

TRADUCCIÓN

“EL ARTE DE DESANDAR” (ANUPĀYA). ELUCIDACIÓN DE LOS TANTRAS (TANTRĀLOKA). Capítulo segundo

ABHINAVAGUPTA

Traducción del sánscrito e interpretación por
ÓSCAR FIGUEROA CASTRO

Para Gary Tubb

Contexto: la libertad a discusión

Contrario a la imagen romántica de India, no es inusual encontrar en la historia del pensamiento sánscrito la sospecha de que, en última instancia, la liberación (*mokṣa*, *mukti*) sea un estado que no es posible definir en términos positivos y que, por el contrario, posee una naturaleza más bien paradójica o incluso aporética; de entrada, esto significa que la libertad, como tema de debate, no escapó al extendido uso de estrategias discursivas encaminadas a explorar los límites de aquello que de antemano se concibe como supremo, último. Esta especie de retórica de *grandeur* tiene entre sus ramificaciones naturales precisamente el discurso negativo. Así, pues, se alberga la duda de que lo que se cree que es supremo después de todo no lo sea tanto, que haya siempre algo más. Encontramos así intentos de presentar la liberación como un logro que debe negarse a sí mismo, o al menos replantearse continuamente, con el fin de asegurar su perfección y carácter definitivo. Tal vez la forma más sencilla

de ilustrar esta visión de una libertad perfectible sea recordando el radical giro que las doctrinas sobre la materia experimentaron durante los primeros siglos de la era común con el fin de legitimar formalmente la posibilidad de una salvación en vida (*jīvanmukti*), ahí mismo cuestionando el carácter último de la libertad post mórtem (*videhamukti*).¹

Un caso extremo de esta sospecha, de esta necesidad de replantear la verdad de la meta final, cuestionando incluso su supuesto carácter final, es el *anātman* budista, la ausencia de esencia. Aquí el viaje no sólo no llega jamás a puerto seguro, sino que el naufragio tiene mucho que ver con la terquedad, contra viento y marea, de que en efecto se va a un lugar. Se parte, pues, de una premisa errónea: ignoro exactamente qué es, pero sin duda algo *existe* a la otra orilla de mi búsqueda. Para el budista, el estado de plenitud que el adepto espera de la doctrina no coincide con el descubrimiento de ninguna identidad; es, en cambio, la realización de esta ausencia.

Las 50 estrofas que aquí se vierten por primera vez al castellano conforman un caso también radical de esta reflexión en torno del significado de la libertad en el marco de la antigua soteriología india. Las estrofas forman el segundo capítulo (*ābhika*, literalmente “jornada”) del *Tantrāloka*, la voluminosa obra maestra de Abhinavagupta, el gran teólogo de la tradición tántrica, quien vivió entre los siglos X y XI en Cachemira, por entonces el centro intelectual de India. Aunque suele identificarse a Abhinavagupta como el máximo exponente de la vertiente no dualista (*advaita*) del shivaísmo de Cachemira —ambigua categoría creada en retrospectiva con el fin de agrupar una amplia variedad de cultos de orientación tántrica—, en realidad su invaluable contribución a la cultura sánscrita abarca ámbitos

¹Si bien los esfuerzos doctrinales de pensadores vedántinos como Śāṅkara y Maṇḍana Mīśra (siglo VIII), o textos como el *Yogavāsīṣṭha*, contribuyeron a articular la soteriología del *jīvanmukta*, no parece incorrecto asumir que fueron las tradiciones śaiva de Cachemira las primeras que intentaron justificarla teóricamente. Desde luego, aunque el término es más bien tardío, la *idea* data de textos canónicos como la *Bhagavadgītā* y ciertas Upaniṣad-s. Al respecto puede consultarse L. Bansat-Boudon (trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy*, Londres, Routledge, 2010, p. 32 y ss; asimismo, A. O. Fort y Patricia Y. Mumme (eds.), *Living Liberation in Hindu Thought*, Nueva York, SUNY Press, 1996, en especial los caps. 1-3, y G. Oberhammer, *La déli-vrance, dès cette vie*, París, De Boccard, 1994, caps. 2 y 4.

tan diversos como la dramaturgia y la poética, la estética y la epistemología, la teología y la teoría ritual.

Esta mínima presentación anuncia el horizonte intelectual y religioso que nutre la visión abhinavaguptiana de la libertad; me refiero, desde luego, al horizonte heterodoxo del tantra.² Tal como en otros aspectos de su vasta obra, la aportación de Abhinavagupta al tema de la salvación se inscribe en un proceso consciente, sostenido, de deconstrucción del discurso soteriológico tradicional a la luz de premisas que apuestan por una visión incluyente y dinámica (*pūrṇatā, vyāpti*), aunque en varios sentidos también apofática, de la realidad y el ser humano. Tal apuesta desemboca en una reticencia a asignarle una esencia o identidad fija a la liberación, dando pie en cambio a un ejercicio lingüístico donde ninguna verdad puede sostenerse por sí misma. Diversas metáforas e imágenes en la obra de Abhinavagupta, casi todas con un profundo trasfondo práctico, giran alrededor de esta búsqueda de una plenitud gestada en la indeterminación de la meta final. Todas ellas remiten a la noción de *anupāya*, el tema del texto aquí traducido.

Anupāya o el arte de *desandar*

El discurso soteriológico de Abhinavagupta está erigido sobre un sistema de “senderos” o “métodos” (*upāya*). El sustantivo *upāya* se deriva de la raíz verbal *-i, “ir”*, más el prefijo *upa-*, el

² Cabe recordar que en los propios textos no aparecen consignadas las categorías “tantra” o “tantrismo” como modos de referirse a una escuela específica o a una corriente única de pensamiento y práctica religiosa; en realidad, ambas son categorías académicas creadas con el fin de delimitar cierto objeto de estudio (los tantras y sus doctrinas). Su uso es, por lo tanto, artificial y siempre en retrospectiva. Así, pues, empleo las categorías “tantra”, “tantrismo” y “tántrico” en un sentido general, sin presuponer doctrinas específicas, divisiones sectarias, cronologías o geografías particulares. Sobre los problemas en general que subyacen tras las nociones de tantra y tantrismo, así como algunos intentos de definición, véase T. Goudriaan, “Introduction, History and Philosophy”, en S. Gupta *et al.* (eds.), *Hindu Tantrism*, Leiden, Brill, 1979, pp. 3-67; H. B. Urban, “The Extreme Orient: The Construction of ‘Tantrism’ as a Category in the Orientalist Imagination”, *Religion*, vol. 29, núm. 2, 1999, pp. 123-146; A. Padoux, “Tantrism”, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Nueva York, Macmillan, 1987, pp. 273-275; también de Padoux, “What do we mean by Tantrism?”, en K. A. Harper (ed.), *The Roots of Tantra*, Nueva York, SUNY Press, 2002, pp. 17-24, y más recientemente, *Comprendre le Tantrisme*, París, Albin Michel, 2010, cap. 1.

cual introduce un sentido de direccionalidad o progresión: “ir hacia”, “avanzar”; por lo tanto, *upāya* significa “camino”, “método” o “medio”.

Abhinavagupta habla de tres de estos “métodos”, de tres vías espirituales. Este esquema tripartita es una adaptación del culto *trika* en el que se inscribe su pensamiento, centrado, como su nombre lo indica, en la propiciación de tres divinidades, las diosas Parā, Parāparā y Aparā. Es, asimismo, una adaptación de la doctrina que en el *Mālinīvijayottara Tantra*, escritura del siglo VIII, se usa para describir los diversos grados de “absorción” (*samāveśa*, literalmente “posesión”) que un adepto puede alcanzar.³ Abhinavagupta hace explícita esta herencia como sigue: “El Señor supremo enseñó este triple sendero en un antiguo texto, [en la sección] consagrada a explicar la posesión divina”.⁴

El legado de este texto canónico en la obra de Abhinavagupta va, sin embargo, más lejos; no sólo lo hallamos en la afirmación del esquema tripartita sino, más importante todavía, en su radical cuestionamiento, esto es, en su potencial negación. Para ello, Abhinavagupta sostendrá que a pesar de las diferencias particulares y la jerarquía que existe entre estos tres “métodos”, en realidad, desde una perspectiva más amplia, los tres obedecen a una misma lógica; parten del hecho mismo de que son concebidos como “caminos” y, por lo tanto, están condicionados por determinaciones espaciales y temporales,

³ En *Mālinīvijayottara Tantra* 2.17-23. Al respecto véase S. Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratāntra*, Pondicherry, École Française d’Extrême Orient, 2004, en especial pp. 303-306, así como L. Biernacki, “Possession, Absorption, and the Transformation of *Samāveśa*”, en K. Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, pp. 492-495, y A. Padoux, “Transe, possession ou absorption mystique? L’āveśa selon quelques textes tantriques cachmiriens”, en J. Assayag y G. Tarabout (eds.), *La possession en Asie du sud*, París, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, pp. 133 y ss. El sistema de tres *upāya*-s no sólo está inspirado en esta antigua clasificación de tres “posesiones”; en general, recoge y reinterpreta la plétora de prácticas yóguicas que desarrolla este texto canónico, todas ellas “requiriendo que el adepto recorra un ‘sendero’ (*adhvan*) hacia una ‘meta’ (*lakṣya*)” (Vasudeva, *op. cit.*, p. xii).

⁴ *Tantrāloka* 1.167: *tat etat trividhatvaṃ hi śāstre śrīpūrvanāmani | ādeśi paramēśitrā samāveśavinirṇaye*. De hecho, Abhinavagupta usa indistintamente ambos términos, *upāya* y *samāveśa*. Así, por ejemplo, en *Tantrasāra* (1) leemos: “En suma son tres los tipos de absorción: supremo, medio e inferior” (...*iti trividhyam śāmbhavaśāketānavabhedena samāveśasya*).

por ideas como principio y fin, camino (*upāya*) y meta (*upeya*), dicotomías como esclavitud y liberación, individuo y divinidad, etcétera. Trátese de la senda introspectiva más elevada (*śāmbhavopāya*) o del método del esfuerzo personal canalizado sobre todo a través de la práctica ritual (*ānavopāya*), lo que en última instancia tenemos son variables distintas de un mismo paradigma, y la naturaleza suprema de la deidad reclama abandonar por completo éste o cualquier otro paradigma.

En el *Mālinīvijayottara Tantra* la posibilidad de esta ruptura aparece sugerida en el capítulo 18, donde se enseñan diferentes formas de posesión instantánea (*sāhasa*), sin método, yogas calificados como superiores y sin par (*advaita*), aunque no por ello independientes de las modalidades inferiores y dualistas, pues de algún modo las presuponen.⁵ Así, el mensaje es que camino y meta pierden su valor como términos descriptivos sólo después de haberlo tenido.

Abhinavagupta explorará exegéticamente esta posibilidad y llevará hasta sus últimas consecuencias el incipiente elemento negativo de las escrituras, esto es, emprenderá un desmantelamiento completo del discurso alrededor de la vida espiritual y finalmente propondrá toda una antropología negativa; de este modo, en un típico giro dentro de la tradición india, agregará una cuarta modalidad al esquema de tres *upāya*-s.⁶ De nuevo,

⁵ Véase por ejemplo *Mālinīvijayottara Tantra* 18.2-10, donde se pide al yogui que internalice y de hecho sustituya la adoración al dios Śiva en su forma fálica (*liṅga*) por un ídolo espiritual (*ātmaliṅga*), el verdadero fundamento (*adbhūta*) de cualquier ídolo externo (*babhūta*). Esta adoración presupone convicción en la suprema no dualidad de todas las cosas (*paramādvaitāśrita*) y tiene como efecto una resignificación del universo ritual conforme a un ideal interiorista (versos 43-47). Desde la perspectiva de la compleja red de cultos que subyacen tras esta escritura, S. Vasudeva asocia este capítulo en particular con enseñanzas *kaula* (*The Yoga of the Mālinīvijayottaratāntra*, *op. cit.*, pp. 148, 444-445). Véase, asimismo, Biernacki, “Possession, Absorption, and the Transformation of *Samāveśa*”, *op. cit.*, p. 495.

⁶ Junto a su recurrente preocupación por las dicotomías, la especulación india desarrolló una extensa red de taxonomías ternarias y más tarde también cuaternarias. Ya desde el periodo de las Upaniṣad-s se observa no sólo una preferencia por el modelo cuaternario, sino asimismo una profunda transformación en el significado de dicha preferencia, de modo que el elemento asociado con el valor numérico más alto, el cuatro, se sitúe por encima de la triada original. Así, por ejemplo, el modelo tradicional de las “metas de la vida” (*puruṣārtha*-s), en un principio una terna (*trivarga*), asimismo más tarde una cuarta meta, la liberación (*mukti*), que no sólo vino a poner en entredicho la estabilidad del esquema ternario, sino que en esa misma medida evocaba un orden distinto, autosuficiente. A esta triada ampliada y en cierto sentido negada

esta adición se desprende del carácter provisional, y en última instancia limitado, de la noción misma de *upāya*: “Las ideas de camino y meta representan una flagrante confusión nacida de la actividad mental, causal de las ideas [también erróneas] de esclavitud y liberación”.⁷

En su comentario al *Tantrāloka*, el único que se ha preservado, el exegeta Jayaratha (siglo XIII) explica las palabras de Abhinavagupta del siguiente modo: “Después de todo, la verdadera meta es la deidad, cuya naturaleza es luz suprema, y como tal manifiesta en todo [...] Por lo tanto, en relación con la deidad, cualquier método no es sino un despropósito, pues aspira a definir lo indefinible, lo que es imposible conocer”.⁸

Con estas palabras, Jayaratha hace explícita la dimensión aporética de la retórica india de *grandeur*. Si la deidad es una y suprema (*ekatva*, *paratva*) —paradigma vertical—, esto se debe a que es asimismo plena, manifiesta en todas las cosas (*sarvatā*, *pūrvatva*) —paradigma horizontal—; el punto de intersección de este par de fuerzas es en realidad un punto de fuga. Ningún camino alcanza a la deidad y ni siquiera avanza hacia ella; la naturaleza absoluta de dios desdice la noción misma de camino. Pensar la vida espiritual según el modelo de la búsqueda a través de un sendero es cultivar una idolatría, con algún beneficio personal tal vez, pero invariablemente reduciendo la deidad a un objeto. Así las cosas, la responsabilidad que pesa sobre cualquier alternativa al esquema tripartita rebasa la posibilidad de simplemente proponer un método más efectivo; se trata en cambio de negar la idea misma de método.

por la perfección superlativa del valor numérico cuatro, fueron asimilados modelos similares en prácticamente todos los ámbitos. Quizá el más importante de esos modelos paralelos sea el que se desprende de los tres tipos de experiencia consignados en los Vedas (vigilia, sueño y sueño profundo), a los que se agregó más tarde, también en las Upaniṣad-s, un miembro final, completando así la doctrina de las cuatro dimensiones del *ātman* (*catuṣpādātman*). El estado más elevado del alma, llamado sin más “el cuarto” (*turīya*), vendría a consagrar de manera definitiva el propio valor numérico por encima de cualquier nomenclatura o explicación. Desde entonces bastará decir “cuatro” para indicar una trascendencia de otro orden. Sobre este tema, véase D. Bhattacharya, “The Doctrine of Four in the Early Upaniṣads and Some Connected Problems”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1978, pp. 1-34.

⁷ *Tantrāloka* 1.145: *upāyopeyabhāvas tu jñānasya sthauṛyavibhramah | eṣaiva ca kriyāśaktir bandhamokṣaika-kāraṇam*.

⁸ *Tantrāloka Viveka* 1.145: *vastuto hi paraprakāśātmā śiva eva upeyaḥ sa ca sarvata evāvabhāsate [...] ata eva nātra upāyānām kiṃcit prayojanam ajñātajñāpakatvāt teṣām*.

Abhinavagupta asumirá el desafío en el nivel de la gramática misma y llamará a ese cuarto sendero *an-upāya*, literalmente “sin método”, “no camino”; en suma, un *upāya* sin identidad precisa, escurridizo. La diferencia es pues más que de simple grado; indica una ruptura definitiva.

El equívoco justifica la pregunta: ¿es *an-upāya* también un *upāya* o la simple y llana negación de cualquier método? En realidad es ambas cosas, afirmación y negación en un mismo acto lingüístico. *Anupāya* es el umbral hacia una racionalidad distinta, no proposicional; la ruptura es más radical que simplemente profesar la inmovilidad. De lo que se trata es más bien de *des-andar*.

Para comprender qué quiero decir con esto resulta útil la comparación entre *anupāya* y el método más elevado en el sistema ternario, *śāmbhavopāya*, el cual posee ya un fuerte elemento negativo. La comparación no es caprichosa; se trata en realidad de un énfasis tangible en el propio texto abhinavaguptiano. Nuestro autor explica la diferencia entre la vía suprema y la negación de toda senda como sigue: “Así, pues, [en la vía suprema] la liberación se sigue concibiendo en relación con un origen, de acuerdo con la diferencia entre camino y meta, mientras que en el caso de *anupāya* no hay traza alguna de diferencia; por consiguiente, en *anupāya* ¿quién se libera, para qué o de qué?”.⁹

En el noble sendero de la abstracción meditativa (*śāmbhavopāya*), la negación opera como un recurso excluyente dirigido a alcanzar la trascendencia absoluta de la deidad. Esa cima es, desde luego, inefable; sin embargo tal inefabilidad no coincide con la realidad última —designada, no casualmente, también en clave negativa como *anuttara*—, no está a la altura de la paradoja final, de ese secreto que no es ni silencio ni ataraxia. La inefabilidad del camino supremo (*śāmbhavopāya*) no logra escapar a la lógica del discurso esencialista, positivo, pues incluso ahí, señala Abhinavagupta, principio y fin son discernibles como determinaciones fundamentales. En suma, este tipo de inefabilidad no escapa al imperio de la predicación. En su seno, el

⁹ *Tantrāloka* 3.272-3: *ita eva prabhūtyeṣā jīvanmuktir vicāryate | yatra sūtranayāptīyam upāyopeyakalpanā || prāktane tv ābnike kācid bbedasya kalanāpi no | tenānupāye tasmīn ko mucyate vā katham kutah.*

andar encuentra al fin reposo —lo inexpresable—, elevándolo a esencia última. El impulso detrás de este movimiento no es circular sino anagógico, vectorial; posee coordenadas; se sabe adónde se va y, ocasionalmente, se tiene la certeza de haber llegado. La premisa no dualista (*a-dvaita*) cede ante el remanso de la unidad, se abisma en ella dejando ahí mismo de ser no dual, pues afirmar la unidad no es lo mismo que negar la dualidad.

Esto último demanda un escepticismo más hondo, una racionalidad performativa o litúrgica. Son éstos los recursos que manan por el cauce circular de *anupāya*. El efecto desestabilizador se resiente de inmediato sobre la inefabilidad reificada que le es inherente a *śāmbhavopāya*. *Anupāya* viene a cuestionar las determinaciones espacio-temporales que invariablemente reclaman una trascendencia no apofática, condicionada por las expectativas del individuo; es superior porque no corona ninguna jerarquía (*uttaratva*), e introduce en cambio un sentido de ruptura definitiva, sin identidad fija. En ese sentido, más que exceder el punto más alto en la secuencia de tres estaciones, *anupāya* consiste en una retracción. Dar ese paso atrás no desemboca, sin embargo, en *śāktopāya*, la segunda vía; de hecho, el desafío de desandar radica en esto, en no convertirse en una estación, y para ello su inherente fuerza negativa debe escapar a la estabilidad de la mera negación, debe evitar aspirar a resolver el misterio con la fórmula de lo inefable. En realidad, con *anupāya* el misterio no se resuelve, apenas se imita: al otro lado de esta apuesta mimética se despliega la eminencia vacía, el oxímoron por antonomasia, que Abhinavagupta llama *anuttara*.

Sin método, el individuo va a una deidad que es siempre más (*anuttara*), descentrando, negando la eminencia de lo supremo. El costo es, desde luego, muy alto: no sólo proyecta la imagen de una deidad imposible; lo que ahora está en juego es la imposibilidad de la idea misma de liberación y, más todavía, la propia identidad (*ātman*) como algo inasible. El sacrificio de la ignorancia, de la identidad personal sometida a los caprichos de la existencia (*samsāra*), no tiene como recompensa la transparencia sin mácula del alma, el sí mismo desnudo, estable detrás del velo de los sentidos, único al fondo de las celosías de la mente. Las llamas avivadas del fuego de *anuttara* exigen siempre más. Como oblación va también a dar ahí, en el centro

de su implacable bisbiseo, la liberación, concebida como fin último, y con ella toda la estructura que un día inspiró la búsqueda espiritual.

La correspondencia entre *anuttara* y *anupāya* va, pues, más allá de la gramática. Ambas nociones apuntan a ese núcleo capital y no obstante elusivo, eje de toda actividad y sin embargo secreto, que se agita recogiendo sobre sí la estructura del universo; en el caso de *anupāya*, el universo al que el individuo confía la posibilidad de alcanzar la liberación, el universo por igual de la experiencia interior y la disciplina externa. Abhinavagupta afirma: “Purificados por la verdad suprema —la conciencia en todo su esplendor—, libres de la idea misma de camino, ascienden al plano de *anuttara*”.¹⁰ En este pasaje, *anuttara* mismo es calificado como un “plano” o “camino” (*pathin*). La precisión negativa se ofrece de antemano: no cualquier sendero, sino uno libre del sentido de progresión. Como vimos, eso es justamente lo que significa *anupāya*. Abhinavagupta confirma la identidad entre este par de núcleos apofáticos, mimetizados el uno en el otro desde sus entrañas vacías, como un espejo frente a otro, del siguiente modo: “Más allá se encuentra el conocimiento supremo, libre de las determinaciones de camino, meta, etcétera. Se le conoce como el reposo en el poder de la dicha, *anuttara*”.¹¹

El texto

La presente traducción se basa en la edición del *Tantrāloka* incluida en la Kashmir Series of Texts and Studies (vol. 23). El texto fue editado por Mukund Rām Shāstrī (Srinagar, 1918) e incluye el comentario del exegeta Jayaratha (siglo XIII), el *Tantrāloka-Viveka*, del que me he servido en todos los casos; asimismo, he tenido siempre a la vista las versiones de R. Gnoli (al italiano) y de L. Silburn y A. Padoux (al francés), ambas sumamente útiles.

¹⁰ *Tantrāloka* 2.34: *iti ye rūḍhasaṃvittiparamārthapavitritāḥ | anuttarapathe rūḍhās te 'bhūyapāyānīyantritāḥ*.

¹¹ *Tantrāloka* 1.242: *tato 'pi paramaṃ jñānam upāyādivivṛjitam | ānandaśaktiviśrāntam anuttaram ibocyate*.

ELUCIDACIÓN DE LOS TANTRAS (*TANTRĀLOKA*). Capítulo segundo

1. A continuación doy inicio a este segundo capítulo con el fin de dilucidar el estadio primordial, caracterizado por el tipo de conciencia ininterrumpida [que llamo] *anuttara*.¹²
2. Ahora bien, si por definición dicho [estadio] trasciende cualquier vía o método (*anupāya*), ¿realmente¹³ tiene sentido enseñarlo? [Sí lo tiene, pues] si la enseñanza puede [transmitirse] de golpe, de manera instantánea, entonces cabe hablar de lo que trasciende cualquier vía o método.¹⁴

¹² Explica Jayaratha que Abhinavagupta decide iniciar con *anupāya* esta segunda sección del libro como una forma de reconocer su superioridad incluso sobre la vía suprema (*śāmbhavopāya*). Por lo demás, esta primera estrofa hace explícita la relación entre *anupāya* y *anuttara*.

¹³ Comenta Jayaratha que la partícula enfática *vai*, aquí traducida adverbialmente, indica certitud (*avadhāraṇa*), es decir, se hace la pregunta a sabiendas de que “no tiene ningún sentido” (*naiva kaścid arthah*) hablar de aquello que rebasa todo método. ¿Para qué enseñar algo a lo que no puede llegarse por ningún medio?

¹⁴ Como la gran mayoría de los textos especulativos escritos durante el periodo clásico, cuando disciplinas como la gramática (*vyākaraṇa*) y la lógica (*nyāya*) habían alcanzado plena madurez dando su peculiar aire escolástico al discurso filosófico, el capítulo sigue el formato de un debate o diálogo. Así, tras anunciar el propósito (*prayojana*) del capítulo, Abhinavagupta presenta la posible objeción (*pūrvapakṣa*) de un rival ficticio e inmediatamente responde a ella enunciando su propia posición (*siddhānta*). La controversia en este caso gira alrededor de la noción de “enseñanza” (*deśanā*). Si se toma ésta como un proceso gradual de aprehensión de la verdad, es evidente que no tendría caso enseñar una realidad que trasciende todo sentido de progresión (*upāya*); sin embargo, si se asume que es posible transmitir la verdad de manera inmediata (*sakṛt*), no es un despropósito querer hablar del estadio supremo. En este sentido, quizá convenga, con Silburn y Padoux, entender *deśanā* como “revelación”. Cabe apuntar que esta concesión le permite a Jayaratha interpretar el prefijo negativo (*nañ*) en la palabra *an-upāya* no en un sentido absoluto o prohibitivo, sino más bien con cierto valor positivo, si bien en un grado “mínimo” (*alpa*). Con ello, Jayaratha se suma a un antiguo debate que se remonta a gramáticos como Patañjali (siglo II a.e.c.) y los pensadores de la escuela Mimāṃsā, quienes propusieron dos tipos de negación, dependiendo de si se trata de una “prohibición” (*prasajya-pratiśedha*) o una “exclusión” (*pariyudāsa*). Al recaer sobre la acción (un verbo), la primera niega un predicado completo y en tanto tal carece de implicaciones positivas; en cambio, la segunda niega una forma nominal en un compuesto y posee una implicación positiva, pues presupone

3. [Afirmas que] esa realidad trasciende cualquier vía o método, ¿pero sin vías ni métodos cómo [podemos saberlo o hablar siquiera de ella]? ¿Y realmente qué podemos decirle a aquellos para quienes se trata de algo tangible, evidente de suyo?¹⁵
4. Mencionamos [antes] que el conocimiento posee cuatro aspectos. Éstos han de concebirse como la esencia misma de Vibhu, así llamado porque eternamente deviene [en todas las cosas].¹⁶
5. Y puesto que es Él quien se manifiesta bajo estos [cuatro aspectos] y sus múltiples subdivisiones, unos se adentran [en Él] de manera gradual, mientras que otros lo hacen de inmediato.
6. Al respecto hay que agregar que unos lo hacen siguiendo un sendero (*upāya*), mientras que otros sin depender de uno. [Como sea,] incluso¹⁷ en este caso, ello no impide que haya una multitud de senderos.¹⁸

la afirmación de un objeto alternativo (el ejemplo clásico es *a-brāhmaṇa* para designar a un miembro de cualquier casta *excepto* a un brahmán). Sobre el tema véase, entre otros, L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, París, É. Champion, 1942, vol. 2, pp. 10-11, 27, 38; K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda, Oriental Institute, 1977, pp. 227, 253.

¹⁵ Resulta absurdo querer explicar esta realidad (*tattva*) tanto a quienes la ignoran como a quienes de un modo natural están inmersos en ella. En el primer caso porque sería necesario recurrir a un discurso fundado en las ideas de camino, meta, etcétera, contradiciendo la idea misma de *anupāya*; en el segundo, porque resulta redundante. Como establece Jayaratha, la objeción apunta a que todo discurso sobre *anupāya* presupone cierto sentido de progresión, pues de otro modo ni siquiera podría postularse la idea.

¹⁶ Por “cuatro aspectos” ha de entenderse aquí el modelo cuaternario de los tres *upāya*-s y su negación (*anupāya*). Así nos lo hace saber Jayaratha. El pasaje referido es *Tantrāloka* 1.140 y siguientes, y 1.241 y siguientes. Por su parte, Vibhu, literalmente el Omnímodo, es, de acuerdo con Jayaratha, Parameśvara mismo, el dios Śiva en su forma más excelsa. Si aquí se le menciona según el atributo de la ubicuidad eterna (*nityodīta*) es porque se busca subrayar que un único principio subyace tras los diferentes *upāya*-s, sin negarlos. Dice Jayaratha: “A partir de su absoluta libertad, gracias a su poder para contraerse, crear jerarquías, etcétera, Parameśvara, y sólo Él, destella en la enorme diversidad de enseñanzas, y así hace aparecer los diversos *upāya*-s”. En suma, entre lo uno y lo múltiple no existe contradicción.

¹⁷ Leo, con Jayaratha, la partícula *api* (“incluso”) después de *anyatvāt* y no al principio del verso.

¹⁸ Comenta Jayaratha que estas estrofas conforman en realidad una especie de *excursus* (*prasaṅga*) que repite asuntos tratados con detalle en el primer capítulo y sobre los que no es necesario, por lo tanto, extenderse. A continuación, pues, el tema principal (*prakṛta*): *anupāya*.

7. Aquí [sin embargo], exponemos la instrucción (*vidhi*)¹⁹ que conviene a aquellos que poseen un corazón puro y están inmersos en su propia conciencia divina, más allá de cualquier sendero (*nirupāya*).
8. De entrada, nada que implique actividad puede valer aquí como sendero; al contrario, es porque de ahí²⁰ surge que [toda acción] puede llegar a ser concebida.²¹
9. Empero suele decirse que el conocimiento es el medio (*upāya*) que lleva al conocimiento.²² [De ningún modo, pues] si algo es por definición luminoso y reside en su propia luz, ¿cómo [podría brillar] a partir de algo más?²³

¹⁹ Jayaratha glosa *vidhi* como *prakāra*, “manera”, “método”, “fórmula”, pero esto parece contradecir la idea misma de *anupāya*, por lo demás confirmando las objeciones en las estrofas anteriores: ¡vamos a explicar el método que conviene a los que están inmersos en lo que trasciende todo método! Gnoli traduce *procedura* (“procedimiento”); Silburn y Padoux se toman la libertad de interpretar *mode d'accès* (“vía de acceso”). Considero que el uso de la palabra evoca más bien un entorno iniciático o ceremonial; *vidhi*, en el sentido de instrucción ritual. Jayaratha explica que los destinatarios de esta enseñanza son aquellos que han sido tocados con una forma muy intensa de gracia (*tīvratīvrāśaktipāta*) y han trascendido el plano intelectual (*vikalpa*), para absorberse (aquí la noción de *āveśā*) sin más en su naturaleza divina. Al respecto puede consultarse Ch. Wallis, “The Descent of Power: Possession, Mysticism, and Initiation in the Śaiva Theology of Abhinavagupta”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 247-295.

²⁰ Jayaratha glosa el pronombre *tat*, aquí en ablativo para indicar procedencia u origen, como el “plano de la conciencia suprema, sin medios” (*tasmād ity anupāyāt samvittattvāt*); el locativo “aquí” (*tatra*) en la primera línea parece referirse entonces también a la conciencia (así lo entienden tanto Gnoli como Silburn y Padoux). A fin de indicar esta posible correlación traduje primero “aquí” y luego “ahí”; sin embargo, la duda prevalece, pues siendo masculino-neutro, el pronombre *tasmāt* no puede referirse directamente a *samvit*, “conciencia”, que en sánscrito (como en español) es femenina; de ahí que Jayaratha, astutamente, asocie el pronombre no con *samvit* sino con *samvit-tattva*, resolviendo así la inconsistencia gramatical.

²¹ Tanto Gnoli como Silburn-Padoux le atribuyen un valor meramente existencial al verbo *pravibhāvayate* en la oración. Dadas las premisas del propio sistema abhinavaguptiano y por el uso aquí de la voz pasiva, me parece que el verbo tiene al mismo tiempo una connotación epistemológica: aparecer, cobrar existencia, es siempre aparecer en la conciencia, ser concebido. Así lo entiende, por ejemplo, el comentario en hindi incluido en la edición del *Tantrāloka* de la Sampurnanand Sanskrit University (vol. 1, Benares, 2000, p. 294): *isīlye yaha mānā jātā hai*.

²² De nuevo, a fin de dar realce a su argumento, Abhinavagupta introduce la voz de un objetor (*pūrvapakṣin*). La interrogante ahora es si también la actividad intelectual ha de ser tenida como un *upāya* y por lo tanto descartada.

²³ Tomar el conocimiento o la conciencia (*jñapti*) como un tipo de actividad, y por lo tanto como el sendero que lleva al propio conocimiento, es, de acuerdo con Abhinavagupta, introducir una duplicidad inexistente que en última lleva a un absurdo *regressum ad infinitum*. El conocimiento es completo por sí mismo, desde siempre, y

10. Si el plano de la conciencia suprema brilla por sí mismo, para qué entonces tantos razonamientos.²⁴ Si [dicho plano] no existiera, presa de la estupidez, el universo entero se sumiría en la oscuridad.
11. Puesto que todos los medios, sean externos o internos, dependen sin excepción de la conciencia, ¿cómo podrían conducir a ella?²⁵
12. Abandona, pues, tus cavilaciones. ¿Y en dónde fijarás tu atención ahora? Examínalo por ti mismo. Imposible en aquello que es pleno, y lo que no es pleno no puede ser real.²⁶
13. Así las cosas, respecto al plano supremo, el plano de Bhairava, ¿cómo podrían la contemplación y demás [técnicas]

por lo tanto no procede de ninguna otra fuente, es decir, trasciende la idea de camino y meta. Para ilustrar esta autosuficiencia, Abhinavagupta recurre a una de sus metáforas favoritas: la de la luz, de tal modo que si hay conocimiento hay luz, y viceversa, si algo brilla es porque es consciente en sí mismo. La conciencia es, pues, siempre autoluminosa, y por lo tanto es absurdo pensar que puede recibir luz desde afuera.

²⁴ Abhinavagupta arriba así al argumento que cree hace innecesarios los cuestionamientos y dudas de su objeto, reducidos ahora a meros sofismas o razonamientos inútiles (*yukti*): la unidad y precedencia de la conciencia, entendida de nuevo como luz autónoma, es el argumento por encima de cualquier otro, pues constituye la condición de posibilidad del pensamiento y el lenguaje. De este modo, nuestro autor se suma a una tradición muy arraigada en India que ve en la razón (*tarka*) un instrumento limitado, incapaz de develar la verdad y que, antes bien, si se la usa de manera irrestricta, acaba falseando la realidad. El gramático Bharṭṛhari (aprox. siglo VI) y el teólogo Śāṅkara (siglos VIII-IX) son dos casos notables en esta misma línea.

²⁵ Con esta estrofa, explica Jayaratha, Abhinavagupta anticipa la posible duda de su rival: si todo es conciencia, entonces no sólo medios tradicionales como el ritual pierden sentido, sino asimismo los métodos “interiores” o esotéricos; por ejemplo, el conocimiento místico. En efecto, parece decir Abhinavagupta, desde la perspectiva más alta la tendencia a poner los medios interiores por encima de los exteriores pierde relevancia; en realidad, tanto los unos como los otros dependen de la conciencia última y algo que depende de otra cosa jamás puede llevar a ella. En suma, lo que define a una *upāya* es su falta de autonomía (*mukhapreṣin*); por su parte, si algo define a la conciencia (*samvit*) es su total autonomía y libertad (*svātantrya*). Resulta por lo tanto ilógico que el primero pueda llevar a la segunda. A ésta sólo puede uno acercarse por el paradójico camino que niega todo camino (*anupāya*), el único a la altura de su absoluta independencia.

²⁶ Juego de palabras derivadas de la raíz verbal *dhā-* más el prefijo *ava-*, dirigir la atención hacia algo, concentrarse en algo. El sustantivo *avadhāna* puede entenderse entonces como cavilación, el acto de fijar la mente en algo, ahí mismo limitándolo (*pratinyāta*). Empero, la verdad es *pūrṇa*, es decir, vasta, plena, ilimitada; lo colma todo y por consiguiente escapa a los esfuerzos de una mente volcada a determinar objetos (*avadhāna*); de hecho, nunca se presenta como “objeto” para un sujeto. La misma estrofa aparece en *Mālinīvijayottaratantra Vārttika* 2.117.

servir como un medio seguro, cuando ellas mismas tienen su fundamento en el acto de fijar la atención?²⁷

14. Y quienes se empeñan en discernir una realidad así recurriendo a tal o cual sendero [supuestamente] directo, ¿no se parecen acaso a alguien que, estúpidamente, espera conocer el Sol atrapando luciérnagas?²⁸
15. Más todavía, todos estos medios que son considerados interiores y que [en realidad] son exteriores, no son sino el cuerpo luminoso del mismísimo Śiva.²⁹
- 16-18. Cosas como “azul”, “amarillo”, “bondad”, etcétera, son también sólo luz, Śiva.³⁰ Si todo lo que existe es esta suprema no-dualidad, luminosa por naturaleza, ¿qué más podría

²⁷ Técnicas específicas como la contemplación imaginativa o meditación (*bhāvanā*) en realidad están comprendidas dentro de la categoría más amplia de *avadhāna*, es decir, son formas de concentración, expresiones de un mismo tipo de actividad mental y, en ese sentido, por más intensas o profundas que sean, operan conforme a la misma lógica (determinar objetos). Este simple hecho las descalifica como puertas de acceso directo (*sāksadupāyātā*) a la verdad suprema, esta vez definida en términos teístas (*bhāiravīya*), en lo que según Jayaratha constituye un sinónimo de plenitud (*pūrṇa*).

²⁸ Abhinavagupta se torna sarcástico con esta metáfora que pone de relieve lo absurdo que resulta seguir un camino de camino a lo que está en todas partes, y por lo mismo contradice la idea misma de camino: es como pretender conocer el Sol cazando luciérnagas. El Sol (*sūrya*) simboliza la luz en su esplendor autosuficiente e ilimitado; la luciérnaga (*khadyotā*), la forma más contraída de luz y por lo tanto la más dependiente. Así explica Jayaratha la imagen: “Cuando la realidad divina se encuentra a la vista de todos y se manifiesta en todas las cosas, ¿no son precisamente aquellos que insisten en buscarla quienes jamás la encuentran?”. Como Gnoli apunta, el contraste entre el minúsculo destello que produce una luciérnaga y la luz que irradia el Sol recorre también las escrituras budistas. Véase, por ejemplo, la entrada para *khadyotaka* en F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953, p. 203.

²⁹ De nueva cuenta se pone en duda la distinción entre senderos o vías interiores y exteriores. Tan socorrida jerarquía simplemente se derrumba desde la perspectiva más alta. Ahí lo que parece interior en realidad es también exterior. Por citar los ejemplos más comunes, la gnosis es tan vulgar como el ritual, el ritual tan noble como la gnosis. Por otra parte, obsérvese cómo lo que empezó con visos de rechazo se va tornando en afirmación e inclusión. Es éste un giro típico del discurso abhinavaguptiano. Esto y aquello no corresponden a la verdad última, pero puesto que ésta lo es todo, esto y aquello de algún modo, en cierta medida, corresponden a la verdad última. En otra parte he llamado a este juego dialéctico (y paradójico) donde ni la afirmación ni la negación se sostienen por sí mismas, el arte de desdecir.

³⁰ Por si pensábamos que la identificación con el cuerpo de Śiva vale únicamente para realidades interiores como la meditación, ya desnudadas en su exterioridad en el verso anterior, Abhinavagupta va más allá y desciende al plano de la realidad más concreta (perceptual y afectiva) para establecer su pertenencia a ese único principio omnímodo llamado Śiva, y entonces, de manera indirecta, para invertir y más aún desdecir cualquier jerarquía.

ser la relación entre medios y fines?³¹ En efecto, luz y nada más. Paramésvara, el del cuerpo de luz, brilla [indistintamente en nociones como] “esto es dualidad”, “esto otro diferenciación”, “esto más no-dualidad”.³²

19. En el plano [de la absoluta no-dualidad], términos [opuestos como] alegría y dolor, libertad y esclavitud, conciencia e inconsciencia —al igual que [las palabras] “cazuela” y “olla”—, en realidad significan lo mismo, [designan] una y la misma cosa.
- 20-21. Después de todo, ¿cómo podría en la luz brillar una porción sin luz? Si en efecto brilla, entonces las dicotomías [luz-oscuridad, etcétera] no tienen ahí ninguna cabida; y si, por el contrario, no brilla, ¿qué verdad puede predicarse de ella? En suma, la luz no admite divisiones.³³
22. Así, pues, tras establecer aquí la doctrina [que declara] “la luz es una”, hemos ahuyentado de una vez por todas a los proponentes de conocimientos fragmentados.³⁴

³¹ Leo, con Jayaratha, las palabras finales en la estrofa 16 (*ko para*) junto con el primer pie en la estrofa 17 (*upāyopeyabhāva syāt*). La traducción de Gnoli sigue esta sugerencia, no así la de Silburn y Padoux.

³² También en las dicotomías habita la luz, asegura Abhinavagupta. Tan radical apuesta por un principio incluyente tiene su efecto sobre la noción misma de no-dualidad, cuyo valor es ahora relativo, una opción más, tan limitada y potencialmente dogmática como cualquier otra. Esto explicaría el uso de la expresión “suprema no-dualidad” (*paramādvaita*), en lo que constituye una especie de metacategoría por encima de la “mera” no-dualidad. En suma, la no-dualidad debe someterse a una dinámica más poderosa. El propio Jayaratha parece haber notado la contradicción, tal como se desprende de sus intentos por justificar la mención de la no-dualidad al lado de la dualidad y la diferencia.

³³ Con razón introduce Jayaratha la voz de un objetor para reclamar la posibilidad de un pluralismo: ¿por qué se predica la existencia de una única luz detrás de cada aspecto de la realidad, cuando bien podría tratarse de una fuente luminosa distinta para cada objeto? Jayaratha rechaza el argumento al afirmar que tal diferenciación es meramente atributiva (*aupādhika*) y en modo alguno real (*vāstava*): “Pues, como suele decirse, lo esencial nunca divide a lo esencial”. Es decir, pensar que una fuente luminosa está detrás de mi experiencia del color azul, y otra detrás de mi experiencia del color amarillo, no es sino poner de manifiesto un atributo compartido. En el fondo se trata de una y la misma luz.

³⁴ Con esto confirma Abhinavagupta el carácter polémico e implícitamente dialógico de esta primera sección del capítulo. Para comprender el significado de *anupāya* era, pues, necesario detenerse a afirmar la unicidad de la conciencia, y refutar los argumentos dualistas y pluralistas. Este denso *excursus* concluye en la siguiente estrofa. La demora se debe, como explica Jayaratha, a una última objeción, en este caso dirigida al uso de la palabra “uno” (*ekat*): insistir en que “la luz es una”, ¿no compromete acaso lo que se presume es un absoluto no-dualismo? Después de todo, al uno sigue el dos y

23. Con la palabra “una” [en la frase “la luz es una”] lo que se quiere decir es que “sólo” la luz existe,³⁵ pues se ha negado ya la existencia de la no luz. En suma, la palabra no tiene un valor numérico, es decir, no introduce una división en el seno de la conciencia.
- 24-26. Esa [luz]³⁶ no es Śakti, la gran diosa, pues no depende de nadie más; tampoco el dios Śiva, pues no es el fundamento de nadie más.³⁷ No es lo meditado, pues [ahí] nadie medita, y tampoco el meditador, pues no hay nada que meditar. No es objeto de veneración, pues [ahí] no hay devoto, y tampoco devoto, pues no hay nada que venerar. No es el mantra, ni su contenido,³⁸ ni aquel que lo pronuncia, Prabhu. Tampoco es la iniciación ni aquel que la otorga ni el iniciado, Maheśvara.³⁹

así sucesivamente. ¿Tiene la palabra “uno” tan sólo una función excluyente (*apoha*)? ¿Admite, aunque sea entre líneas, la posibilidad de un pluralismo?

³⁵ Abhinavagupta aclara que por “una” luz ha de entenderse una “sola” (*mātra*) luz, la “única” luz, de tal suerte que el uso del numeral no excluye ni presupone algo más. Su valor en realidad no es numérico (*saṅkhyā*) o secuencial sino simultáneo e incluyente (*pūrnatā*).

³⁶ Sigo a Jayaratha, quien asume que el sujeto (“eso”, sánscrito *eṣa*) en la serie a continuación debe obtenerse elípticamente a partir de la estrofa anterior, es decir, es *prakāśa*, la luz. Sin embargo, cabe la posibilidad de que el pronombre esté acompañando a los nombres propios Prabhu y Maheśvara al final de la secuencia, en la estrofa 26, y que por lo tanto sean éstos el sujeto. Si se opta por la lectura de Jayaratha, ha de sobreentenderse una aposición: “esa luz —Prabhu, Maheśvara— no es Śakti”. Por lo demás, los nombres Prabhu y Maheśvara, epítetos del dios Śiva, buscan ampliar el horizonte de la luz suprema más allá de cualquier determinación. Así, Prabhu, literalmente “Poderoso”, “Abundante”, nos recuerda que esta luz está en todas partes, abarca y colma la creación entera; por su parte, Maheśvara empuja los límites de la realidad divina en un sentido vertical, hacia algo que es siempre más, hacia una hipereminencia. La súbita inclusión de este par de nombre divinos le da a los versos cierto aire exhortatorio y aun ritual, alejándose así del espíritu inquisitivo de las estrofas anteriores.

³⁷ La luz de la conciencia trasciende incluso a la pareja divina, Śiva y Śakti, en virtud de que ésta, como cualquier correlación, presupone reciprocidad. Śakti reposa en Śiva, y éste es el fundamento sobre el que descansa aquélla. Para subrayar esta dependencia, en el verso Abhinavagupta llama a Śiva según el epíteto Śaktiman, esto es, “aquel que posee a Śakti”. El desafío del arte de desandar (*anupāya*) radica en este caso en poner en entredicho este par de coordenadas teológicas.

³⁸ En el original *mantrīya*, glosado por Jayaratha como *mantrasya vācya*, es decir, lo que el mantra expresa o predica, su contenido. Así lo entiende Gnoli (“la cosa expresada dal mantra”). Silburn y Padoux traducen: “divinité dont on récite le mantra”.

³⁹ Con esta secuencia de tres estrofas, el capítulo inaugura una nueva fase en su exploración del significado de *anupāya*. Ésta es decididamente apofática y, tanto en su estilo como en su contenido, evoca muchos otros pasajes no sólo en la obra de Abhinavagupta sino en la de otros autores que también cultivaron un lenguaje negativo, por

27. Libre de [las nociones de] sujeto, objeto y acción, ahí no tiene cabida [la secuencia de ritos] que va desde la invocación [de la deidad], su instalación, recibimiento, fijación, aspersión, adoración y otros, hasta su despedida.⁴⁰
28. “Ni ser ni no ser ni ambos ni ninguno:⁴¹ en verdad es difícil conocer ese estado inefable, *anuttara*”.⁴²

ejemplo Śāṅkara (siglo VIII), el teólogo del vedānta no dualista. En el caso del primero tenemos series similares en *Tantrasāra* 2, *Tantrāloka* 3.268-271, *Parātrīṣikā Vivaraṇa* 1.22, así como en el *Anuttarāṣṭikā*, breve plegaria de ocho estrofas en torno de *anuttara*.

⁴⁰ Es decir, todos los ritos que comprende la adoración de una deidad a través de una imagen instalada sobre un altar. Éstos comienzan con la “invocación” (*āvāhana*) y concluyen con la “despedida” (*visarjana*). Jayaratha ofrece detalles para cada fase del rito y, hasta donde me ha sido posible, mi traducción se basa en sus glosas para cada uno de estos tecnicismos. Silburn y Padoux interpretan de modo distinto algunos de ellos.

⁴¹ Tenemos aquí una condensada variante, en clave apofática, del tradicional modelo antitético conocido como *catuṣkoṭi* (*tetralemma*), en realidad el resultado de experimentos previos en torno del poder de la negación. Los rudimentos de una argumentación formal negativa se remontan al periodo védico. Brāhmaṇa-s y Upaniṣad-s nos ofrecen los ejemplos clásicos. Sin embargo, lo que fueron largas secuencias de fórmulas negativas y más tarde series de pares antitéticos (véase por ejemplo *Kaṭha Upaniṣad* 3.15, *Śvetāśvetara Upaniṣad* 1.8 o *Taittirīya Brāhmaṇa* 3.12.8.2), pronto se transformaron en todo un silogismo, especialmente en el seno de la corriente *madhyama* del budismo, notablemente en la obra de Nāgārjuna (siglo II). Ya en el extremo budista, el *tetralemma* constituye el núcleo argumentativo de un discurso que busca agotar las posibilidades mismas del lenguaje. En un nivel elemental, la técnica consiste en enumerar las cuatro posibles alternativas teóricas alrededor de cualquier postulado. Guiado por una *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*), este preámbulo meramente enunciativo se transforma en un ejercicio extremo de negación cuyo propósito es demostrar la insuficiencia de cualquier predicado ontológico, incluida la no existencia (*asat*). Así, la meta del *madhyama* es *catuṣkoṭivivirmuktā*, escapar a la lógica que le es inherente al *tetralemma*. Esta crítica a la noción de “existencia” o “sustancia” (*sat*) se repite en otros pasajes en la obra de Abhinavagupta y es fundamental para el significado de las nociones correlativas *anupāya-anuttara*. Sobre *catuṣkoṭi* véase S. Katsura, “Nāgārjuna and the Tetralemma (*catuṣkoṭi*)”, en J. A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 207, 213; y J. F. Staal, “Making Sense of the Buddhist Tetralemma”, en H. D. Lewis (ed.), *Philosophy East and West*, Delhi, Blackie & Son, 1976, pp. 122-131.

⁴² Afirma Jayaratha que estas líneas son una cita; en realidad pertenecen al *Bhargasīkhā Tantra*, cuya fecha exacta de composición desconocemos y del que sólo se han preservado, como en este caso, algunos versos a través de referencias indirectas. Ahora bien, gracias a A. Sanderson (“The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, en S. Eino, *Genesis and Development of antrism*, Tokio, Universidad de Tokio, 2009, pp. 56-57, n. 42), sabemos que justo estos versos aparecen también citados en el *Sekanirdeśapañjikā*, texto compuesto durante la segunda mitad del siglo XI por Rāmapāla, el penúltimo emperador de la dinastía Pāla, al extremo oriente de India. Desde luego, por sí solo, este hecho sugiere que el texto debe ser antiguo, lo suficiente como para que el culto que le es inherente pudiera diseminarse por todo el norte de India, desde Cachemira hasta Bengala. Si esto es cierto, entonces la redacción del texto no pudo haber precedido de manera

29. Tal como sucede con una vasija, en este mundo todas las cosas parecen tener una existencia individual, mas Bhairava no es así.⁴³
30. En todos los casos, [hablar de] no ser, no luz, es simplemente absurdo. [Bhairava,] la personificación misma de la luz, es la verdad que anima el universo.⁴⁴
31. Por esta doble razón,⁴⁵ no puede ser ni ambos ni ninguno. En realidad resplandece en todas las cosas. ¿Cómo podríamos describirle según una forma particular?⁴⁶
32. En el gran *Trīśirof-bhairavatantra* se afirma que “el plano supremo, la forma más elevada de conocimiento, es la fuente [de donde mana] la potencia creadora (*śakti*) y [al mismo tiempo] donde ésta reside”.⁴⁷

inmediata a Abhinavagupta. Más importante aún es que al leer ambas citas salta a la luz una discrepancia significativa. En la versión de Rāmapāla, la última palabra es el superlativo *anuttama*, mientras que en la versión de Abhinavagupta es el comparativo *anuttara* (el propio Sanderson da cuenta de la diferencia). Considerando la consistencia absoluta con la que Abhinavagupta usa *anuttara* en su obra, y dado que Rāmapāla afirma explícitamente que está citando el *Bhargasīkhā*, a diferencia de Abhinavagupta quien simplemente inserta los versos como suyos (plagio!), lo más probable es que la versión original sea la de Rāmapāla. En este contexto es importante notar que al optar por *anuttara*, Abhinavagupta sugiere que el poder expresivo del comparativo es más adecuado que el del superlativo *anuttama*. Más allá de las posibles implicaciones de esta preferencia (en su carácter, por ejemplo, gramatical), el mensaje es claro: *anuttara* designa una realidad que el discurso esencialista (*sat*) no puede capturar. Esa realidad, como se pone de manifiesto en la siguiente estrofa, es Bhairava.

⁴³ Ésta y las siguientes dos estrofas confirman el rechazo contra la predicación metafísica establecido de manera casi aforística en la estrofa anterior. Puesto que dicha estrofa, como señalamos, es en realidad una cita, lo que sigue constituye una especie de subcomentario. Aquí se ataca primero la predicación positiva de sustancia (*sat*).

⁴⁴ Se ataca ahora la predicación negativa de sustancia (*asat*). Dice Abhinavagupta que Bhairava anima o da vida (*jīvitam*) a la creación entera. Jayaratha glosa la idea de manera muy elocuente: “lo que permite que” el universo “respire” (*anuprāṇaka*).

⁴⁵ Lo dicho en las estrofas 29 y 30: no es *sat*, tampoco *asat*, ambos constructos mentales (*vikalpa*), nociones cuyo campo de acción es la determinación de las cosas en tanto objetos para un sujeto.

⁴⁶ Es decir, es imposible. Estamos pues ante un tipo de inefabilidad que trasciende la mera negación de la existencia, en última instancia también una forma de predicación. El ejercicio apofático abhinavaguptiano apunta entonces a un rechazo del acto mismo de predicar y determinar (*vikalpatva*), en pos de una verdad más bien siempre indeterminada (*nirvikalpa*), inasible y, por lo mismo, como nos recuerda Jayaratha, prodigiosa: “una masa de asombro” (*camatkāraghana*).

⁴⁷ Regresa Abhinavagupta al tema de las primeras estrofas en el capítulo, el “estadio supremo” (*param padam*) al que sólo puede llegarse por el camino imposible de *anupāya*. En este contexto cita las palabras de Bhairava mismo en el *Trīśirobhairavatantra*, importante texto, hoy perdido, de la escuela *trika*. El pasaje vuelve a la naturaleza paradójica

33. Ni ser ni no ser, ni ambos, pues trasciende la esfera del lenguaje.⁴⁸ Erigido sobre la senda inefable, reside en la potencia (*śakti*) y [al mismo tiempo] la trasciende.⁴⁹
34. Purificados por la verdad suprema —la conciencia en todo su esplendor—, libres de la idea misma de camino, ascienden al plano de *anuttara*.⁵⁰
35. En todas partes resplandece el devenir de la existencia, mas luego, ante su sola presencia,⁵¹ se extingue en el fuego de Bhairava, la conciencia.⁵²
36. A sus ojos, dicotomías como “alegría y dolor”, la duda, el temor —en suma, todos los constructos mentales—, acaban fundiéndose en lo indeterminado.⁵³
37. Para ellos no hay ni mantra ni meditación, ni culto ni contemplación; tampoco los desvaríos que comienzan con el neófito y acaban en el maestro.⁵⁴

del plano supremo, en este caso a través de la actividad de la potencia creadora (*śakti*) que, sin abandonar el núcleo mismo de la deidad (*garbhāntarvartini*), sin perder su identidad con él, eternamente mana desde ahí a fin de manifestarse en todas las cosas.

⁴⁸ Nueva secuencia de negaciones que confirma la íntima relación que para Abhinavagupta guardan la esfera del discurso predicativo (*vākegocara*) y la noción de existencia (*bhāva*).

⁴⁹ Abhinavagupta extiende al dios la paradoja que envuelve a su potencia creadora; también él posee una doble identidad, de modo que, por un lado, reposa sobre *śakti* y, por el otro, está más allá de ésta. Como queda claro en la siguiente estrofa, la senda que escapa al dominio del lenguaje (*akathyapadavi*) corresponde al plano de *anuttara*, a menudo también calificado como camino (*pathin*), a pesar de que constituye (o justo por ello) la negación categórica de la idea misma de camino (*an-upāya*).

⁵⁰ Nuevo giro narrativo. Abhinavagupta nos habla ahora de *anupāya/anuttara* desde la perspectiva del practicante e indirectamente nos ofrece una definición: *anuttara* es el camino que no está confinado a ninguno, es decir, el camino que pone en entredicho la estabilidad de la idea misma de progresión.

⁵¹ Esto es, ante la presencia del yogui de corazón puro que ha ascendido al plano supremo de *anuttara*.

⁵² El “ciclo de la existencia” (*bhāvamaṇḍala*) emerge sin cesar ante los ojos de aquellos que están completamente inmersos en *anupāya*, pero justo por tratarse de virtuosos en el arte de desandar, al instante se disuelve o retorna a su fuente primera, aquí descrita vívidamente en clave ritual: el fuego de dios que es también el fuego de la conciencia.

⁵³ El liberado adquiere, pues, el don de transmutar lo que ata y causa dolor en expresiones de una única conciencia indeterminada (*avikalpa*). Como lo indica el vocabulario aquí empleado, el prodigio guarda un profundo vínculo con la experiencia de “posesión” (*āveśa, samāveśa*) entre los cultos tántricos que subyacen tras la obra de Abhinavagupta. Véase antes mi introducción, n. 3.

⁵⁴ De nuevo, para el virtuoso en el arte de desandar, prácticas espirituales como la repetición de mantras, la adoración de imágenes (*pūjā*) o su visualización (*kalpanā*), en otro contexto muy estimadas, pierden toda relevancia. Y sin prácticas que cultivar, la propia relación maestro-discípulo queda expuesta en su fragilidad; su valor es rela-

38. Armados con el hacha que destruye el tejido completo de las restricciones, lo único que les resta por hacer es ayudar.⁵⁵
39. A la gente ordinaria sólo le interesan sus propios asuntos y en ello ponen todo su esfuerzo sin ocuparse jamás de ayudar a los demás. Por el contrario, aquel que ha destruido de golpe el estigma de la existencia mundana y vive inmerso en el estado de Bhairava actúa siempre por el bien de los demás.⁵⁶
40. Tal es la gracia que posee una persona así, que basta que alguien de corazón puro la mire para que gradualmente se identifique hasta hacerse uno con ella.⁵⁷
41. En el célebre *Siddhayogēśvarīmata[ra]-tantra*, Vibhu⁵⁸ afirma que desde el sacrificio hasta la iniciación lo primordial es el conocimiento completo de la realidad [suprema].⁵⁹

tivo pues depende de un consenso alrededor de las ideas de camino y meta, negadas por Abhinavagupta. Como en otros casos, el fraseo de nuestro autor es sumamente condensado y Jayaratha no ofrece mayor información. Literalmente, los “desvarios” (*vibhrama*) comprenden “desde aquel que observa los preceptos” (*samayin*) hasta el “maestro” (*ācārya*). La traducción de Silburn y Padoux (“desde la iniciación del discípulo hasta la consagración del maestro”) intenta “reconstruir” el horizonte ritual detrás de esta afirmación.

⁵⁵ Explica Jayaratha que esta estrofa es la respuesta a una posible objeción en cuanto a la finalidad (*prayojana*) o valor de una condición así: “¿Qué podría restarle por hacer (*śeṣavṛtti*)” a alguien que ha puesto en evidencia la futilidad de las diversas doctrinas y ciencias (*śāstra*), en realidad un cúmulo de restricciones y obstáculos (*yantranātantra*)? Para Abhinavagupta la respuesta es simple: ayudar a los demás (*anugraha*). Este altruismo de hondas connotaciones místicas (véase estrofa 40) se suma así al proclamado por muchas tradiciones religiosas, en India especialmente el budismo a través de la práctica de la compasión (*karuṇā*).

⁵⁶ Para ilustrar las palabras de Abhinavagupta, Jayaratha se permite citar un par de célebres versos en el tercer libro de la *Bhagavadgītā* (3.17 y 22) en torno del verdadero sentido de la inacción en medio de la acción.

⁵⁷ Viniendo de alguien que ha ascendido al plano supremo por la senda negativa de *anupāya*, el altruismo del que habla Abhinavagupta tiene lugar él mismo, más allá de las nociones de camino y meta, enseñanza y aprendizaje. Así, pues, ha de entenderse más bien como una transmisión directa, por contagio, aunque ordenada secuencialmente (*kerama*), de la condición última. Éste es, en efecto, el sentido técnico que posee la noción de *anugraha* en la obra de nuestro autor.

⁵⁸ Véase antes n. 16.

⁵⁹ Como apunta J. Törzsök, la implicación aquí es que por encima o en medio de su marcado ritualismo, lo que enseña el *Siddhayogēśvarīmatatantra*, como también se conoce a esta importante escritura de la escuela *trika*, es un tipo de gnosis (*parijñāna*), por definición superior a prácticas como el sacrificio (*yāga*) o la iniciación (*dikṣā*). Si bien esto coincide con la posición del propio Abhinavagupta, no puede decirse lo mismo en el caso del *Siddhayogēśvarīmatatantra*. De hecho, el par de estrofas que a continuación cita Abhinavagupta no aparecen en la edición preparada por J. Törzsök. Así las cosas, coincido con su sospecha de que bien pudieron haber sido tomadas de

- 42-43. “Superior al altar es el cráneo, y superior al cráneo es el manto, y más grande que éste es sin embargo la meditación, y más grande que ésta lo meditado, y más grande que lo meditado es la contemplación, pero incluso más grande que ésta es el cuerpo yóguico, y todavía más grande que éste es el conocimiento, pues es sólo a través del conocimiento que un ser perfecto llega a ser soberano entre los yoguis”.⁶⁰
44. Empero, si por el poder de su libertad, él desea otorgar su gracia también a aquellos de corazón impuro, entonces debe recurrir al siguiente procedimiento.⁶¹
45. Éste variará dependiendo de la persona que ha de ser favorecida, así como por la división en distintos métodos —superior, inferior, etcétera— y sus combinaciones.
46. [Así], únicamente por el bien de los demás y a pesar de ser uno con Paramésvara, deberá entregarse al estudio y recitación de las escrituras, y demás vías hacia el [estado supremo].⁶²
47. [Esto] en nada afecta su libertad. Por su parte, para el hombre de corazón impuro no hay gracia si no sigue un camino.⁶³

una versión tardía, más próxima en espíritu al antiritualismo de tradiciones exegéticas como el *pratyañbhijñā*. Véase “The Doctrine of Magic Female Spirits: A Critical Edition of Selected Chapters of the *Siddhayogēśvarīmata* (tantra) with Annotated Translation and Analysis”, tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1999, pp. 217-218.

⁶⁰ Nueva lista de términos rituales técnicos. Mi traducción se basa en la glosa de Jayaratha y en las traducciones de Gnoli, y Silburn y Padoux.

⁶¹ Véase antes n. 7. La práctica del altruismo finalmente alcanza al hombre común y corriente, cuya conciencia presenta diversas impurezas, y a quien, por lo mismo, sólo puede guiársele admitiendo provisionalmente y con fines exclusivamente didácticos la realidad de las nociones de camino y meta. Con este giro, Abhinavagupta introduce el tema de los siguientes tres capítulos, dedicados a explicar el sistema de tres *upāya*-s, respectivamente *śāmbhavopāya*, *śāktopāya* y *ānavopāya*.

⁶² En el caso del hombre ordinario, la filantropía tiene entonces cierta dosis de teatralidad. Siendo uno con Śiva (*paramēśvararūpin*), no casualmente el dios de la danza y la pantomima, el liberado ayuda a los demás poniéndose a su altura, escenificando el drama del camino y la meta, de los avances y los retrocesos, de lo que es benéfico (por ejemplo, el estudio de las escrituras) y lo que es perjudicial; el drama, en una palabra, de la existencia entendida en términos morales. De hecho, el propio Jayaratha sucumbe a la tentación de hacer una lectura moralizante, ortodoxa: la concesión no sólo se justifica por razones didácticas, sino porque también el liberado reconoce el valor institucional de la religión y, al actuar en consecuencia, se apega a sus normas y restricciones; en suma, su libertad no se opone a lo moralmente correcto.

⁶³ La estrofa responde a la objeción lógica a lo apenas enunciado. Así nos lo hace saber Jayaratha: “¿Pero al actuar así, su atención puesta en tal o cual medio (*upāya*), acaso

48. Y en esto coinciden el célebre tratado de [la diosa] Ūrmi —el legado del linaje de los seres perfectos— y maestros como el venerable Somānanda.⁶⁴
49. Disuelta la nube de la duda gracias ya sea a la palabra del maestro, al efecto purificador del razonamiento progresivo, a la confianza depositada en las escrituras, o a todo esto junto, ustedes tocan los *radiantes pies*⁶⁵ de Prabhu, cuya gloria resplandece en el firmamento del corazón y como el Sol disipa las tinieblas.⁶⁶
50. Redactado a fin de penetrar en el plano de *anuttara*, [así concluye] este capítulo dedicado a la negación de todos los medios y métodos.⁶⁷ ❖

no pierde su libertad?”. No, afirma Abhinavagupta de manera lacónica, el estado de máxima libertad no se pierde por intentar ayudar a los demás con los medios al alcance de los demás. Entonces, al parecer, la tesis del contagio (véase antes n. 57) opera sólo hacia abajo. Por otra parte, el hombre ordinario no tiene alternativa: debe seguir un camino y debe hacerlo con total convicción, pues es la única forma de atraer la gracia que puede purificar su conciencia hasta que un buen día comprenda lo absurdo de sus empeños, es decir, hasta que un buen día comprenda que la verdad última sólo puede perseguirse por la senda negativa de *anupāya*, transformando su andar en desandar.

⁶⁴ Jayaratha explica que Abhinavagupta apela de nuevo al testimonio de las escrituras (en este caso del *Ūrmikaulatantra*, hoy perdido) y de grandes maestros como Somānanda (siglos x-ix), el pionero de la escuela Pratyabhijñā, a fin de defenderse contra el cargo de contradicción (por un lado, exaltas *anupāya* como la soteriología que corresponde a la verdad última; por el otro, acabas consintiendo el valor de un sistema plural de *upāya*-s). Para entender este recurso, a nuestros ojos quizá ingenuo, debemos recordar que el pensamiento de Abhinavagupta, como el de cualquier otro autor indio, se inscribe en un sistema tradicional, es decir, tiene su punto de partida en un conjunto de premisas doctrinales tenidas como válidas más allá de cualquier escrutinio y cuyos principales interlocutores son círculos de adeptos que se ven a sí mismos como depositarios legítimos de una verdad revelada.

⁶⁵ Abhinavagupta recurre aquí a la figura retórica conocida como *śleṣa* o dilogía. Lo que he traducido como “radiantes pies” corresponde en el original a una sola palabra, *carāṇa*, usada al mismo tiempo según la doble acepción de “pie” y “rayo de luz”.

⁶⁶ Al igual que Vibhu y Parameśvara, Prabhu es otro nombre del gran dios Śiva. La estrofa, en una métrica más extensa, pareciera ser una cita empleada para ilustrar lo enunciado en las líneas anteriores; sin embargo, Jayaratha no ofrece ningún dato en ese sentido. Como sea, el mensaje (de aliento) es claro: *incluso* siguiendo un camino es posible vencer la ignorancia —la “duda” (*śaṅka*), dice Abhinavagupta; la “actividad mental” (*vikalpa*), explica Jayaratha— y entonces alcanzar el estadio último. Sea por medio del discipulado, la fe o la razón, la insalvable y paradójica luz de dios puede brillar en todo su esplendor. Con esta promesa final planteada en un tono más íntimo gracias al uso de la segunda persona, Abhinavagupta parece él mismo llevar a la práctica el altruismo apenas enseñado.

⁶⁷ Vuelve así nuestro autor a lo afirmado al comienzo del capítulo. Por su parte, Jayaratha parece abrazar la promesa en la estrofa anterior y así declara lo siguiente a favor del estudio de la obra de Abhinavagupta: “Adicto a averiguar cómo destruir los

Bibliografía

Fuentes primarias

- ABHINAVAGUPTA, *Anuttarāstikā*. Véase Figueroa Castro.
- ABHINAVAGUPTA, *Mālinīvijayottara Tantra*, M. Kaul Shastrī (ed.), Srinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1922.
- ABHINAVAGUPTA, *Parā-Trimśikā-Vivaraṇa*. Véase Gnoli (1985).
- ABHINAVAGUPTA, *Tantrāloka. With Commentary by Jayaratha*, 12 vols., M. K. Shāstrī (ed.), Srinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918-1938.
- ABHINAVAGUPTA, *Tantrāloka. With the Commentary Viveka by Jayaratha*, 8 vols., P. Mishra (ed.), Benares, Sampurnand Sanskrit University, 2000.
- ABHINAVAGUPTA, *Tantrasāra*, M. Rāma (ed.), Srinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918.
- ABHINAVAGUPTA, *Upaniṣads*. Véase Olivelle.

Fuentes primarias

- ABHYANKAR, Kashinath Vasudev, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda, Oriental Institute, 1977.
- BANSAT-BOUDON, Lyne (trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta and Its Commentary by Yogarāja*, Londres, Routledge, 2010.
- BHATTACHARYA, Dipak, “The Doctrine of Four in the Early Upaniṣads and Some Connected Problems”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1978, pp. 1-34.
- BIERNACKI, Lorilíai, “Possession, Absorption, and the Transformation of *Samāveśa*”, en K. Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, pp. 491-504.
- EDGERTON, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953.
- FIGUEROA CASTRO, Óscar (trad.), “Ocho estrofas sobre *anuttara (anuttarāstikā)*. Plegaria atribuida a Abhinavagupta”, *Bandue. Revista*

métodos a través del estudio de obras como ésta, Jayaratha comentó este capítulo dedicado a *anupāya*”.

- de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, núm. 7, 2013, pp. 31-50.
- FORT, Andrew O. y Patricia Y. Mumme (eds.), *Living Liberation in Hindu Thought*, Nueva York, SUNY Press, 1996.
- GNOLI, Raniero (trad.), *Luce dei Tantra. Tantrāloka*, Milán, Adelphi, 1999.
- GNOLI, Raniero (ed. y trad.), *Il Commento di Abhinavagupta alla Paratrimśika*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.
- GOUDRIAAN, Teun, "Introduction, History and Philosophy", en S. Gupta et al. (eds.), *Hindu Tantrism*, Leiden, Brill, 1979, pp. 3-67.
- KATSURA, Shoryu, "Nāgārjuna and the Tetralemma (*catuṣkoṭi*)", en J. A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 201-220.
- OBERHAMMER, Gerhard, *La délivrance, dès cette vie*, París, De Boccard, 1994.
- OLIVELLE, Patrick (ed. y trad.), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1998.
- PADOUX, André, *Comprendre le Tantrisme*, París, Albin Michel, 2010.
- PADOUX, André, "What do we mean by Tantrism?", en K. A. Harper (ed.), *The Roots of Tantra*, Nueva York, SUNY Press, 2002, pp. 17-24.
- PADOUX, André, "Transe, possession ou absorption mystique? L'aveśa selon quelques textes tantriques cachmiriens", en J. Assayag y G. Tarabout (eds.), *La possession en Asie du sud*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, pp. 133-147.
- PADOUX, André, "Tantrism", en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Nueva York, Macmillan, 1987, vol. 14, pp. 273-275.
- RENOU, Louis, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, 2 vols., París, É. Champion, 1942.
- SANDERSON, Alexis, "The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period", en S. Einoo, *Genesis and Development of Tantrism*, Tokio, Universidad de Tokio, 2009, pp. 41-350.
- SILBURN, Lilian y André Padoux (trads.), *La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*, París, De Boccard, 2000.
- STAAL, J. Frits, "Making Sense of the Buddhist Tetralemma", en H. D. Lewis (ed.), *Philosophy East and West*, Delhi, Blackie & Son, 1976, pp. 122-131.

- TÖRZSÖK, Judith, "The Doctrine of Magic Female Spirits: A Critical Edition of Selected Chapters of the Siddhayogeśvarīmata (tantra) with Annotated Translation and Analysis", tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1999.
- URBAN, Hugh B., "The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination", *Religion*, vol. 29, núm. 2, 1999, pp. 123-146.
- VASUDEVA, Somadeva, *The Yoga of the Malinivijayottatantra*, Pondicherry, École Française d'Extrême Orient, 2004.
- WALLIS, Christopher, "The Descent of Power: Possession, Mysticism, and Initiation in the Śaiva Theology of Abhinavagupta", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 247-295.

