. (Abhinavagupta) on Īśvarapratyabhijñātikā, III, 9, p. 89.*

tación de su *līlā* al ser espectador (*śākṣī*) y director (*sūtradhāra*). Al ser la única Realidad, se dice, al mismo tiempo, que participa activamente en la promulgación del drama del mundo, asumiendo voluntariamente varios papeles en ello.³⁵ Él hace todo esto para derivar una inmensa alegría (*ānanda*) del despliegue de su *Śakti* Divina.

En los textos del Śivaita Advaita se describe el proceso de la automanifestación del Señor Supremo en lo que se refiere a su descenso (*avaroha*) a la más burda forma de la materia y la ascensión (*āroha*)³⁶ cuando el ser autolimitado y encadenado, técnicamente llamado *pāśu*, se embarca en el viaje de regreso por medio de una disciplina espiritual (*sādhana*) que finaliza en el reconocimiento (*pratyabhijñā*) de su esencia divina. Aquí puede mencionarse incidentalmente que el concepto del Señor Supremo, en descenso (*avaroha*) y en ascenso (*āroha*), guarda mucha semejanza con la descripción que hace Śrī Aurobindo de la involución del espíritu a la materia y la evolución subsecuente del espíritu desde el nivel de la materia a su posición original.

Es relevante en este contexto referirnos a cinco funciones (*pañca kriya*) que se dice que el Señor Supremo desempeña eternamente, al ser éstas importantes para la manifestación del mundo.³⁷ Éstas son *nigraha* (autolimitación), *śṛṣṭi* (creación), *sthiti* (sustento), *sambhāra* (absorción), y *anugraha* (distribución de gracia).³⁸ Explicaremos aquí el *nigraha* y el *anugraha*, ya que son importantes desde el punto de vista de la creación. El *nigraha* consiste en que el Señor Supremo se autoimpone la limitación de su Libre Voluntad para así no convertirse en muchos. Como una consecuencia de esta autolimitación (*ātmasañkoca*), la naturaleza absoluta como el Principio Supremo de la Experiencia (*Parāsamvid*) queda en segundo plano,

³⁵ *Samsāranāṭya Pravartayitā eka eva Parameśvarah*. *Pratyabhijñāṭikā*, p. 90.

³⁶ *Viśṛṣṭa... trailokyanāṭakam. Stavaciatāmani* (Bhaṭṭakārāyona) v. 59.

³⁷ El descenso del Señor Supremo durante el proceso de creación no se lleva a cabo paso a paso, es sólo durante el momento del ascenso que se identifican los pasos graduales basados en la relación casual. Cfr. *Vastutaḥ Kramarāhitye pi Viśvasṛṣṭau... abhāsanamātrā sareṇa pāramārthika kāryakaraṇa bhāvena kramamudbhāvayati*. Comentario Vivaraṇa en *Sattrinśāttatrasandoha*, p. 1.

³⁸ *namāb Śivāya pañca-kriya vidhāyine*. Primer verso de *Prat. Hrdaya*.

por así decirlo, y Él toma la forma de mónadas espirituales (*cidanus*).³⁹ Este paso marca el inicio de la manifestación del Universo, primero en el plano ideal⁴⁰ y después de manera concreta cuando operan su *māyā* y *prakeriti śaktis*. La función de *anugraha* (distribución de esta gracia) es la función más importante desde el punto de vista de las mónadas espirituales encadenadas (*cidanus*) ya que culmina en su restauración a la Forma divina original, la realización de su naturaleza de Śiva (*Śivatva*).⁴¹ Por lo tanto, el *Anugraha* es la puerta que conduce al individuo encadenado a su Destino último, la realización de *śivatva*, y no una mera liberación (*mukṭi*) que de acuerdo con los śivaitas Advaita es un ideal de menor importancia.

La teoría cosmogónica Advaita

Como ya se mencionó en los párrafos anteriores, los textos śivaitas Advaita tratan acerca del desenvolvimiento del cosmos desde el punto de vista de los 36 *tattvas* que están interrelacionados por causa y efecto, formando una especie de jerarquía. Los śivaitas Advaita sostienen que el acto de “expansión” del Universo no es temporal, y es realizado en un momento (*kṣana*) por el Señor Supremo. Pero ya que los *tattvas* están relacionados mutuamente por causa y efecto, lo que es conocido por el individuo sólo cuando éste asciende gradualmente o evoluciona paso a paso por medio de la práctica de una disciplina espiritual, estos *tattvas* son descritos en un orden lógico (*krama*).⁴²

Debe mencionarse aquí que la palabra *tattva* ha sido usada con diferentes sentidos en los textos sobre filosofía india. Aquí,

³⁹ *Ibid.* Sū 10.

⁴⁰ Paramārtha Śāra, com. V. 16.

⁴¹ *Antarvibhāti sakalam jagatāmani...vicitraracanā Kurāntarāle... Tantrasāra*, p. 14.

⁴² *Paramēśvaraḥ svarūpācchādana kridayā pasu śampannab... svarūpa sthagana-viniṣṭayāsva-svarūpa pratyāpattimjhatiti vā kramena vā Śaktipātaprātram (bhavati)...Śaktipātaḥ svarūpaprathāphalah. Tantrasāra. Āh. XI, p. 112. Para detalles véase Tantrasāra Āh. XI y Tantrāloka Āh. XIII.*

en el contexto de la cosmogonía, el término *tattva* se emplea para significar un nivel de la existencia, una fase fundamental de la manifestación cósmica.⁴³ Los sistemas Sāṃkhya-Yoga de pensamiento filosófico indio también emplean el término *tattva* en este sentido, al describir el proceso de evolución de la creación material desde la *Prakṛiti*. Los śivaitas Advaita usan este término precisamente con el mismo sentido.

Los 36 *tattvas* admitidos por los śivaitas Advaita de Cachemira están clasificados *grosso modo* en dos categorías, técnicamente llamadas *Śuddha adbhva* (el camino puro o los niveles puros de creación)⁴⁴ y el *Aśuddha adbhva* (el camino impuro o los niveles impuros de creación).

El camino puro (*Śuddha adbhva*) consiste en cinco *tattvas*, es decir, *Śiva*, *Śakti*, *Śadāśiva*, *Īvara* y el *Śuddhā Vidyā*. El *Aśuddhā adbhva* (el camino impuro) está constituido por 31 *tattvas* o niveles de existencia que son: 6) *Māyā tattva*, 7) su prole en cinco *Kañcukas* (envolturas de limitación), es decir, *Kāla* (limitación de tiempo); 8) *Niyati* (regulación que causa confinamiento a una locación y también secuencia); 9) *Rāga* (limitación que causa apego); 10) *Vidyā* (limitación en la conciencia o conocimiento); 11) *Kālā* (limitación de la autoría); 12) *Puruṣa* (sujeto limitado individual); 13) *Prakṛiti*; 14) *Buddhi* (intelecto); 15) *Ahaṃkāra* (principio de egoísmo); 16) *Manas* (mente); 17-21) *Pañca jñānendriya* (cinco órganos para la experiencia); 22-26) *Pañca Karmendriya* (cinco órganos para la acción); 27-31) *Pañca tanmātrās* (cinco elementos sutiles), y 32-36) *Pañca mahābhūtas* (cinco elementos burdos).

Se dice que todos los *tattvas* que existen dentro del *Aśuddhā adbhva* son el resultado del funcionamiento de la *Śakti* Divina en su forma pura (*cidrūpa*),⁴⁵ técnicamente llamada la *Mahāmayā*. Por lo tanto, todos estos *tattvas* o niveles de creación se caracterizan por la experiencia de Unidad (*abheda*) y la na-

⁴³ Véase nota 37.

⁴⁴ *Īśvarapravāhijñā vimarśini* (Bhāskari Ed.) III, 1, 2. p. 219. Véase también el artículo del autor titulado "Concept of tattva, a Study", en el libro *Kaviraj Felicitation*, Lucknow.

⁴⁵ *Cidādiṣṭābhāyena kramasāb Śuddhādbhvāni tattvasṛtiavabhasanam Satṭrimśattattva Śandoha*, p. 2, *aśuddhe punardbhvāni Paramesvara eva Svātmāpracchādānakṛidayā... ābhāsayati* II, *ibid.* p. 5.

turalidad universal. El *Asuddhā adbhva*, por otra parte, es el retoño de la acción de la *Māyā Śakti* y parcialmente de la *Prakṛiti śakti* que es responsable de la unidad y la multiplicidad (*bheda tathā*⁴⁶ *anekatva*). En consecuencia, todos los *tattvas* que pertenecen al *Asuddhā adbhva* llevan esta característica distintiva, es decir, de naturaleza limitada y discreta (*bheda*). A continuación, se describirá brevemente la naturaleza de cada uno de los *tattvas* mencionados anteriormente.

1. Śiva tattva

Este *tattva* marca el inicio de la manifestación universal (el primer paso en el movimiento involutivo del Señor Supremo). En esta etapa se dice que el Señor Supremo desarrolla en su corazón el “deseo” de proyectarse a sí mismo como el Universo (*viśva*) como resultado de lo cual la *Śakti* Divina que hasta este momento estaba operando completamente identificada con Él, de alguna manera comienza a funcionar aparte. En esta etapa, este deseo no adopta ninguna forma, sino que está latente en Él en forma seminal. El Señor Supremo, quien como el Principio Supremo de Experiencia (*Parāsamvid*) en el contexto de la automanifestación brilla, en esta etapa, completamente solo, como la iluminación pura de la conciencia pura (*Prakāśa* o *Caitanya*), sin nada que resplandezca por encima de Él. Por lo tanto, se sostiene que el Señor Supremo sólo tiene la autoexperiencia del “Yo” puro (*Aham*), sin siquiera tener la noción de “ser” (*Ahamiti*). Esta etapa señala el final de su autoexperiencia como *Pūrṇa Aham* la cual surge de su experiencia-de-ser como el Principio de la Experiencia Suprema (*Parāpramātā*). La automanifestación del Señor Supremo como el *Śivatattva* se conoce como el primer “aleteo” (*prathama spanda*) hacia la manifestación universal.⁴⁷ De acuerdo con los escritores del Śivaita Advaita, el Señor Supremo en este nivel permanece exactamente y en cada aspecto como el

⁴⁶ *Ibid.*; *iyati ca śuddha-svātantryameva tattat vaicitryena prasphurati, ibid.*, p. 4.

⁴⁷ *Cfr.*, *bhinna bhinna prathātmaka māyiyamalena...jadavedyavargesu vibhinna-tayā buddhireva māyākhyam tattvam-tasya nūrgalam svātantryam pratibhanyate, ibid.* p. 5.

mismo que siempre ha sido, el *Paramásiva*,⁴⁸ de manera que se cree que tanto *Paramásiva* como *Śivatattva* existen simultáneamente, uno incluido en el otro. Se dice que el aspecto *cit* de la *Śakti* Divina es dominante en este nivel.⁴⁹

2. *Śakti tattva*

La automanifestación del Señor Supremo como el *Śakti tattva* señala el segundo paso en su movimiento involutivo hacia la manifestación del Universo. El deseo del Señor Supremo de manifestarse a sí mismo como el Universo (*sisriḷḷā*) se hace patente, aunque permanece pasivo en esencia incluso en esta etapa. En consecuencia, en este nivel el Universo que será (*udbhaviḷyat*) permanece latente en forma seminal (*bijarūpa*) en su seno.⁵⁰ En este nivel aparecen dos tipos de desarrollo en su propia experiencia: en primer lugar, la *Śakti* Divina, que en cierta forma opera de manera diferente del Señor Supremo, niega, por así decirlo, la experiencia del Señor Supremo de su absoluta naturaleza que está simbolizada por su propia experiencia como el *pūrṇāhamtā*. En segundo lugar, crea un vacío allí en su propia experiencia, por decirlo así. La experiencia del Señor Supremo como Vacío (*śūnya*) es una precondición necesaria que prepara el terreno para que más tarde surja el Universo en su propia experiencia de manera ideal. Entonces, el Señor Supremo aparece como que ha “perdido” incluso hasta su experiencia vital. La *Śakti* Divina que opera como el poder de negación (*niḷedhavyāpārarūpa*)⁵¹ prepara el terreno para el surgimiento del Universo en el paso subsecuente de su involución. En otras palabras, la involución del Señor Supremo como *Śakti tattva* representa la etapa de un altamente potencializado “Vacío” (*Śūnyātiśūnyarūpa*) que tiene infinitas posibilidades escondidas en su seno. El aspecto *ānanda* de la *Śakti* Divina es dominante en esta etapa.⁵²

⁴⁸ *Ibid.* v. I, y el comentario.

⁴⁹ *Svacamatkārasārām anuttaraānanda-ghanā-vastham nojjhati. Ibid.* p. 2.

⁵⁰ *Citprādhanya Śivatattvam. Tantrasara* Ah VIII p. 75.

⁵¹ *Svatantrecchā udbhaviḷyata viśvasya svāntarnilinatvat bijabhūtam Śakti-tattvatām yati STS*, p. 3.

⁵² *niḷedhavyāpārarūpa... Śūnyātiśūnyātumatayā... sphurati. Prat. Hṛdayam Sū* 4, p. 30.

Debe mencionarse aquí que algunos de los escritores del Śivaita Advaita sostienen que los *tattvas Śiva* y *Śakti* existen de manera eterna o simultánea con el Principio Supremo de la Experiencia *Paramaśiva* a pesar de haber emanado de Él. Por lo tanto, ellos consideran que estos dos *tattvas* se encuentran fuera del panorama de la creación.

3. *Sadāśiva tattva*

La manifestación de *Sadāśiva tattva*⁵³ por el Señor Supremo marca el paso subsiguiente en su movimiento involutivo. El Señor Supremo como el Principio Supremo de Experiencia experimenta la totalidad del Universo que aparecerá, lo cual se define con el término *Idam*. La experiencia de sí que tiene el Señor Supremo como el *Idam*, que representa la totalidad del Universo como objeto de experiencia, entonces permanece de alguna manera “oscura” o poco clara a causa de que apenas ha sido revelada:⁵⁴ por lo tanto, se sostiene que la autoexperiencia (*Svaparāmarśa*) en este nivel toma la forma de *Ahamevaidam* (Yo soy éste). El *ahamtā* (es decir, el sujeto) tiene preeminencia y claridad comparado con el *idamtā* en la autoexperiencia del Principio Supremo de la Experiencia que apenas ha surgido del seno de *ahamtā*. Se dice que el aspecto de la voluntad (*icchāśakti*) desempeña un papel importante en este nivel al tener la responsabilidad de “sacar a la luz” lo que estaba escondido en el regazo del Señor y manifestarlo en la autoexperiencia de sí.⁵⁵ Al observarlo desde el punto de vista de la creación, la manifestación del nivel de *Sadāśiva tattva* es el primer *tattva* “creado”, al existir eternamente los *tattvas Śiva* y *Śakti*, caen por lo tanto fuera del rango de la creación. Los escritores del Śivaita Advaita mencionan que el Señor Supremo en realidad dispensa su gracia divina al ser limitado desde su nivel, es decir *Sadāśiva tattva*.⁵⁶

⁵³ *ānandaprādhānye Śaktitattvam. Tantrasāra Āh viii p. 75.*

⁵⁴ *Cfr. Viśvasya...svātmanyeva samullāsanat saditiā khyānat Sadāśiva tattvā vasthā Śatrimśattattva Sandoha p. 3.*

⁵⁵ *Pronmilitamātra-citra Kalpatayā idamadnśasya asphuṭarvāt... ibid.*

⁵⁶ *icchāprādhānye Sadāśivatattvam-Tantrasāra Āh viii p. 75. Sa bhāvīnah samastabhāvarāśēṣe samyak bahiravabhāsayaśā (Sadāśiva) Śatrimśattattvasandoha p. 3.*

4. *Īśvara tattva*

Cuando el Señor Supremo como el Principio Supremo de Experiencia se somete a una nueva involución, se manifiesta a sí mismo como el *Īśvara tattva*. La propia experiencia (*svaparāmarśa*) en este nivel sufre un gran cambio —el aspecto *Idam*, que simboliza la totalidad del Universo como el objeto, gana preeminencia en su autoexperiencia⁵⁷ que puede expresarse como *Idameva aham* (éste soy yo). Cuando este cambio ocurre, el Universo ideal aparece en su experiencia propia con gran claridad, dejando en segundo plano, por así decirlo, el aspecto del sujeto representado por el *Aham*, con lo cual da una oportunidad al Señor Supremo de reexaminar su gloria divina como el mundo. Aquí debe destacarse que cuando el Señor Supremo experimenta en forma ideal como el *Idam*, Él hace esto sin diferenciarse de sí (*abhinna*). Se cree que el modo *jñāna Śakti* de su *Śakti* Divina opera de manera preeminente en este nivel,⁵⁸ con lo cual pone tanto al sujeto puro, *Aham*, como al objeto puro, *Idam*, en una relación natural.

5. *Śuddhā Vidyā tattva*

En el paso subsiguiente del movimiento involutivo, el Señor Supremo se manifiesta a sí mismo como el *Śuddhā Vidyā tattva*. Su autoexperiencia (*svānubhava*) en este nivel se somete a un enorme cambio como el *Aham* o el aspecto del sujeto en su autoexperiencia, que se había tornado poco claro en el nivel precedente, se vuelve prominente una vez más. Esto da por resultado tanto el aspecto *Aham* que simboliza al Señor Supremo como sujeto puro cuanto el aspecto *Idam* que representa la totalidad del Universo, equilibrándose, por así decirlo, en la autoexperiencia del Señor Supremo.⁵⁹ Esto lo habilita para tener una mejor apreciación y una más clara experiencia

⁵⁷ *nibhijānugrahanirataḥ Sadāśivo 'bhihitāḥ. Ibid. v. 3.*

⁵⁸ *Īśvaro bahironmeṣa. Isvarapratya bhijñā III, 1, 3. Viśvasya Sphuṭatayā Parāmyśya-mānasya abamaṅse abhiśecanāt sa eva parameśvara ḥ Īśvaratattvadaśām āśrayati. Sat. tr. tattva Sandhoha p. 4.*

⁵⁹ *Vedyajātasya Sphuṭāvabhāsanāt jñānaśaktiudvekaḥ, ibid.; jñānaśakti prādhānya Īśvaratattvam Tantrasāra p. 75.*

del Universo. La *Kriyā Śakti* está llamada a dominar en este nivel, preparando el terreno para una futura involución.⁶⁰

La involución del Señor Supremo en su primera fase se acerca al final con el despliegue de las cinco categorías puras de creación, técnicamente llamadas los *tattvas* en la forma pura (*Āsuddhā adbhva*), con la manifestación del *Śuddhā Vidyā tattva*.

Aquí también termina el reino de *Mahāmāyā* en el cual la *Śakti* Divina del Señor opera en forma pura, es decir, como fuerza consciente.⁶¹

Por debajo de este nivel está la esfera de *Māyā Śakti* que funciona como el poder de encubrimiento y cautiverio en la cual se manifiestan los 31 *tattvas* limitados.

6. *Māyā tattva*

Los escritores śivaitas Advaita dan al término *Māyā* dos acepciones diferentes. *Māyā* denota la forma de la *Śakti* Divina del Señor Supremo que oculta o disimula su naturaleza divina. Se considera que éste es el poder del oscurecimiento (*tirodhānakāri*) al cual se le reconoce la realización de las tareas más difíciles (*durghatasampādana samarthā*),⁶² principalmente, de eclipsar la ilimitada Libertad Divina (*svātantrya*) y la Gloria Divina (*āśvarya*) del Señor Supremo.

La *Māyā* como *tattva* significa aquel nivel de la manifestación del Universo en el cual el funcionamiento de la *Māyā Śakti* marca el inicio de la era de la plenitud del olvido de sí, la separación y la diferenciación.⁶³ En realidad, es al inicio de este nivel de creación en el que se cree que la multiplicidad hace su primera aparición. Cada vez que el Señor Supremo como el Supremo Experimentador (*Para pramātā*) siente la totalidad del Universo como *Idam* en forma ideal, como en el caso del nivel de *śuddhavidyā tattva*, la multiplicidad no se puede manifestar. Por lo tanto, el Señor Supremo está llama-

⁶⁰ *Prarūdbhabbedasya idamānsāsya samadbrīta tulānyāyena ātamaṅśa sphuraṇāyam Śuddhavidyā tattvam*, STTS p. 4.

⁶¹ *Viśvasya Sphuṭatara parāmarsanāt kriyāśaktiḥ pradhānā*, *ibid.*

⁶² *Māyopari mahāmāyā*. *Paramārthasāra*, v. 14 com.

⁶³ *Paramanyatsvātantryam durghata Sampādanamahēśasya*, I *deitrmāyāśaktiḥ svātmāvaraṇam Śivasya etat II*, *ibid.* v. 15.

do a operar la *Māyā Śakti* en el nivel de la *Māyā tattva* para el autoencubrimiento de su verdadera naturaleza⁶⁴ en el trasfondo del cual aparecen la multiplicidad de los sujetos limitados y los objetos de disfrute.

Los escritores śivaitas Advaita explican este desarrollo, en su lenguaje técnico, de la siguiente manera: sostiene que el poder oscurecedor de *Māyā Śakti* operado por el Señor Supremo en el nivel de *Māyā tattva* causa la desaparición simultánea tanto del *Aham* como del *Idam*, al simbolizar al Señor Supremo como el sujeto y el objeto puros, por ejemplo, la totalidad del Universo de forma ideal. Se crea un vacío en la autoexperiencia del Señor Supremo que sólo es llenado posteriormente con la ascensión del *Idam* (simbolizando al Universo como proyectado fuera de él) dividiéndose en sujetos limitados (*Paśu pramātā*) y sus objetos de disfrute. En este sentido el proceso de la creación del Universo toma un nuevo giro después de la manifestación del nivel de *Māyā tattva*. Debe mencionarse aquí que los escritores śivaitas Advaita sostienen que la experiencia del *ego* que tienen los sujetos perceptores limitados es de naturaleza conceptual debido a que es una posición suprema sobre el *Idam*.

7-12. Cinco *Kañcukas*

Los escritores śivaitas Advaita sostienen que el poder oscurecedor de la *Māyā Śakti* que opera en el nivel de *Māyā tattva* no es suficiente para oscurecer la naturaleza divina del Señor Supremo. Por lo tanto, postulan cinco *Kañcukas* o capas de oscurecimiento para eclipsar la naturaleza divina del Señor, a las cuales se les da el estatus de cinco *tattvas*, es decir, *Kāla*, *Vidyā*, *Rāga*, *Kalā* y *Niyati*, que muestran que éstos operan individualmente para eclipsar los poderes divinos del Señor Supremo y así reducirlo a la forma de un ser encadenado y limitado, un *paśu*. Los cinco poderes que denotan la gloria divina del Señor Supremo son: omnipotencia (*sarvakartṛtva*), omnisciencia (*sarvajñatva*), autocontentamiento (*pūrṇatva*),

⁶⁴ *mohayati anena Śaktiviśeṣena iti vā moho māyāśakti I.Īśvara Pratyabhijñā*, I, 35 com., *tirodbānakari mayābhidhā punāh*, II *ibid.*, III, 1, 7.

eternidad (*nityatva*) y omnipresencia (*vyāpakṭva*) que en realidad son derivaciones de Su Libertad Divina (*Svātantrya*).⁶⁵ Debido a que el Señor Supremo está cubierto por los cinco *Kāncukas*, en el nivel de *Māyā tattva*, aparece como si estuviera atrapado por ellos. Debe mencionarse aquí que los cinco *Kāncukas* son considerados como la progenie de *Māyā Śakti*, a la que se le da un estatus separado de los cinco *tattvas*, ya que éstos despojan al Señor Supremo de todos sus poderes, uno por uno.

Se propone aquí explicar brevemente la naturaleza de estos *Kāncuka tattvas* en relación con los poderes divinos del Señor Supremo. Por ejemplo, la omnipotencia del Señor Supremo contrayéndose al seguir su autoocultamiento por la *Māyā Śakti*, toma la forma de un poder limitado de autoría, y a esto se le llama el *Kalā tattva*.⁶⁶ Bajo su influencia, en este nivel el Señor Supremo se “adormece” (*śupta*), por así decirlo, y se olvida de sus poderes divinos infinitos. El poder de la omnisciencia se transforma en el poder limitado del conocimiento cuando el Señor Supremo es atrapado por el *Vidyā Kāncuka*.⁶⁷ En consecuencia, el Señor Supremo que aparece como un sujeto limitado en este nivel obtiene sólo un vago y fragmentado panorama de los objetos de la experiencia. El Señor Supremo en el nivel más alto siempre está pleno en sí mismo y se siente siempre satisfecho (*pūrṇa* y *nityatripta*). El no siente necesidad de cambiar para asir un objeto. Debido a que el Señor Supremo es afectado por el *Rāga Kāncuka* en el siguiente nivel, su naturaleza plena (*pūrṇatva*), se contrae y se convierte en el poder limitado del interés.⁶⁸ Él, como sujeto limitado, desarrolla un sentimiento de atracción por un objeto particular y se esfuerza en buscarlo. El Señor Supremo es omnipresente, no en lo relativo al espacio sino en el sentido de

⁶⁵ *Paramasvatantrasya mohini śakti mayeti Mahārthamañjari*, v. 17, p. 46. *Māyāvratirakena paramārthasya prapañcasyābhāvah*, II; *ibid.*, p. 47.

⁶⁶ *Paramēśvarasya... Sankocagrhanāt Sarvāstacchakīyah sañkucibhiyā Kalādi-tattvapañcakena prarohamupagacchati*, II, *Sattrimśattattva, sandoha*, p. 6.

⁶⁷ *Paramēśvarasya sarvakartrīā Kincitkartrīā...adbah prakṣepāt Kalā tattvātmatām yati* II, *ibid.*, p. 7.

⁶⁸ *Sarvajñatā asya Śaktiḥ parimita tanuralpavedyā mātraparā... jñānamuttpādayanti vidyati migadyate*, II *ibid.*, v. 9.

que él puede penetrarlo todo, pues no está limitado por un espacio y tiempo particulares. En realidad, Él está más allá del tiempo y del espacio. Debido a que el Señor Supremo es afectado por el *Kāla Kañcuka*,⁶⁹ Él se convierte en sujeto del tiempo y por *Niyati*, por ejemplo, como un sujeto limitado está confinado a un espacio particular.⁷⁰ En este sentido, los cinco *Kañcukas* despojan al Señor Supremo de todos sus poderes divinos⁷¹ al descender. Éste los niveles de los cinco *Kañcukas* que operan en el reino de *Māyā* de la mano de *Māyā Śakti*.

13. *Puruṣa tattva*

El experimentador limitado que nace después de que el Señor Supremo impone las limitantes, seguido por el oscurecimiento de su naturaleza divina al ser envuelto por *Māyā* y su proge (los cinco *Kañcukas*), se llama técnicamente *Puruṣa*.⁷² Los śivaitas Advaita sostienen que los *Puruṣas* tienen forma mónada (*cidānu*),⁷³ olvidados de su verdadera naturaleza divina y también privados de sus poderes debido a la presencia de dos tipos de contaminación (técnicamente llamados *malas*), es decir, el *Ānavamala* y el *Māyīya mala*, que los envuelve.⁷⁴ Los *Puruṣas* son abundantes, lo que es un lógico corolario de su naturaleza monádica. Cada *Puruṣa* posee una personalidad distinta, y tiene un sentido del *ego* que surge de la superimposición de la experiencia del *ego* en el *Idam* que ha descendido desde el nivel del *Śuddha Vidyā*.

⁶⁹ *nityaparipūrṇa triptināma Śakti pāramityum yata...āpadyate rāgatattvam. Ibid., p. 7-8.*

⁷⁰ *akālakalitasya cidātmano nityatvākhyā Śaktiḥ nyagbhāvamāsrtya...Kālena samyōjya kālatattva vyapadesyā..., ibid., p. 8.*

⁷¹ *Yāsya Svatantratākhyā śaktiḥ sankoca śālīni..niyatam anum niyamanti abhūt niyati. Ibid., v. 8.*

⁷² *etena kalādinā kañcukena āvrto' yam śaktidārdryam anubhūya paśuriti ucyate II. Ibid. p. 9. etat pañcakam ca āgameśūsvarūpāvarakavāt Kañcukamiti ucyate II. Mahārthamanjari Parimala, p. 49.*

⁷³ *māyāgrahita sankocah Śivah Pūmstattvamucyate II. Anuttaraprakāśapañcāsikā, v. 22.*

⁷⁴ *Cfr. Pūrṇatvābhavena parimitatvāt anutvam, II. Isvara Pratyabhijñā vimarśini III, ii, 4.*

14. *Prakṛti tattva*

De manera simultánea con la manifestación de los *Puruṣas*, *Prakṛti* se produce como un resultado de la operación de la *Māyā Śakti*. Se ha observado que el *Puruṣa tattva* es sólo una forma autocontraída del Principio Supremo de la Experiencia en el nivel de *Māyā tattva*. *Puruṣa* posee una vaga experiencia de algo que es como objeto de la experiencia en *Māyā*.⁷⁵ Ese algo que el *Puruṣa* finito experimenta no es otra cosa que *Māyā* que ha tomado la forma de un objeto, por así decirlo. En su oportunidad, la *Māyā* es sólo un modo de la manifestación de la *Śakti* Divina, *Mahāmāyā*. De la misma manera, la *Prakṛti tattva* sólo es la *Mahāmāyā* o *Śakti* Divina de manera burda, la cual es el resultado de una contracción (*Sankoca*).⁷⁶ Su naturaleza es material, lo que da origen a otros objetos materiales.

Como es bien sabido, el sistema Sāṃkhya concibe a *Prakṛti* como de la naturaleza de los tres *gunas* mantenidos en equilibrio. Los śivaitas Advaita también conciben a la *Prakṛti* como de la naturaleza de los tres *gunas*, que son formas modificadas y contraídas de las tres *Śaktis*, es decir, *Īcchā*, *Jñāna* y *Kriyā*.

Cuando las *Śaktis Īcchā*, *Jñāna* y *Kriyā* operan al unísono y se mantienen en equilibrio debajo del nivel de *Māyā* se les conoce como la *Prakṛti*.⁷⁷ Pero cuando se perturba el equilibrio de las tres *Śaktis* que funcionan debajo del nivel de *Māyā* debido a la voluntad (*icchā*) del Señor de los *tattvas*, hay emanación de 23 *tattvas* de la *Prakṛti*. El señor de *Tattva* es un sujeto limitado cuya función es crear alteración en la *Prakṛti*, de manera que los *Puruṣas* individuales pudieran despertarse de su adormecimiento para que iniciaran su vida como criaturas del mundo (*samsārīn*) y experimentaran el placer y el sufrimiento que conlleva dicha condición. La *Prakṛti* proporciona a los *Puruṣas* un cuerpo físico y también objetos de disfrute.

Debe mencionarse aquí que los śivaitas Advaita creen en la pluralidad tanto de *Puruṣa* como de *Prakṛti*.

⁷⁵ Para detalles acerca de la naturaleza de *mala*, véase Bhāskari III, 2, 10; y el libro *Philosophy of Sadhana* del mismo autor.

⁷⁶ *Vedyamātram Sphuṭam bhinnam Pradhānam Scyate Kalā II. Tantrāloka*, Āh. 9.

⁷⁷ *asya Śantākhyā Śaktiḥ akṣubhatvā...Pāramityagrahanātat ca guṇānamavibhāgā vaṣṭhā Prakṛti-tattvam*, II. *Śatrimśattattvasandoh*, p. 9.

15-16. *Buddhi, ahamkāra y manas*

El *buddhi* es el primer *tattva* que emana desde la *Prakṛti*. Se dice que el *buddhi* (intelecto) es una modificación de *jñana Śakti* que es el mismo que el *sattva guṇa* del sistema *Sāṃkhya*. Es por esta razón que se dice que el *buddhi* es el instrumento del conocimiento determinante.⁷⁸

Se cree que el *ahamkāra* es una modificación de la *iccbā Śakti* que se dice es lo mismo que el *guṇa rajas*. *Ahamkāra* es responsable de crear el sentimiento de la autoarrogación o apropiación (*abhimāna*) en el *Puruṣa*, quien en consecuencia desarrolla el sentimiento del *ego*. De hecho, los *Puruṣas* despiertan de su sueño sólo después de que se asocian con el *ahamkāra*.⁷⁹

Se dice que el *manas* (mente) evoluciona desde *Prakṛti* siguiendo la operación de la *Kriyā Śakti* que es la misma que el *tamo-guṇa* del *Sāṃkhya*. Al ser un producto de la operación de *Kriyā Śakti*, se dice que el *manas* es el instrumento del raciocinio.⁸⁰

17-26. *Jñanendriya y Karmendriya*

Los śivaitas Advaita de Cachemira sostienen que los cinco instrumentos del conocimiento, es decir, los sentidos del oído, vista, tacto, gusto y olfato se manifiestan cuando el Señor Supremo, al tener cinco formas, es decir, *Vāndeṣa*, *Īśāna*, *Aghora*, etc., se contraen. Se dice que la *jñānaśakti* es dominante en ellos. De la misma manera, se dice que los cinco órganos de la acción (*Karmendriyas*) emanan de la autocontracción del Señor Supremo con su *Kriyā Śakti* como la fuerza impulsora.⁸¹

27-36. *Pañca tanmātrā y Mahābhūtas*

Los cinco *tanmātrās* o elementos impalpables surgen de la forma autocontraída del Señor Supremo la cual tiene cinco caras

⁷⁸ *icchādyaṭmka Sattvādika Sāmya rūpini...* (*Prakṛti*), *ibid.* v. 13.

⁷⁹ *jñānāpi Sattvarūpa nirṇayabodhasya kāraṇam buddhiḥ* II, *ibid.* v. 15.

⁸⁰ *iccbāsya rajorūpahamkṛti āsidaham pratiti kari* II, *ibid.* v. 14.

⁸¹ *tasya Kriyā tamomaya mūrtir mana ucyaṭe vikalpakari* II, *ibid.* v. 15.

o formas. El funcionamiento de *Kriyā Śakti* es responsable de la manifestación de los elementos sutiles. Los cinco elementos burdos comienzan a existir cuando el Señor Supremo adopta una limitación extrema para manifiestarse a sí mismo como materia burda (*mahābhūtas*).⁸²

De esta manera los 36 *tattvas*, o niveles de existencia que constituyen todo el Universo, son manifestados por el Señor Supremo al asumir éste su autocontracción por su Libre Voluntad. Estos *tattvas* existen en orden jerárquico, pues su relación es la de penetrador y penetrado.

Conceptos de *Pramā* y *Pramāṇa*

Todas las escuelas de pensamiento filosófico indio discuten los conceptos de *pramā* y *pramāṇa* (medios válidos de conocimiento) dentro de una epistemología que aparece junto a la exposición de la metafísica. Pero la consideración de estos dos conceptos está ausente de manera conspicua en los textos del Śvaīta Advaita de la escuela de Cachemira. Esto debe sorprender a aquellos que no están familiarizados con la peculiar perspectiva, única en muchos aspectos, de su pensamiento metafísico. El principal interés en el terreno del pensamiento filosófico de los escritores śvaītas Advaita se encuentra en sus trabajos sobre la perfección espiritual. Por lo tanto, su formulación metafísica gira en torno a su concepción del Yo espiritual, y muestran más interés por discutir acerca de la ontología, la cosmogonía, etc. Todo su interés parece dirigido a encontrar los medios para la autorrealización, descubriendo la forma para reconocer la propia esencia divina que, de acuerdo con ellos, difiere según sean las diferentes clases de candidatos espirituales. Sostienen que un examen crítico de las diferentes teorías de *pramāṇa* consideradas convencionalmente por todas las escuelas de pensamiento filosófico indio es sólo un ejercicio futil por la sencilla razón de que los *pramāṇas* ordinarios (*laukika pramāṇa*) son incapaces de conocer objetos extraor-

⁸² *Ibid.* v. 16-17.

dinarios (*alaukika vastu*) como el Yo espiritual. Es bien sabido que los *pramāṇas* ordinarios operan bajo ciertas limitaciones provenientes de la naturaleza limitada de los instrumentos del conocimiento. Al ser el sujeto perceptor el ser espiritual, éste nunca se puede convertir en un objeto de conocimiento (*viśaya*). Nuestros sentidos no pueden asir objetos impalpables —como el ser que puede conocerse sólo por medio de medios extraordinarios de conocimiento (*alaukika pramāṇa*). Aunque Dharmarāja Adhvarindra, en su bien conocido trabajo de epistemología Vedanta, el *Vedāntaparibhāṣā*, ha tratado de mostrar de manera un tanto tortuosa, que incluso los sentidos ordinarios (*laukika*) de conocimiento pueden finalmente ser empleados para obtener el conocimiento del brahman, después de analizar de manera magistral los seis medios del conocimiento válido (*pramāṇa*) reconocidos por los vedantinos de Sankaritas, los escritores śivaitas Advaita ni siquiera reconocen sus puntos de vista sobre este tema.

La perspectiva desde la que la mayoría de los escritores śivaitas Advaita aborda este problema es completamente diferente. La mayoría de ellos no se refiere a los *pramāṇa* en lo absoluto, porque son de la opinión de que los *pramāṇa* ordinarios no desempeñan ningún papel en la comprensión de objetos extraordinarios, como el ser. Sólo Abhinavagupta ha hecho una referencia superficial al *pramāṇa* en su comentario llamado *Vimarśini* en el *Īśvarapratyabhiñā Kārikā* de Utpaladeva (*Jñāndhikāra*).⁸³ Él ha mencionado que los escritores del śivaismo de Cachemira no tendrían ninguna objeción en aceptar tres tipos de *pramāṇa*, es decir, percepción (*pratyakṣa*), inferencia (*anumāna*) y testimonio verbal (*āgama*) para obtener conocimiento acerca de los objetos mundanos, así mismo, ha indicado que generalmente acepta la descripción *Naiyāyika* de la naturaleza de estos tres tipos de *pramāṇa*, pero según su muy particular apreciación, los *āgama* son la fuente principal de conocimiento disponible para el hombre común en los objetos *alaukika*, como el Yo.

Al establecer las razones por las que el Yo no puede ser conocido por medios ordinarios de conocimiento, otros escri-

⁸³ *Ibid.* v. 18.

tores śivaitas explican sus puntos de vista al respecto en este sentido: ellos sostienen que *Paramaśiva*, el Yo universal, al ejercitar su Libertad Divina (*svātantrya*) se manifiesta a sí mismo como individuos encadenados, después de haberse impuesto voluntariamente limitaciones a sí mismo. Como resultado de esta limitación autoimpuesta, su naturaleza verdadera se ve cubierta por tres contaminantes (*malas*), es decir, el *ānava*, el *māyīya* y el *karma*. Puesto que *Paramaśiva* es quien se dice ha asumido voluntariamente la autocontracción (*saṅkoca*), sólo él puede deshacer esto y así revelar su naturaleza real. Ningún esfuerzo por parte de los individuos encadenados puede correr el velo que producen los contaminantes, y tampoco ningún medio ordinario de conocimiento válido (*pramāna*) es capaz de retirar el velo para alcanzar el Yo del ente encadenado y revelar su naturaleza. Cuando hay afluencia de la Gracia Divina que está siendo derramada incesantemente por el Señor Supremo sobre sí mismo, diferentes formas de contaminantes, en especial la básica, técnicamente llamada la *ānavamala*, que surge de la autocontracción del Señor, son destruidas inmediatamente, preparando el camino para la revelación de la esencia divina de los entes individuales. Por lo tanto, los Śivaitas Advaita hacen hincapié en la descendencia de la Gracia Divina, técnicamente llamada la *śaktipāta*, desde la fuente más alta, que se dice que ella sola puede producir en el ente individual el conocimiento intuitivo del ser real. Parece ser que los śivaitas Advaita repiten la idea transmitida por la famosa exposición que se encuentra en la *Kāthopanīṣad* (I, 2, 23) y en la *Mundakopanīṣad* (III, 2, 3), que dice lo siguiente: “el verdadero ser no puede reconocerse por medio de la discusión (acerca del sujeto), ni tampoco a través del raciocinio intelectual o por medio del estudio de las escrituras (*śruti*). Puede ser reconocido por aquellos a quienes el ser elige y revela su naturaleza ante ellos”.

De los escritores del śivaismo Advaita, Abhinavagupta es el único que ha expuesto en detalle los puntos de vista śivaitas acerca de la disciplina espiritual (*sādhana*) en su obra magna, el *Tantrāloka*, y en el *Tantrasāra*, la versión abreviada escrita en prosa, en la que el concepto śivaita del conocimiento espi-

ritual supremo, técnicamente llamado *sattarka*⁸⁴ y *prātibha jñāna*, figura de manera prominente. Él ha establecido que si bien la Gracia Divina que desciende en los diferentes individuos es cualitativamente uniforme, cuando es efectivamente recibida por los seres encadenados es de diferente intensidad, en concordancia con la capacidad que tiene el ser que la recibe para tomarla. La afluencia de la Gracia trae consigo la destrucción de los contaminantes que obstruyen la revelación de la verdadera naturaleza del ente individual. Se dice que el alcance de la aniquilación de los contaminantes o *malas* depende otra vez de la intensidad de la Gracia Divina recibida por un individuo encadenado en particular. Si la Gracia Divina recibida por el ente individual adquiere una forma extremadamente intensa, se da un total aniquilamiento de todos los contaminantes como consecuencia de lo cual el verdadero ser se revela completamente y de una sola vez.⁸⁵ El despertar del conocimiento espiritual supremo (*prātibha jñāna*) es instantáneo en esos casos. Pero si, por otro lado, la Gracia Divina o *śaktipāta* en los entes individuales es relativamente menos intensa, entonces no todos los contaminantes se destruyen total e inmediatamente, sino sólo el contaminante básico, llamado *āṇava mala*, dejando a los otros dos contaminantes, *māyīya* y *karma malas*, cubriendo al intacto ser verdadero como estaba antes. En consecuencia, el individuo obtiene una nebulosa ojeada de su ser real que gradualmente se hace más clara al ser el *māyīya* y el *kārma malas* (contaminantes) destruidos en pasos graduales en los aspirantes espirituales que practican una disciplina como se dicta en las escrituras. Abhinavagupta ha descrito en detalle los modos de disciplina espiritual según cuatro *upāyas* (formas de disciplina individual), es decir, *Anupāya*, *Sāmbhava upāya*, *Śākta upāya* y el *Āṇava upāya* prescritos para cuatro clases diferentes de aspirantes espirituales.⁸⁶ Al describir el modo de disciplina espiritual bajo el *Śākta upāya* que los que reciben la Gracia Divina de manera apacible deben seguir, él ha mencionado tres pasos por medio de los cuales el

⁸⁴ *Op. cit.*

⁸⁵ *Cfr. antidybha śaktipātāviddhasya svayameva Sāmsiddhikatayā Sattarka udeti* II. *Tantrasāra* Ah IV, p. 22.

⁸⁶ Para detalles, véase *Tantrasāra*, cap. XI, p. 112 y ss.

aspirante espiritual tiene que conducir la “purificación” (*samskāra*) de su experiencia imperfecta del ser, retirando el delgado velo que cubre la clara visión de su ser real. Este rito de purificación, técnicamente llamado *vikalpasamskāra*, consiste en tres pasos, el primero, escuchar las instrucciones reveladas por el maestro espiritual (*guru*) acerca de la verdadera naturaleza del ser, el segundo, el fortalecimiento de este conocimiento obtenido de las palabras del *guru* por medio del estudio del tipo correcto de escrituras (*sadāgama*); tercero, el despertar de la sabiduría espiritual desde el interior (*sattarka*).⁸⁷ El *sattarka* se transforma en el más alto conocimiento intuitivo del verdadero ser, técnicamente llamado el *prātibhā jñāna*, con el transcurso del tiempo. Cuando esto sucede, marca la erradicación completa de todos los tipos de contaminante (*malas*) del individuo.

Antes de que discutamos la naturaleza del *prātibhā jñāna* o *Pratibhā* como lo conciben los Śivaitas Advaita de Cachemira, debe señalarse que está llamado a ser el producto del funcionamiento de *jñāna śakti* del Señor Supremo, el cual constituye uno de los cinco modos de operación de la Libertad Divina, que funciona incesantemente y revela la gloria del Señor como un principio de Inteligencia (*parā samvit*). El funcionamiento de *jñāna śakti* es responsable de la autorrevelación del espíritu supremo haciéndolo consciente de su verdadera naturaleza. Algunos retóricos del sánscrito han definido el *prātibhā jñāna* como un tipo especial de visión intuitiva que se revela a cada momento, siempre de nuevas maneras.⁸⁸ Esta sabiduría que permanece latente en cada sujeto, indudablemente no es un tipo ordinario de conocimiento que puede obtenerse por medio de los sentidos. Se manifiesta de manera espontánea e inesperada desde el interior, en unos pocos agraciados, cuando las condiciones para su despertar son favorables.

Abhinavagupta ha examinado en detalle la naturaleza de *prātibhā jñāna* en el capítulo 13 de su magnífico trabajo, el

⁸⁷ Cfr. *Tatrāpi svātantryavaśāt anupāyameva...sopayatve icchājñānam-Kriyāvā abhyupāya iti traividhyām. Ibid., Āh. I.*

⁸⁸ Cfr. *yādavikalpam kramena samskurute...tadā bhavanākramasya Sattarka-Sadāgama-Sadgurupadeśa pūrvaksya asti upayoga II. Ibid. Āh. IV, p. 22.*

Tantrāloka. Este autor ha establecido que el *prātibhā jñāna* es el conocimiento supremo espiritual que el Ser Supremo siempre experimenta como una consecuencia de su naturaleza autorreveladora. Las principales características de este conocimiento son su supersensibilidad, su proximidad y su perfecta claridad. Su naturaleza es trascendental, libre de las limitaciones impuestas por el espacio y el tiempo. Es su conocimiento supraracional, supraintelectual, el cual contiene en su saber a todos. Revela el pasado, el presente y el futuro en un único destello intuitivo, por así decirlo. Nada escapa a su iluminación. Por lo tanto, se le considera como idéntico a la divina omnisciencia. Ya que la omnisciencia, la omnipotencia, la eternidad, etc., son características del Ser Supremo que se ven como fundidas inseparablemente a él, *prātibhā* se considera como invariablemente coexistente con todos estos rasgos de la divina naturaleza del Señor Supremo. Kṣemarāja, al citar un verso de algún texto en su *Pratyabhijñāhridayam*, dice que *prātibhā* se identifica con el Sujeto Supremo, por ejemplo *Paramaśiva*, cuya naturaleza posee la infinita inteligencia (*anantacidrūpa*), es indivisible (*akhaṇḍa*) y está libre de la secuencia del tiempo (*akramā*). Es siempre y en todos lados Uno, siendo una Iluminación cuyo reflejo brilla en cada forma de la manifestación de la conciencia. Un yogui puede alcanzar este nivel de Conciencia Divina después de deshacerse de todo tipo de cadenas cuando las cualidades divinas de la omnisciencia y la omnipotencia se revelan como una vía natural.⁸⁹

En su comentario sobre la *Śpandakārikā* (IV, 7), Rāma-kaṇṭha ha dicho lo anterior de la siguiente manera: para un yogui en quien ha despertado el *prātibhā jñāna*, cada cosa, no importa cuán remota esté en el tiempo y en el espacio, se presenta a sí misma como él la quiere ver. Durante el período de *Samādhi*, e incluso después, el ser individual trasciende todas las limitaciones y se une al Universo de manera que el simple uso de su voluntad, en lo que respecta a un objeto en particular, es suficiente para que éste se manifieste. El estado del yogui en el cual está ubicado en el Ser Universal y lo satura todo, se conoce como *rahasyamudrā*, que es un estado en el que dis-

⁸⁹ *Kṣane Kṣane navanavonmeśālini prajñā probha.*

fruta descanso, libertad y alegría, y en el que ve todos sus deseos cumplidos.⁹⁰

En este contexto, los Śivaitas Advaita de Cachemira se refieren al despertar de la *Kundalinī śakti* de la cual se dice que duerme en cada ser individual en un estado normal de existencia: la *Kundalinī śakti* representa la combinación de *Jñāna śakti* y *Kriyā śakti* de Señor Supremo que permanece latente en los hombres y que potencialmente es Śiva. Cuando se despierta la *Kundalinī*, las *Śaktis jñāna* y *kriyā* se activan para hacer posible el surgimiento del *prātibhā jñāna* y la manifestación de la *ananta śakti* (poder infinito) en el ser individual que se convierte tanto en omnisciente como en omnipotente en un instante, por así decirlo.

Por lo tanto, a los ojos de los escritores del śivaismo Advaita, el *prātibhā jñāna* es el tipo más alto de *pramā* en su forma más pura, el despertar que conduce a un ser encadenado (*paśu*) al nivel más alto de existencia, transformándolo en un hombre divino, es decir, Śiva.

Traducción del inglés:
GABRIELA LARA

⁹⁰ *Yā caiṣā pratibhā tattatpadārtha kvama I ruṣita akramananta cidrūpah pramātā sa mahesvareva* II, etc. *Prat. hrdayam*, sū 20.

