



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

*El corazón del reconocimiento (Pratyabhijñāhrdayam).*  
Una reflexión sobre la conciencia en la filosofía de Kṣemarāja.

**Tesis**

Que para optar por el grado de Maestro en Filosofía

**Presenta:**

Lic. Gustavo Moreno Bautista

**Tutor principal:**

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro ~ CRIM, UNAM

**Miembros del Comité Tutor:**

Dra. Elsa Cross Anzaldúa ~ FFYL, UNAM

Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera ~ FFYL, UNAM

Dr. Benjamín Preciado Solís ~ CEAA, COLMEX

Dr. Pedro Enrique García Ruiz ~ FFYL, UNAM

*México D.F., diciembre 2015*



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se fue gestando en las lecturas que a lo largo de los años hice sobre la filosofía del shivaísmo no-dual de Cachemira, tradición que siempre me ha fascinado por sus profundas y sugerentes propuestas sobre la naturaleza última de la realidad y con la cual estoy en deuda.

Quiero expresar en primer lugar mi agradecimiento a mi tutor de tesis, el Dr. Óscar Figueroa, cuyos conocimientos sobre la materia y agudas sugerencias me guiaron constantemente desde el inicio del proyecto de investigación y a lo largo de la elaboración del trabajo. Así mismo, mi sincero agradecimiento a la Dra. Elsa Cross, cuyo apoyo para llevar a cabo los estudios de la maestría fue muy importante. Al Dr. José Antonio Matesanz mi gratitud por haberme estimulado a desarrollar el proyecto. También debo reconocer el respaldo del programa de posgrado del CONACYT, que me otorgó la beca que me permitió realizar la Maestría en Filosofía.

A mis padres les agradezco que siempre he contado con ellos a lo largo de mi vida. Y finalmente mi agradecimiento para mi esposa, la Dra. Carolina Magaña, cuyo soporte incondicional, entusiasmo y amor fueron fundamentales para lograr la culminación de este esfuerzo reflejado en el presente estudio.

## ÍNDICE

<b>GUÍA DE TRANSLITERACIÓN</b> .....	5
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
<b>CAPÍTULO I. LA CONCIENCIA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE LA INDIA</b> .....	16
1.1 Upaniṣads .....	16
1.2 Sāṃkhya.....	19
1.3 Budismo .....	24
1.4 Vedānta .....	29
1.5 Observaciones finales.....	33
<b>CAPÍTULO II. LA CONCIENCIA EN LA TRADICIÓN TÁNTRICA: LA ESCUELA DEL RECONOCIMIENTO</b> .....	35
2.1 La tradición tántrica .....	35
2.2 El tantra en Cachemira: del culto trika a la filosofía del reconocimiento .....	40
2.3 Somānanda .....	47
2.4 Utpaladeva .....	51
2.5 Abhinavagupta .....	56
2.6 Observaciones finales.....	60
<b>CAPÍTULO III. LA CONCIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE KṢEMARĀJA: EL CORAZÓN DEL RECONOCIMIENTO (<i>Pratyabhijñāhṛdayam</i>)</b> .....	67
3.1 Kṣemarāja .....	67
3.2 Importancia del <i>Pratyabhijñāhṛdayam</i> .....	69
3.3 Esquema general del texto .....	71

3.4 Conciencia-voluntad .....	76
3.5 Conciencia-cosmos .....	80
3.6 Conciencia divina y conciencia individual: subjetividad .....	85
3.7 Conciencia y liberación.....	93
<b>CONCLUSIONES</b> .....	102
<b>APÉNDICE I.</b> <i>Sūtras del Pratyabhijñāhṛdayam.</i> Versión de Christopher Wallis .....	109
<b>APÉNDICE II.</b> <i>Sūtras del Pratyabhijñāhṛdayam.</i> Versión de Swāmī Shāntānanda .....	113
<b>APÉNDICE III.</b> Los 36 principios de la creación o <i>tattvas</i> .....	116
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	117

## GUÍA DE TRANSLITERACIÓN

A lo largo del presente trabajo utilizo el sistema internacional de transliteración para las lenguas del sur de Asia. Todas las palabras sánscritas aparecen en *itálicas*, excepto en el caso de autores y escuelas filosóficas.

A continuación se ofrece una guía para su lectura:

En sánscrito hay vocales cortas: *a, i, u*, y vocales largas, que se transcriben con una línea horizontal: *ā, ī, ū*.

Hay cuatro vocales compuestas cuya pronunciación es larga: *e, o, ai* y *au*.

La *r* y la *l* son vocales con sonido retroflejo (la punta de la lengua se dobla ligeramente hasta tocar el paladar), una de cuyas pronunciaciones es como el sonido 'ri', 'lri'. La *r* también puede ser larga: *r̄*.

Las semivocales tienen una pronunciación suave y son cuatro: *y, r, l, v*.

El visarga *ḥ* es un matiz vocálico que se pronuncia con una aspiración fuerte, ejemplo: *Rāmaḥ* se pronuncia *Rāma-ha*. El anusvāra *m̐* es una nasalización después de una vocal.

Las consonantes se dividen en varias categorías según su valor fonético. Pueden ser aspiradas y retroflejas. Cuando las consonantes son aspiradas se transcriben con la letra 'h' (*bh, ph, kh*, etc.). Cuando son retroflejas, se transcriben con un signo diacrítico: *t̄, th, ḍ, ḍh, ṇ, ṣ*.

Las consonantes sibilantes son tres: *ś, ṣ* y *s*. La *ś* se pronuncia como 'sh'.

Otras consonantes son *c*, que se pronuncia como 'ch'; la *ch* es la misma consonante pero aspirada; la *j* se pronuncia como 'll'; la *h* se pronuncia como 'j'.

Finalmente se encuentran las consonantes dobles: *dd, tt*, etc.

## INTRODUCCIÓN

La historia entre Occidente e India ha estado marcada por prejuicios e intereses propios de ambas partes que han dejado de lado lo que la tradición india dice sobre sí misma en sus propias palabras, lo que trae como resultado malentendidos que han creado un acercamiento erróneo al pensamiento indio y a su interpretación.<sup>1</sup>

Este contacto entre ambas tradiciones tiene una larga historia que se remonta a Grecia. No hallamos indicios de relatos sobre posibles viajes a la India en la literatura anterior a Alejandro Magno ni otros vínculos literarios o filosóficos con esta civilización. Comenta Wilhelm que “en general, la India está fuera de la órbita común de intercambios culturales que afectan a la Grecia preclásica y en los que ésta participa”.<sup>2</sup>

Será más tarde, con la campaña de Alejandro Magno en India (327-325 a.C.), que ya tendremos noticias sobre varios filósofos griegos que viajaron con él y tuvieron contacto con los sabios indios, como fue el caso de Onesicritus, filósofo cínico e historiador de la vida de Alejandro, así como Anaxágoras y Pirro (filósofo escéptico). Varias décadas después de la muerte de Alejandro, Megástenes compuso un trabajo que se convirtió en la fuente principal sobre India en la antigüedad clásica, el *Indika*. Sin embargo, aunque con la expedición de Alejandro la India cobró mayor relevancia, ello no condujo a una exploración sistemática de su filosofía y religión, el conocimiento que se tuvo siguió siendo muy limitado y surgieron ideas e imágenes estereotipadas. Todo parece indicar que no hubo algún griego que tuviera acceso a las fuentes textuales de la tradición India.<sup>3</sup>

Durante la Edad Media, el islam sirvió de intermediario entre India y Europa y fue tras las primeras expediciones a la India, en el siglo VIII, que los traductores islámicos comenzaron a interesarse por los textos indios. El conocimiento e imagen que adquirieron de la India tuvo un impacto considerable sobre Europa en conceptos clave. Más tarde, el acercamiento misionero del cristianismo al

---

<sup>1</sup> W. Halbfass, *India y Europa*. En el capítulo 9 en particular, Halbfass nos señala algunas de las causas que generaron una interpretación equivocada del pensamiento indio en Occidente.

<sup>2</sup> W. Halbfass, *op. cit.*, p. 42.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

pensamiento de la India representó otra etapa en el contacto de Occidente y la India. A pesar de que el dogmatismo y la intolerancia a menudo prevalecieron en el acercamiento al pensamiento indio, los misioneros emprendieron una labor pionera en la hermenéutica, que contribuyó a esclarecer los principales problemas que supone la aproximación y comprensión de lo otro.<sup>4</sup>

Siglos más tarde da comienzo el estudio moderno de la tradición filosófica y religiosa de la India en el siglo XVIII, con la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala (1784) y con los trabajos de W. Jones, Ch. Wilkins y H. Th. Colebrooke; así mismo cabe mencionar los trabajos de A.H. Anquetil Duperron (1731-1805), que fueron la antípoda de los estudios de los orientalistas ingleses y cuya influencia se hizo notar hasta el siglo XIX.<sup>5</sup>

Pero será hasta la aparición de la indología cuando comience un estudio directo y crítico de los textos indios que llevó, sin embargo, a un ensimismamiento de esta disciplina sin crear un verdadero diálogo con la tradición occidental. Por su parte, el hinduismo tradicional no tuvo un interés por comprender e iniciar un diálogo con Occidente sino hasta alrededor de 1800. Incluso ante los extranjeros en la India (musulmanes y otros invasores) la literatura del hinduismo, especialmente la sánscrita, muestra silencio y evasión.<sup>6</sup>

Este hecho es una de las razones por las que me he propuesto emprender un estudio sobre la filosofía india y he elegido el tema de la conciencia porque ha tenido gran relevancia y profusión en la larga historia tanto del pensamiento indio como occidental. Es además un concepto fascinante para mí como sé que lo ha sido para muchos filósofos, ya que la conciencia nos conduce a una reflexión sobre la naturaleza esencial del ser humano.

Examinar este concepto es una tarea que servirá para tener una mejor interpretación de la filosofía india y es a su vez una labor fascinante que promete obtener una visión renovada sobre éste que es un tema fundamental en el pensar filosófico. Considero que la filosofía de la India tiene mucho que contribuir al panorama actual de la filosofía, por la enorme riqueza y gran diversidad de escuelas de pensamiento que han dado origen a las más variadas posturas que no

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Cfr. Ibid.*, capítulo 4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 665.

siempre encuentran su contraparte en la filosofía occidental y que representan una mirada única para responder a los problemas más importantes del quehacer filosófico. Esto representaría una nueva fase en esa larga historia, en la que podemos partir del trabajo riguroso de la indología en aras de crear un diálogo filosófico auténtico.

Así pues, el concepto de conciencia no sólo ha sido un problema fundamental en la historia de la filosofía hasta el día de hoy sino que ha estado emparentado en Occidente con la reflexión sobre el conocimiento, el pensamiento y los contenidos mentales en una relación tan estrecha que en ocasiones se le ha identificado con ellos.

Ejemplos destacados de esta relación entre conciencia, conocimiento, pensamiento y contenidos mentales los encontramos ya en la obra de algunos pensadores antiguos como Plotino (205-270), quien planteó que la autoconciencia era un fenómeno cognoscitivo que se relacionaba con su concepto de *nous* o intelecto:

Por tanto, el ser de la inteligencia es actividad, y no hay ninguna cosa a la que se dirija su actividad. Luego se aplica a la inteligencia misma. Luego, pensándose a sí misma, de ese modo mantiene su actividad aplicada a sí misma y dirigida a sí misma. Y es que si algo dimana de ella, es porque está centrada en sí misma. Porque primero debía estar centrada en sí misma, y luego, orientarse hacia otro, o dar origen a otro semejante a ella, análogamente a como, para el fuego, lo primero es ser fuego en sí mismo y ejercitar la actividad del fuego, y luego, de ese modo, poder dejar en otro un rastro de sí mismo.<sup>7</sup>

La inteligencia se piensa a sí misma porque piensa su propio acto. Las actividades intelectuales o noéticas involucraban no sólo las representaciones sensoriales, sino además la capacidad de reflexionar acerca de estas representaciones:

---

<sup>7</sup> Plotino. *Enéada* 5.3.7.18-24.

Hay dos clases de pensantes: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo; éste rehúye mejor la dualidad, mientras que el primero que hemos mencionado, también él trata de rehuirlo, pero lo consigue en menor grado. Es verdad que tiene junto a sí lo que ve, pero como distinto de sí y como de aquel otro. El segundo, en cambio, no está separado sustancialmente de su objeto, sino que estando consigo mismo, se ve a sí mismo. Deviene, pues, ambas cosas, siendo una sola. Piensa, pues, en mayor grado, porque posee el objeto pensado, y piensa a título primario, porque el pensante debe ser una sola cosa, y no dos.<sup>8</sup>

Por su parte, San Agustín de Hipona (354-430) considera el acto mismo de dudar como un evento autoconsciente que da prueba de la existencia de su propio ser. En este proceso de la duda, San Agustín introduce la distinción entre la observación externa y la observación interna:

Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me pasan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen, “¿Qué? ¿Y si te engañas?” Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco.<sup>9</sup>

Los cinco sentidos tradicionales tienen que ver con los eventos externos, mientras que lo que San Agustín llamaba el sentido interno del hombre (*sensus interioris hominis*) se refería a la percepción interna o percatación de nuestros propios estados mentales:

Es en principio manifiesto que puede darse algo cognoscible, es decir, que se puede conocer, y sin embargo, se ignora; pero no se puede en modo alguno conocer lo

---

<sup>8</sup> Plotino, *op. cit.*, 5.6.1.1-6.

<sup>9</sup> San Agustín. *De Civitate Dei*, 11.26.

incognoscible. Es, pues, evidente que todo objeto conocido coengendra en nosotros su noticia. Ambos, cognoscente y conocido, engendran el conocimiento. Y así la mente, cuando se conoce, ella sola es padre de su conocimiento y es a la vez la que conoce y lo que conoce. Era cognoscible antes de conocerse, pero no existía en ella su conocimiento antes de autoconocerse. Cuando se conoce, engendra su noticia igual a sí misma; entonces su conocimiento iguala a su ser, y su noticia no pertenece a otra sustancia; y esto no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma, según arriba dijimos.<sup>10</sup>

En Santo Tomás la mente tiene naturalmente en potencia la capacidad de conocer, siendo la percepción sensible la fuente de ese conocer, ya que el alma, que es la forma del cuerpo, tiene como objeto natural de conocimiento la esencia de los objetos sensibles. Esta mente que es el alma racional sólo se conoce a través de sus actos, aprehendiéndose a sí misma no directamente en su esencia sino por el acto de abstracción de las especies inteligibles de los objetos sensibles. Así, el conocimiento del alma de sí misma no es una excepción a la regla general de que el conocimiento comienza en los objetos sensibles y depende de la percepción sensible.<sup>11</sup>

No es sino hasta Descartes que el tema de la conciencia va a ocupar un lugar muy importante en su filosofía y a partir de él será una preocupación central en la filosofía occidental moderna. En Descartes la conciencia es el rasgo distintivo de los fenómenos mentales, y con el término “conciencia” (mente o intelección pura) se refería a algo parecido a una autorreflexión sobre nuestros estados mentales. A decir del filósofo francés: “de tal manera que este modo de pensar se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea, o entendida por sí, o percibida por los sentidos”.<sup>12</sup> Al igual que Descartes, el inglés John Locke (1632-1704) tenía una idea similar con respecto a la naturaleza de la relación pensamiento y conciencia. Según Locke, “el pensamiento consiste en ser consciente de que uno piensa” y “la idea de pensamiento en ausencia de conciencia es tan ininteligible como la idea de un cuerpo que se extiende sin tener partes”.<sup>13</sup> En

---

<sup>10</sup> San Agustín. *De Trinitate*, 9.12.18.

<sup>11</sup> F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 2, p. 392.

<sup>12</sup> R. Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, pp. 167-169.

<sup>13</sup> G. Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous*, libro 2, Cap. 1.19, p. 126.

estos autores se perfila la tradición conceptual que iguala pensamiento y conciencia, y parecen concordar en la idea de conciencia como una especie de reflexión o “percatación de orden superior”.

Más adelante, en la *Crítica de la razón pura*, Kant dará una nueva noción de conciencia ("Bewußtsein") y definirá este término como una representación, la cual, como toda representación, es excluyente y por tanto de acuerdo con las nociones topológicas kantianas, una posición. Dicho de otro modo, a la conciencia la constituye lo extraño a ella, lo ajeno a ella. La conciencia se caracteriza por ser excluyente, no hay grados de pertenencia a la conciencia. Así caracterizada, la conciencia resulta en ciertos aspectos isomorfa con el mundo, del cual ni es resultado ni condición de posibilidad. Si la conciencia es una posición y si la posición está basada en la exclusión y la negación, la conciencia es por completo identificable con la representación. De hecho es una representación más y la jerarquía de conciencias no puede siquiera autonomizarse de la jerarquía de representaciones. De aquí que la conciencia sea capaz de conocerlo todo salvo a sí misma.<sup>14</sup>

Con Hegel y el idealismo absoluto, la conciencia alcanza la mayor preponderancia y la consumación que vemos desarrollarse a partir de Descartes, ya que será ella la razón por la cual se explica la historia y su finalidad como conciencia absoluta. Así tenemos que en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel comenta que la conciencia distingue de sí algo a lo que al mismo tiempo se refiere, esto es, algo para la conciencia: “En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello”.<sup>15</sup> De este ser para otro distinguimos el ser en sí; aquello a lo cual se refiere la conciencia es de la misma manera distinguido por ella y puesto como existente también fuera de esa relación. Estos momentos de referirse a algo y del distinguir algo de sí misma se comprenden como momentos de la estructura interna del hecho conciencia y no como características que entran en él solamente desde el punto de vista de una reflexión no idéntica a este hecho. Esta definición de la estructura interna de la conciencia es fundamental porque los momentos distinguidos en ella son, sólo en la

---

<sup>14</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 157-9.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 58.

medida en que pertenecen a la conciencia misma, los operadores formales con la ayuda de los cuales Hegel reconstruye la experiencia de la conciencia como sucesión ordenada de diversas posiciones de la conciencia.

Después de Hegel, la filosofía occidental buscó caminos distintos al idealismo absoluto para ofrecer otras respuestas. Ejemplo de ello es Schopenhauer, quien afirma con Kant la incognoscibilidad del sujeto cognoscente como tal y en consecuencia la irreductibilidad del “principio de conciencia” o más propiamente, la representación (que se escinde en sujeto y objeto). En la *Disertación*, Schopenhauer comenta: “El sujeto es conocido sólo como un volente, una espontaneidad, pero no como un cognoscente. Pues el Yo que representa, el sujeto del conocer, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición de las mismas, nunca puede llegar a ser representación u objeto”.<sup>16</sup>

En sus *Investigaciones lógicas*, Edmund Husserl afirmó contra Kant y Hegel que la tesis de la autorreferencia de la conciencia en cuanto a su necesidad no puede ser comprobada empíricamente. Conciencia en el sentido exacto de la palabra es para Husserl “vivencia intencional”. Esto quiere decir que pertenece a la estructura formal invariable de ciertas clases de vivencias, no de todas, el ser conciencia de algo y serlo de tal manera que la referencia a un objeto o contenido forma la estructura inmanente de estas vivencias mismas, y eso justamente en el sentido de la intención o del estar dirigido intencionalmente hacia ese objeto o contenido.

Podríamos continuar enlistando las diversas posturas esgrimidas a lo largo de la historia de la filosofía, todas ellas ofreciendo un matiz diferente a esta problemática. En nuestros días, el debate acerca de la naturaleza de la conciencia continúa y se realiza de manera interdisciplinaria con diversas aproximaciones como la neurobiológica, etológica y psicológica. Tenemos las posiciones agnósticas sobre la conciencia y sus aporías (C. McGinn), el reduccionismo no eliminativista y sus aporías (J. Kim), el naturalismo puro (D. Dennett), la irrealdad de la conciencia fenomenológica (D.J. Chalmers) y el naturalismo biológico y sus aporías (J. Searle).

La conciencia, por otro lado, ha sido también un tema fundamental en otras tradiciones filosóficas no occidentales que se han acercado a este problema con su propia metodología y punto de vista particular. Una de ellas es la filosofía de la

---

<sup>16</sup> A. Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus Leipzig, 1937-1941 (4ª edic., 1988), 7 vol., p. 68s.

India, que a lo largo de su historia se ha ocupado de la conciencia en sus diferentes escuelas de pensamiento, que han sido objeto de estudios rigurosos, tanto por parte de la academia de Europa como de Estados Unidos, lo cual ha dado lugar a un amplio debate filosófico y epistemológico sobre sus temas y en general sobre el pensamiento asiático.

Para el presente trabajo me avocaré sólo a algunas de estas escuelas, sin pretender abarcar todo el vasto material sobre la conciencia que se ha producido en la India. La razón de presentar estas fuentes es su fácil acceso, su popularidad y su presencia en la tradición del *pratyabhijñā*, la escuela del reconocimiento donde se circunscribe la obra que analizaré en mi trabajo.

Comenzaré hablando de los textos de las Upaniṣads (800/700 a.C. es el período en que se ubican los primeros textos) en los cuales se utilizan los conceptos de *brahman* y *ātman* para designar la naturaleza última del mundo y una manera de definirlos es como conocimiento: “El conocimiento es el ojo de todo esto, y en el conocimiento se funda. El conocimiento es el ojo del mundo, el conocimiento es el fundamento. *Brahman* es conocer. Es con este ser (*ātman*) que consiste en conocimiento que él entró a este mundo y habiendo obtenido todo lo que deseaba en el mundo celestial, se volvió inmortal”.<sup>17</sup> Y también se les define como conciencia como señala R. Panikkar: “Tan sólo en las Upaniṣads, *ātman* significa cuerpo, el hálito vital divino, conciencia, el sujeto de cualquier sensación y cualquier evento u objeto, el sujeto autónomo, la esencia verdadera del hombre, la esencia del mundo, el sujeto de todas las acciones espirituales, así como la conciencia cósmica, y finalmente *brahman*”.<sup>18</sup>

Otra corriente filosófica de gran relevancia en la India fue el *sāṃkhya*, escuela que plantea un dualismo ontológico al afirmar la existencia de dos principios fundamentales que constituyen el mundo: la conciencia y la materia. El primer principio es descrito como un agente pasivo cuya naturaleza da origen a la percepción y al segundo se le describe como el factor dinámico y causa eficiente que crea al mundo, de cuya relación se desarrollarán el mundo tal como lo conocemos y los seres que lo habitan.

---

<sup>17</sup> *Aitareya Upaniṣad* 3.3.4. En todos los casos se sigue la traducción al inglés de P. Olivelle.

<sup>18</sup> R. Panikkar, *The Vedic Experience*, p. 697.

El budismo, filosofía de gran trascendencia y en cuyo seno surgirán diferentes escuelas de pensamiento, definirá la conciencia con diferentes matices, de las que una primaria definición es ser la facultad de darse cuenta, facultad que acompaña a cada una de las cinco percepciones sensoriales y a la percepción mental.

La filosofía vedānta, por su parte, surge de las especulaciones e intuiciones de las Upaniṣads, y dentro de las diferentes vertientes vedānta, el vedānta no-dual ha tenido mayor preeminencia y dentro de él la filosofía de Śāṅkara, debido a la manera en que discute y resuelve los planteamientos previos sobre la unidad y la liberación y su propuesta hermenéutica. Él formalizará la antigua postura de considerar irreal el mundo sobre la base exclusivamente trascendente del ser. Afirmará que el ser, que es conciencia, es autónomo y fundamento de sí mismo, es lo único real y el mundo del devenir es irreal como un espejismo: “Yo mismo tengo la naturaleza de la conciencia pura, ¡oh mente! Mi conexión aparente con el gusto, etc., es causada por tu engaño. Por tanto, nada que resulte de tu actividad me pertenece a mí, ya que soy libre de todos los atributos. Abandona aquí la actividad nacida de la ilusión y ven a descansar de la búsqueda del error, ya que soy por siempre el más alto Brahman, liberado, diciéndolo así, no nacido, único y sin dualidad”.<sup>19</sup>

Pero la tarea especulativa alrededor de la no-dualidad de la conciencia no acabó en el siglo VIII con Śāṅkara. Una nueva narrativa ontológica y redefinición crítica de la realidad se desarrolló posteriormente: el tantrismo y dentro del tantrismo surgirá la escuela del reconocimiento, en donde el concepto de conciencia alcanzará uno de sus desarrollos más profundos y sugerentes para abrir nuevas perspectivas sobre el tema que recogerá el fruto de la larga historia de las escuelas y tradiciones anteriores a ella, a menudo comprendidas dentro de la categoría que se ha denominado shivaísmo de Cachemira. Esta escuela o sistema llamada del “reconocimiento” (pratyabhijñā) ocupa un lugar preponderante y es considerada como culminación de la tradición del shivaísmo no-dual de Cachemira. Dentro de los textos importantes que comprende esta escuela, desde un punto de vista filosófico, tenemos *El corazón del reconocimiento (Pratyabhijñāhrdayam)* de Kṣemarāja,

---

<sup>19</sup> *Upadeśasāhasrī* 1.8.1-2. En todos los casos se sigue la traducción de S. Mayeda, *A thousand teachings. The Upadeśasāhasrī of Śāṅkara*.

en el que el concepto de conciencia (*citi*) es un tema central que es abordado a profundidad.

Es así que me propongo llevar a cabo un análisis y reflexión en torno al concepto de conciencia en el texto del *Pratyabhijñāhrdayam*, que permitirá sugerir algunas ideas sobre este problema desde una perspectiva diferente. Uno de los argumentos que defenderé es que no debemos ver en este concepto un idealismo realista como probablemente se le pueda encasillar en términos de la filosofía occidental. ¿Cómo, a partir de este concepto, se trata de definir la naturaleza del hombre y de la realidad última del mundo? ¿Qué implicaciones tiene esta definición? ¿Qué argumentos filosóficos tiene este sistema de pensamiento para sostener una postura no dualista sin llegar a eliminar el devenir y hacer del mundo una mera idea?

La estructura del trabajo tendrá como primer punto hacer un breve recuento histórico del planteamiento sobre el concepto de conciencia en algunas de las principales tradiciones filosóficas en India. Como segundo punto, se revisarán los antecedentes y fuentes de la escuela del reconocimiento (*pratyabhijñā*), desde sus orígenes en el tantrismo hasta su desarrollo en la larga tradición denominada shivaísmo de Cachemira, para luego delinear algunas de las principales tesis en los planteamientos sobre la conciencia en Somanānda, Utpaladeva y Abhinavagupta, antecesores inmediatos de Kṣemarāja y de su obra *El corazón del reconocimiento* (*Pratyabhijñāhrdayam*), que es la que nos ocupará en el trabajo. En el tercer capítulo se hablará sobre el autor de este texto, Kṣemarāja, sobre la relevancia de su escrito y se presentará el esquema general de la obra. Y como tema central, en este mismo capítulo presentaré las tesis principales que Kṣemarāja expone en su texto sobre la conciencia y sobre otros conceptos que están íntimamente ligados a él. Finalmente dedicaré un apartado último para plantear una conclusión general del trabajo.

Cabe mencionar que en todos los casos la traducción de citas tomadas de fuentes en otras lenguas es mía.

## CAPÍTULO I. LA CONCIENCIA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE LA INDIA

### 1.1 Upaniṣads

La cosmovisión filosófico-religiosa más antigua de la India está asociada con el cuerpo de escrituras conocido como Vedas. En la tradición india se alude a los Vedas como *śruti*, “audición”, pues se asume que fueron escuchados por los místicos videntes-poetas (*rṣis*). Ello supone que las verdades védicas fueron descubiertas, no creadas; fueron reveladas a los poetas, no establecidas por ellos. De esta manera se sostiene que los Vedas son impersonales y eternos. El término *Veda* deriva de la raíz *vid* (conocer) y significa “libro de conocimiento”.

Una de las creencias que encontramos en los Vedas acerca de la naturaleza del hombre es la del alma que continúa existiendo después de la muerte física del individuo, aunque no encontramos trazos de la doctrina de la transmigración (la idea de que el alma al morir renace en un nuevo cuerpo y así sucesivamente) que más tarde se desarrollará en las Upaniṣads. En el *Rgveda*, que es la más antigua de estas escrituras, las palabras con las que se hace referencia al alma son *manas*, *ātman* y *asu*. *Ātman* era definido como el aliento vital, y *manas* era considerado el asiento del pensamiento y las emociones, probablemente ubicado en el corazón.<sup>20</sup>

Las Upaniṣads, textos que forman la parte final de los Vedas y que se fueron constituyendo a lo largo de varios siglos, representan un conjunto de intuiciones y postulados de gran agudeza acerca de la naturaleza del hombre y del mundo. Hallamos en ellas un esfuerzo constante por crear una conexión íntima entre el ámbito ritual, el cuerpo humano y la esfera cósmica. Hay una asunción de que todas las cosas en el universo están dentro de una telaraña de interconexiones que el común de la gente no percibe; el descubrirlas significa poseer el conocimiento, uno que es secreto y se encuentra revelado en los textos.<sup>21</sup>

Las especulaciones que hayamos en las Upaniṣads son de diversa índole, abundan las referencias sobre los aspectos rituales y la cosmología, pero hay un énfasis en la persona, la constitución de su cuerpo, los poderes vitales, facultades, el proceso cognitivo y la naturaleza esencial del hombre.

---

<sup>20</sup> S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, pp. 25-26.

<sup>21</sup> Cfr. P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, pp. 24-27.

El término más usado en estos textos para referirse a un cuerpo vivo es el de *ātman*, que también se usa para designar al ser espiritual o la esencia más profunda de un ser humano; tiene incluso también un uso como pronombre reflexivo.<sup>22</sup>

En la *Taittirīya Upaniṣad* se describe al ser (*ātman*) como poseedor de cinco formas o envolturas simbolizadas como círculos concéntricos. El primero y más externo es la envoltura hecha de comida (*annamaya*), que representa el cuerpo burdo del hombre. Dentro de él yace el aliento (*prāṇamaya*), es decir, el elemento vital de los seres vivos. La siguiente envoltura está hecha de mente (*manomaya*), que indica la forma del ser en su función de percibir y concebir. La cuarta envoltura es la de la conciencia (*vijñānamaya*) que ilumina a la mente. Finalmente, tenemos la quinta envoltura (*ānandamaya*), que está hecha de dicha.<sup>23</sup>

En la *Kaṭha Upaniṣad* se dice del sí mismo del hombre: “Conoce al ser (*ātman*) como el jinete de una carroza, y el cuerpo, sólo como la carroza. Conoce al intelecto como el auriga, y la mente, sólo como las riendas”.<sup>24</sup>

La *Chāndogya Upaniṣad* dice de este *ātman*: “Este ser (*ātman*) mío que yace en lo profundo de mi corazón, está hecho de mente; las funciones vitales (*prana*) son su forma física; la luminosidad es su apariencia; lo real su intención; el espacio es su esencia (*ātman*); contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores y todos los sabores; ha capturado todo este mundo; no habla ni escucha”.<sup>25</sup>

En esta misma *Upaniṣad* encontramos un diálogo entre *Indra* y *Virocana* con *Prajāpati*, quien funge como el maestro y les enseña acerca de la naturaleza del *ātman*. Define al ser (*ātman*) como libre del mal, del tiempo y la muerte, del dolor, del hambre y la sed. Está en todas las cosas, al percibirlo se obtienen todos los mundos y los deseos son cumplidos. Ambos dioses, en primera instancia, entienden que el ser es el cuerpo, pero Indra se da cuenta de que no puede serlo pues el cuerpo está sujeto al tiempo, muerte, dolor, etc. Entonces *Prajāpati* le dice que el ser es aquel que se halla en el sueño: “El uno que va felizmente al sueño — ese es el ser; ese es el inmortal; ese es el uno libre del miedo; esto es *brahman*”.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> P. Olivelle, *op. cit.*, p. 22.

<sup>23</sup> *Taittirīya Upaniṣad* 2.1-6.

<sup>24</sup> *Kaṭha Upaniṣad* 3.3.

<sup>25</sup> *Chāndogya Upaniṣad* 3.14.2-3.

<sup>26</sup> *Ibid.* 8.10.

Pero Indra ve que en este estado no se está exento del sufrimiento. Así que *Prajāpati* define al ser más allá del sueño, el estado dormido sin sueños, pero aún en esta definición del ser, *Indra* ve el peligro que encierra, pues el ser no se percibe a sí mismo ni al mundo, es como si estuviera aniquilado. Finalmente *Prajāpati* señala que el *ātman* es la conciencia que permite darse cuenta cuando uno ve, oye, huele, etc., a través de la mente, que es su instrumento:

El uno que se da cuenta: “Déjame oler esto” —ese es el ser; la facultad de oler le permite oler. El uno que se da cuenta. “Déjame decir esto” —ese es el ser; la facultad de hablar le permite hablar. El uno que se da cuenta: “Déjame escuchar esto” —ese es el ser; la facultad de escuchar que le permite escuchar. El uno que se da cuenta: “Déjame pensar esto” —eso es el ser; la mente es su facultad divina de ver. Este mismo ser se regocija al percibir con su mente, con esa visión divina, los objetos de deseo encontrados en el mundo de *brahman*”.<sup>27</sup> Y concluye la *Upaniṣad* señalando: “Ahora, lo que es llamado espacio es aquello que da origen al nombre y a las apariencias visibles. Aquello dentro de lo cual se encuentran —esto es *brahman*; este es el inmortal; este es el ser (*ātman*).”<sup>28</sup>

En la *Māṇḍūkya Upaniṣad* también se hace referencia a la doctrina de los estados de conciencia que definen al *ātman*: “*Brahman* es este ser (*ātman*); aquello (*brahman*) es este ser (*ātman*) que consiste de cuatro partes”. Estos cuatro estados son el de vigilia, sueño, sueño profundo y el cuarto estado que está más allá de los sentidos, que es inasible, impensable, indescriptible, etc.<sup>29</sup>

Es pues con el concepto de *ātman* que las *Upaniṣads* tratan de definir la naturaleza del hombre, ya sea como cuerpo, hálito vital, el sujeto de las sensaciones y percepciones, como la conciencia detrás de la mente, como la esencia verdadera del ser individual y del mundo, como la conciencia cósmica, etc., sin alcanzar un acuerdo sobre la constitución de esta naturaleza. Pero a través de este concepto podemos entrever una cierta noción del sí mismo del hombre como conciencia, que se identificará con la noción de *brahman*, que también tiene una variedad distinta de significados: formulación de la verdad, la esencia fundamental y última del cosmos,

---

<sup>27</sup> *Ibid.* 8.12.4-5.

<sup>28</sup> *Ibid.* 8.14.

<sup>29</sup> *Māṇḍūkya Upaniṣad* 1-7.

aquello de donde nacen, viven y adonde van después de la muerte los seres.

Las Upaniṣads manifiestan varios intentos por definir a *brahman*; lo identifican primero con alguno de los dioses preeminentes del panteón indio, para más tarde tomar un matiz impersonal y abstracto que trascendía la determinación del lenguaje, con lo cual se hará referencia a la realidad que no cambia: “*Brahman* es lo real (*satyam*)”.<sup>30</sup> La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* definirá a esta realidad última como *neti, neti* (ni esto ni aquello)<sup>31</sup> y la *Kena Upaniṣad* como aquello que está más allá de los sentidos, del lenguaje y del pensamiento: “La vista no alcanza ahí; ni el pensamiento ni la palabra. No conocemos, no podemos percibir, cómo se podría señalar”.<sup>32</sup>

Y finalmente *Brahman* será homologado con *ātman*: “Sin duda, este ser (*ātman*) es *brahman*”,<sup>33</sup> con lo cual las Upaniṣads llegarán a una de sus grandes formulaciones que sintetiza la realidad todo-inclusiva en una unidad ontológica que es *brahman-ātman*, en la cual hallamos la noción de conciencia como uno de los elementos que la definen como se observó en lo expuesto anteriormente y que tendrá un enorme impacto sobre las corrientes filosóficas posteriores, las cuales desarrollarán este señalamiento de las Upaniṣads sobre el fundamento de la realidad en términos de conciencia.

## 1.2 Sāṃkhya

La historia de la tradición filosófica *sāṃkhya* es muy antigua. En algunas Upaniṣads, como la *Kaṭha*, la *Muṇḍaka*, la *Śvetāśvatara* y la *Maitrāyaṇikaya* se hacen referencias a conceptos de esta tradición. Larson divide el desarrollo del *sāṃkhya* en cuatro periodos:<sup>34</sup> (1) especulaciones antiguas que incluyen los himnos védicos y las primeras Upaniṣads, desde los siglos IX o VIII a. C. al periodo en que surgen el jainismo y el budismo. No encontramos propiamente en este periodo un pensamiento que pudiéramos llamar del *sāṃkhya*, sino más bien ciertos motivos, ideas y estructuras de pensamiento que más tarde asimilará esta filosofía. (2) Proto-

---

<sup>30</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 5.4.1.

<sup>31</sup> *Ibid.* 4.5.15.

<sup>32</sup> *Kena Upaniṣad* 1.3.

<sup>33</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5.

<sup>34</sup> G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, p. 75.

sāṅkhya, que incluye las Upaniṣads medias, textos como el *Carakasāṅhita*, *Buddhacarita*, *Bhagavadgītā* y partes del *Mahābhārata*, del siglo IV a. C. al I d. C. (3) El sāṅkhya clásico que incluye textos como la *Sāṅkhyakārikā*, el *Yogasūtra* y comentarios relacionados que van del siglo I al X/XII d. C. (4) Renacimiento o sāṅkhya posterior que incluye textos como el *Sāṅkhyapravacanasūtra*, los comentarios de Aniruddha, Mahādeva y Vijñānabhikṣu y el *Tattvasamāśasūtra*.

El término *sāṅkhya* parece derivarse de la raíz *khyā* y del prefijo *sam*, cuyo significado sería “cuenta”, “sumar”, “enumeración”, “cálculo”, “conocimiento discriminatorio”, etc.,<sup>35</sup> porque enumera o da cuenta de los diferentes planos que dan cohesión a la realidad material. En el sistema se pretende que la conciencia se conozca como algo separado de la materia. Podemos decir de esta escuela que es un realismo porque reconoce la realidad del mundo externo; es dualista porque sostiene dos realidades fundamentales distintas, la conciencia y la materia; y es un pluralismo, ya que plantea la existencia de una pluralidad de conciencias y se enumeran los diversos principios o categorías.

Las dos categorías básicas que se conocen en el sistema son la conciencia (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*). La naturaleza de la conciencia es una sin vínculo ni relación con nada. La materia es insensible y de ella surgen las primeras evoluciones que son el intelecto (*buddhi* o *mahat*) y la egoidad (*ahaṅkāra*) y de este último surge la mente (*manas*). Para probar la existencia de la conciencia, el *Sāṅkhyakārikā* da los siguientes argumentos: a) los agregados y combinaciones —de *prakṛti*— existen para algo distinto a ellos mismos; b) esto otro debe ser algo aparte u opuesto de los tres *guṇas*; c) esto otro debe ser un poder o control supervisor; d) existe o es necesario de alguien que disfrute; e) la actividad o funcionamiento es con el propósito del aislamiento o libertad.<sup>36</sup>

De acuerdo a la metafísica del sāṅkhya, la conciencia y la materia son de naturalezas opuestas: la primera es consciente e inactiva<sup>37</sup> y la segunda es activa aunque no consciente. *Prakṛti* está compuesta de tres constituyentes llamados *guṇas*

---

<sup>35</sup> G. J. Larson, *op. cit.*, p. 1.

<sup>36</sup> *Sāṅkhyakārikā* 17. Sigo la traducción de Larson en todos los casos.

<sup>37</sup> *Sāṅkhyakārikā* 19: “Por lo tanto, debido a que el *puruṣa* es lo opuesto a lo inmanifiesto, se establece que el *puruṣa* es: a) testigo; b) poseedor de aislamiento y libertad; c) indiferente; d) un espectador; e) e inactivo”.

(cualidad, lo que es subsidiario). Los *guṇas*<sup>38</sup> son aspectos sutiles que forman el complejo de la materia, son el material que evoluciona en las diversas categorías de la existencia. Son tres: *sattva*, el material inteligente que crea todo lo fino y ligero; *rajas*, la sustancia energética que es responsable de la actividad; y *tamas* es el material masivo que explica todo lo que es burdo y pesado. Cuando estos *guṇas* tienen una fuerza igual, se encuentran en estado de tensión y equilibrio, cuando este estado se rompe comienza el proceso evolutivo y concluye el estado de disolución (*pralaya*). ¿Cuál es el propósito de la evolución de *prakṛti*? La respuesta que ofrece esta escuela es la de proporcionar goce a *puruṣa* y liberarlo de la esclavitud. Para explicar lo anterior se mencionan varias analogías, como la de las limaduras de hierro que comienzan a moverse ante la proximidad del imán, así la materia comienza a evolucionar en presencia del espíritu. O la analogía de una bailarina que se retira tras el escenario después de haber mostrado sus encantos al público: de la misma manera *prakṛti* deja de tentar a *puruṣa* una vez que se ha cumplido el propósito de la evolución.<sup>39</sup>

Es de subrayar que para el *sāṃkhya* esta conciencia no es lo mismo que la psique o mente, lo que equivale a decir que no es una actividad mental. Así la conciencia no es una facultad que puedan ejercer los seres sino una realidad metafísica que trasciende el tiempo y el espacio, más allá de toda contingencia y transformación. Comenta Arnau: “Lo que los seres hacen cuando son conscientes de algo, es ejercer una actividad mental (*cittavṛtti*) propia, combinación de los tres órganos internos (*buddhi*, *ahaṃkāra* y *manas*)”.<sup>40</sup> Esta definición de conciencia marcará a la filosofía india. Es así que el *puruṣa* o conciencia es una realidad metafísica que trasciende los aspectos meramente psicológicos o epistemológicos.

La tradición filosófica occidental ha disputado sobre el carácter intencional de la conciencia; quienes la consideran como una facultad y un foco de actividades niegan su intencionalidad, mientras que la tradición cristiana (San Agustín, Santo Tomás, Descartes) han optado por su naturaleza intencional. El *sāṃkhya*, al admitir el carácter metafísico de la conciencia, asume su falta de intencionalidad. A diferencia de Hegel, que plantea una conciencia trascendiéndose continuamente a sí misma, de un despliegue de la conciencia que se identifica con el despliegue de la

---

<sup>38</sup> *Sāṃkhyakārikā* 13.

<sup>39</sup> T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, pp. 175-179.

<sup>40</sup> J. Arnau, *Cosmologías de India*, p. 88.

realidad o se identifique con los grados de la propia conciencia a lo largo de todo el proceso, el *sāṅkhya* ve en la conciencia sin contenido del *puruṣa* inactividad, no es ni continente ni contenido, pero se refleja en el mundo empírico. No sería posible definirlo con categorías empíricas que carecen de cualquier relación causal.

Para aclarar las relaciones entre la conciencia y la materia original se han planteado varias alegorías. Un ejemplo es la alegoría del cojo y del ciego: “El cojo no puede moverse, pero puede ver el camino, el ciego puede andar, pero no puede avanzar sin la guía del cojo. El cojo se sube a hombros del ciego y ambos recorren el camino. El cojo es el *puruṣa* y el ciego la *prakṛti*”.<sup>41</sup> Es de esta asociación que surge la creación, asociación que puede hacer pensar en una dependencia mutua que el *sāṅkhya* negará y mantendrá inmaculado al *puruṣa* describiendo esa dependencia como ilusoria. También se recurre a la metáfora del cuarzo que se coloca frente a una rosa, de la que adquiere su color sin cambiar su naturaleza o verse afectado por el color. Dicha proximidad de la conciencia y la materia es la que permite que los procesos mentales de la materia vayan hacia la conciencia y creen la ilusión de que la materia experimenta a la conciencia cuando es lo contrario. La conciencia está siempre presente en las experiencias conscientes como un testigo inmutable que no interviene y en el que no hay ningún tipo de transformación. Esta afinidad (*saṁyoga*) es eterna, carece de comienzo, permite a la mente iluminarse con la luz de la conciencia y a su vez le permite a la conciencia misma presenciar los procesos mentales.

Respecto a esta concepción del *puruṣa*, Arnau dice: “Los ecos del mito védico del hombre primordial cuya inmoción da lugar al mundo y del *ātman* de las *upaniṣad* son aquí evidentes” y agrega: “se presiente la influencia del budismo y su negación del *ātman* (*anātmyavāda*)”.<sup>42</sup> Ahora, ¿cómo es que la conciencia, que es inmutable, se enreda en la actividad de la materia y desde ella busca su liberación? La respuesta que da el *sāṅkhya* es que la conciencia no se encuentra realmente atada ni es objeto de emancipación o migración, es la naturaleza la que es sujeto de ligadura, liberación o migración.<sup>43</sup> *Prakṛti* se ata a sí misma mediante siete inclinaciones o predisposiciones y con la octava, que es el conocimiento (*jñāna*) que discierne entre el *puruṣa* y *prakṛti*, se logra la liberación final (*apavarga*). Por tanto,

---

<sup>41</sup> J. Arnau, *op. cit.*, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 96.

dicha liberación realizada en beneficio del espíritu es llevada a cabo por la naturaleza misma, quien se libera a sí misma mediante dicho discernimiento.

Otro punto álgido de esta filosofía es el planteamiento de que del *puruṣa*, que es conciencia pura, aunque es uno, se hable también como una existencia de pluralidad de conciencias (que más bien se trata de almas empíricas). El argumento es el siguiente: si existe un solo *puruṣa*, el nacimiento, muerte, etc., debiesen ser para todo el mundo; si un individuo sufre, todo debe sufrir y así con lo demás. Pero la realidad es que esto no ocurre y vemos que las personas nacen y mueren en momentos distintos. También constatamos que la distribución de las tres cualidades (*guṇas*) en cada uno de los individuos es distinta, en algunos predomina la actividad o la contemplación y en otros la confusión. Por tanto, si el *puruṣa* es inmutable, dice el *sāṃkhya*, lo que está sujeto al cambio y al proceso empírico de la materia es el sí-mismo fenoménico, una mezcla de espíritu y mente. El reflejo del *puruṣa* en el órgano interno, *antaḥkaraṇa* (*buddhi*, *ahaṅkāra* y *manas*) es lo que abandona el cuerpo y toma uno nuevo, actúa y recoge las consecuencias de sus actos esforzándose por liberarse. El *puruṣa* no tiene nada que ver con esto, pero debido a la ignorancia (*avidyā*) se identifica con su reflejo e imagina que es él el que experimenta todo lo anterior.<sup>44</sup> Tal es la esclavitud del *puruṣa* por la falta de discriminación (*aviveka*) entre lo que es él y los productos de la materia. Cuando se alcanza la liberación no se habla de un placer que pertenece a los productos de la materia, se le describe como un estado de paz imperturbable y los medios para alcanzar dicho estado son los que se enseñan en el sistema yoga con el cual el *sāṃkhya* tiene una relación muy estrecha.

Hasta aquí sobre este sistema de pensamiento de gran trascendencia para el tema de la conciencia dentro de la filosofía india. Ahora podemos comentar sobre otra de las corrientes que forjaron el pensar sobre la conciencia en el subcontinente indio.

---

<sup>44</sup> T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, pp. 180-181.

### 1.3 Budismo

Gautama Siddharta (Buda), fundador del budismo, nació alrededor del año 560 a. C. Las escrituras canónicas más antiguas del budismo, escritas en *pāli*, fueron completadas en su mayor parte antes del año 241 a. C., fecha del tercer concilio durante el reinado del rey Aśoka. Estas escrituras están compuestas de tres diferentes colecciones: *Sutta* (relativa a las doctrinas), *Vinaya* (relativa a la disciplina de los monjes) y el *Abhidharma* (con los mismo temas que el *Sutta* pero desde un punto de vista escolástico). Pasaron más de dos siglos desde la muerte de Buda para comenzar un trabajo sistemático que desarrollara sus enseñanzas.

Sobre la pregunta por el ser, *ātman*, el Buda evadió responder, ya que llevaría a una disputa teórica sin fin. Él se confinó a explicar que los factores que forman la personalidad visible, los cinco grupos o *skandhāh*, no representan al ser. Esta postura prevaleció durante 200 años hasta que un maestro llamado Vātsīputra afirmó que había una personalidad, además de los cinco grupos, fundando una nueva escuela y rompiendo el silencio sobre el tema, y a partir de ese momento otros temas se pusieron sobre la mesa para una nueva reflexión.<sup>45</sup>

Es así que a diferencia de las Upaniṣads, en los textos *pāli* tempranos se afirma que no podemos encontrar tal esencia permanente que es el ser, *ātman*. Percibimos las experiencias mentales como el ser pero en realidad no hay algo que subyazca detrás de ellas. Por tanto, el budismo también niega la existencia de *brahman* y afirma que la impermanencia es la constante detrás de todas las cosas.

Las especulaciones sobre la naturaleza y función de la conciencia tienen una larga y compleja historia en el budismo indio. En la literatura canónica el término que más a menudo se traduce como conciencia (*vijñāna*) se utiliza como sinónimo para la designación de "mente" o el "principio de la vida" en el sentido más genérico de esos términos. En un sentido técnico, la conciencia puede designar o bien el tipo de conciencia que surge en función de alguno de los seis dominios sensoriales (*ayatana*) o como uno de los cinco agregados de la existencia. Además, la

---

<sup>45</sup> E.Frauwallner, *Studies in abhidharma literatura and the origins of buddhist philosophical systems*, pp. 125-126.

conciencia también aparece como uno de los doce factores o causas (*nidana*) en la cadena del surgimiento dependiente (*pratityasamutpada*) de los fenómenos.<sup>46</sup>

Hagamos ahora una revisión histórica muy general de las principales escuelas budistas y la manera en que definen la conciencia. Se dividen en cuatro: vaibhāṣika, sautrāntika, yogācāra y mādhyamika. Las dos primeras pertenecen al hīnayāna también llamada theravada en *pāli*, escuela conformada por los *sthaviras* o ancianos que afirmaban seguir el budismo original según lo predicó el Buda. Las otras dos escuelas pertenecen al mahāyana, escuela que se desarrolló a partir del periodo canónico *pāli*, conformado por los *mahāsaṅghikas* que se separaron de los *theravādins* alrededor del 400 a. C. Ambas corrientes concuerdan en afirmar que todas las cosas son una apariencia pasajera similar a una ilusión o un sueño.

Los principales exponentes del vaibhāṣika fueron Dignāga y Dharmakīrti. Esta escuela plantea que tanto las cosas como las ideas son reales y la mente puede conocer directamente los objetos mediante la percepción, sin embargo lo real se entiende en un sentido particular. Se habla de los *dharmas* que son los elementos últimos de la existencia, son momentáneos pero reales. Son las entidades más simples y mediante distintas combinaciones dan lugar a las cosas y a los seres. Estas combinaciones de *dharmas* reciben el nombre de *skandha*, agregados. No existe una identidad que los traspase y los vincule en totalidades.

Al igual que la escuela vaibhāṣika, la sautrāntika acepta la realidad de los objetos extramentales y afirma que la única diferencia entre la conciencia y el objeto es que la primera puede conocerse a sí misma y el objeto no. Los sautrāntikas hablan de 43 *dharmas* como los componentes básicos de las cosas (los vaibhāṣikas nombran 75 *dharmas*). Esta escuela niega que conozcamos los objetos directamente, lo que conocemos son las representaciones del objeto por medio de la idea, ya que el objeto que es momentáneo no puede estar presente en el momento en que es percibido. El *nirvāṇa* (perfección, extinción) no es un *dharma*, es la pura inexistencia de los *skandhas*, se le describe como desaparición, destrucción, apaciguamiento, desaparición del dolor, etc.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> A. Piatigorsky, *The Buddhist Philosophy of Thought*, p. 8.

<sup>47</sup> Véase T.M.P. Mahadevan, *op. cit.*, pp. 118-120.

El nombre de la tercera escuela budista es yogācāra, que significa “práctica del yoga”, que indica la preponderancia que en este sistema tenía la práctica de la meditación. Su otro nombre, vijñānavāda, alude a su postura metafísica que establece la conciencia como la única realidad. La tesis central de esta escuela es que no hay una realidad extramental, lo que la mente conoce es su propia idea, no el objeto, la mente crea sus propios objetos que son impresiones residuales pasadas. La diferenciación entre el que conoce, lo conocido y el conocimiento se hace dentro del pensamiento, la mente por sí misma sitúa las cosas como si fueran externas.

Brevemente expondré los argumentos que ofrece la escuela yogācāra en favor de su postura: 1) Sólo conocemos las ideas, no podemos saber sobre la correspondencia entre el objeto y su idea del mismo, además ¿qué correspondencia puede haber entre los átomos que constituyen los objetos y nuestra percepción como la conocemos? 2) No hay nada que impida a la mente crear sus propios objetos, tomemos como ejemplos los sueños en los que la mente misma es el sujeto y objeto, sin una correspondencia con algún objeto externo. 3) Es un postulado el que la conciencia se conoce a sí misma, no hay nada ininteligible. 4) La cognición y su contenido son fases del mismo proceso, una cosa nunca se presenta aparte del conocimiento que se tiene de ella. 5) Un mismo objeto aparece de manera distinta a diferentes personas y a una misma persona en momentos diferentes. Esto muestra la subjetividad de nuestra experiencia, que nos dice que más que hablar de objetos externos percibimos lo que nuestra visiones mentales nos ofrecen. Así que la conciencia es lo único real; se le denomina *śūnyatā* (vacuidad) porque está desprovista de todo objeto o contenido, es conciencia pura. Aunque el mundo fenoménico no es más que una ilusión, éste debe tener un fundamento, que es la conciencia, *vijñāna*.

Ahora bien, en esta conciencia pura no hay objeto ni sujeto y entonces los conceptos de sujeto y objeto son algo irreal. Con el término *ālayavijñāna* se designa a la conciencia como pura y no dual, que a causa de la ignorancia se producen las semillas de la fenomenalidad, originando la dualidad, que es el otro aspecto que significa *ālayavijñāna*, la conciencia en continuo cambio. De esta conciencia cambiante tenemos tres niveles de experiencia: en el primer nivel lo que se imagina (*parikalpita*) parece real; en el segundo se reconoce que los fenómenos empíricos son relativos e interdependientes (*paratantra*); en el tercero uno advierte que la

conciencia pura es la realidad absoluta (*pariniṣpanna*).<sup>48</sup> Esta realidad absoluta se llama también *tathatā*, talidad o esoidad, del que el *nirvāṇa* es la realización, en donde la mente deja de ser mente y se elimina por completo toda dualidad.

El principal representante del vijñānavāda, Ásvagoṣa (100 d. C.) concebía el alma como *bhūtatathatā*, una unidad de la totalidad de todas las cosas, de naturaleza increada; no hay cosas individuales sino una mismidad que lo abarca todo, no hay transformación ni destrucción, una mera alma. Del *bhūtatathatā* no se puede afirmar que existe o no existe, que es uno o muchos, no puede ser expresado adecuadamente por el lenguaje pues trasciende las categorías del pensamiento (como se afirmaba en las Upaniṣads), por ello se le puede llamar *sūnyatā*. Es así que esta doctrina admite el postulado de una realidad absoluta permanente que subyace detrás de todo, como la naturaleza última del mundo.

Cuando el alma absoluta adquiere un aspecto relativo por ella misma se le llama la mente que todo lo conserva (*ālayavijñāna*), y abarca dos principios: la iluminación y la no-iluminación. El primero se refiere a la mente cuando está libre de toda corrupción de la actividad de la memoria; penetra todo y es la unidad de todo (*dharmadhātu*). La mente no-iluminada se encuentra bañada por la ignorancia que produce miseria; se tiene la experiencia de un ego o sujeto perceptor y se percibe un mundo externo independiente del perceptor.

De esta mente no-iluminada surge el ego (*manas*), que es una mente que representa, aprehende un mundo objetivo y constantemente particulariza las cosas. Este ego recibe cinco diferentes nombres de acuerdo a sus varios modos de operar. El primer nombre es la actividad consciente (*karmavijñāna*) entintada por la ignorancia. El segundo nombre es la conciencia evolutiva (*pravṛvijñāna*), en el sentido de que al manifestarse y desarrollarse va creando al mundo que percibe. El tercer nombre es la conciencia representacional, ya que el ego representa o refleja al mundo externo. El cuarto nombre es la conciencia que particulariza, ya que divide y discrimina los objetos; y por último, el quinto nombre es la conciencia sucesión que mantiene todas las experiencias habidas por el sujeto, que es la base para la manifestación del *karma*, que tiende inconscientemente a recolectar el pasado y por medio de la imaginación a anticiparse al porvenir. Es así que debido a la ignorancia y memoria, la mente se encuentra en un estado perturbado que crea el mundo

---

<sup>48</sup> Cfr. S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 638.

diferenciado tal como lo vemos, olvidando el principio de igualdad que subyace a todas las cosas.<sup>49</sup>

La escuela *mādhyamika* debe su fundación a Nāgārjuna (ca.100/150 d. C.), el nombre deriva del camino medio que enseñó el Buda (*madhyamā pratipad*); también se le conoce como *śūnyavāda*, ya que plantea la vacuidad como la realidad última. Numerosas son las obras de Nāgārjuna, entre las cuales podemos citar: *Mūlamadhyamakakārikā*, *Vigrahaṭṭyāvartanī*, *Ratnāvalī* y un comentario muy extenso al *Prajñapāramitā*. La escuela *mādhyamika* se dividió posteriormente en dos escuelas, la *prāsaṅgika* y la *svātantrika*. Entre los principales representantes de la primera tenemos a Candrakīrti (principios del siglo VII) y Śāntideva (691-743 d. C.); de la segunda escuela tenemos a Buddhapālita. En la última fase en el desarrollo del pensamiento budista se intentó lograr un sincretismo de las escuelas *mādhyamika* y *yogācāra*.

En su epistemología, esta escuela plantea que nuestro entendimiento está compuesto de dos categorías: *pravicayabuddhi* y *vikalpalakṣaṇagrahābhīniveśapraṭiṣṭhāpikābuddhi*. El primero se refiere a las cuatro maneras en que la mente percibe los objetos como siendo de una manera o de otra, siendo de ambas maneras o no siéndolo, son o no son, siendo eternas o no siendo eternas. Sin embargo, ninguna de estas aproximaciones podemos decir que pertenecen al mundo fenoménico. La segunda categoría consiste en el hábito de la mente de construir diferencias y arreglarlas de manera lógica en relaciones de sujeto y predicado, causalidad y otro tipo de relaciones. Ambas categorías, afirma esta escuela, sólo son producto de la mente y no la naturaleza real del mundo fenoménico.<sup>50</sup>

El *mādhyamika* prueba a través de la dialéctica que ninguna categoría aplicada a la realidad es inteligible, hace una crítica a los límites de la razón afirmando que ésta sólo puede funcionar en un contexto de relaciones, por tanto no tiene pertinencia en lo que concierne a la realidad, la cual existe por sí misma, es no dependiente, es autoevidente, inmutable y no múltiple. La división de la realidad en lo condicionado y lo incondicionado no es válida en el fondo, lo condicionado revela lo incondicionado como la naturaleza última de las cosas. Puesto que no

---

<sup>49</sup> S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, pp. 130-135.

<sup>50</sup> Este señalamiento guarda relación con las categorías que plantea Kant en la *Crítica de la razón pura*.

existe una dualidad ontológica, el mādhyamika sostiene que *nirvāṇa* o *śūnyatā* son lo mismo:

La trascendencia del Absoluto no debe interpretarse en el sentido de que es un otro que descansa fuera del mundo de los fenómenos. No existen dos ámbitos de lo real. El Absoluto es la realidad de lo aparente (*dharmāṇām dharmatā*), es su verdadera naturaleza (*vāstavikam rūpam*). A la inversa, los fenómenos son la forma velada o la apariencia falsa del Absoluto (*saṃvṛtam rūpam*).<sup>51</sup>

Se concluye afirmando que las cosas son vacías (*śūnyatā*) ya que son interdependientes, no tienen una esencia positiva definible, son de un tipo de no-existencia, no tienen una naturaleza definitiva que pueda ser demostrable por el lenguaje, no puede haber algún tipo de conocimiento sobre ellas y son no-existentes en el sentido de que afirmamos que se encuentran en un lugar y tiempo particular cuando no lo están. Sólo cuando la mente está limpia de toda contaminación se encuentra lista para recibir la sabiduría final.

Podemos concluir que para el budismo temprano a la conciencia se le define como una continuidad mental, que niega una identidad fija como el *ātman*. Sin embargo, esta concepción tomará un nuevo matiz en las escuelas posteriores y en el caso del mādhyamika servirá para definir la naturaleza última de la realidad con los conceptos de *nirvāṇa* y *śūnyatā*.

#### 1.4 Vedānta

La filosofía vedānta (cuyo significado es el de “secciones finales del *Veda*”) es aquella que surge de las especulaciones e intuiciones de las Upaniṣads.<sup>52</sup> Los filósofos vedāntinos provienen de aquellos que se especializaron en la exégesis de las escrituras védicas, el Mīmāṃsā, que se llega a dividir en *pūrvamīmāṃsā*, la escuela exegética que interpreta los himnos más antiguos y la *uttaramīmāṃsā* que

---

<sup>51</sup> T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 232.

<sup>52</sup> K. H. Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 3, p. 3.

interpreta los materiales posteriores, las Upaniṣads. El estilo de los trabajos vedāntinos más antiguos está muy influenciado por esta tradición exegética.

Gran parte de la literatura del vedānta está compuesta en *sūtras* y comentarios a ellos; las Upaniṣads, la *Bhagavadgītā* y los *Brahmasūtras* comprenden la base de la filosofía vedāntina.<sup>53</sup> Debido a las varias interpretaciones y énfasis distintos de estos textos por los comentadores, surgirán los varios sistemas del vedānta que conocemos, de los que el advaita es uno de ellos y de gran preeminencia. No tenemos evidencia para afirmar que haya existido una tradición advaita antes de la composición de los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa, que se ubican uno o dos siglos antes o después de nuestra era.<sup>54</sup>

De manera sumaria podemos decir algunos de los puntos que definen al pensamiento advaita:<sup>55</sup>

-El propósito de la filosofía es señalar el camino a la liberación (*mokṣa*) del ciclo de renacimientos (*saṁsāra*).

-La esclavitud del renacimiento es producto de la ignorancia (*avidyā*); el verdadero Ser (*ātman*) no está esclavizado, no transmigra, se encuentra eternamente liberado.

-La esclavitud no tiene tiempo y opera mientras persista la ignorancia.

-Ya que la esclavitud depende de la ignorancia, la liberación ocurre al remover la ignorancia mediante el conocimiento (*vidyā*).

-La ignorancia consiste en crear distinciones aparentes cuando en realidad no existen.

-El conocimiento implica el darse cuenta de que estas distinciones son falsas, especialmente la distinción entre conocedor y conocido. Es un conocimiento directo, intuitivo (*anubhava*).

-Este darse cuenta que está libre de todo tipo de distinciones entre objeto-sujeto es un conocimiento puro, representa un acto de conciencia inmediata (*cit, anubhava*).

-El verdadero Ser es conciencia pura, sin ella nada puede ser conocido.

---

<sup>53</sup> K. H. Potter, *op. cit.*, p. 5.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

-Esta conciencia pura no es diferente del principio último del mundo, *brahman*.

-Lo real es aquello que no puede llegar a ser falso. *Brahman*, que es lo mismo que *ātman*, es la única realidad (*sat*).

El vedānta no-dual de Śaṅkara, filósofo que debió de haber nacido hacia finales del siglo séptimo, tuvo como principal preocupación filosófica exponer de manera sistemática las aparentes contradicciones de las Upaniṣads. En el primer capítulo del texto *Las mil enseñanzas (Upadeśasāhasrī)* de Śaṅkara se describe la naturaleza de la conciencia pura que representa la naturaleza última del mundo: “Saluciones a la conciencia pura omnisciente que lo permea todo, lo es todo, que habita en el corazón de todos los seres y está más allá del conocimiento de todos los objetos”.<sup>56</sup> El término que se utiliza para referirse a esta conciencia es *caitanya*, que se usa como un sinónimo del *brahman-ātman* upaniṣadico. Se afirma que es debido a la ignorancia de *brahman* que la raíz de la existencia transmigratoria tiene su origen y, por ende, el dolor y sufrimiento que conlleva. Esta ignorancia o nesciencia consiste en la superposición de las cualidades de un objeto en otro, en este caso, del mundo ilusorio a *brahman*.

En el capítulo 8 del mismo texto, Śaṅkara, al referirse a la conciencia pura, la describe como permeadora de todo, ininterrumpida, sin división, permanente y desprovista de toda acción. El identificarse con la actividad de la mente y las acciones que se desprenden de ella es dar paso a la ilusión e ignorancia. Si un hombre entiende su verdadera naturaleza, que es *brahman*, está libre del sufrimiento y obtiene la felicidad plena.<sup>57</sup>

Como el sāmkhya, en el advaita de Śaṅkara se hace una distinción entre la Conciencia, que es la naturaleza del Sí-mismo (*svārūpajñāna*), y la conciencia, que es producto de un modo de la mente (*vṛittijñāna*). La mente y sus productos son en sí mismos inertes porque son productos de *prakṛti*. Pero dado que la mente está hecha del elemento *sattva* de *prakṛti*, tiene la capacidad de reflejar la Conciencia, que es el Sí-mismo. Hasta aquí el sāmkhya y Śaṅkara coinciden. La diferencia entre estas dos doctrinas es que mientras para el sāmkhya la mente y su origen, *prakṛti*, son reales,

---

<sup>56</sup> *Upadeśasāhasrī* 1.1.1.

<sup>57</sup> *Upadeśasāhasrī* 1.8.3-6.

para Śaṅkara *prakṛti* es el principio de la ilusión, *māyā*, y por tanto no es real. En los comentarios de Śaṅkara a los *Brahmasūtras* encontramos varias críticas que hace el filósofo al *sāṅkhya*: el planteamiento de una causa material (*prakṛti*) que es inconsciente e independiente; la afirmación de la existencia de una pluralidad de *puruṣas*; que *buddhi*, *maḥat* y demás elementos constitutivos deriven de la causa material, etc.<sup>58</sup>

Para entender el proceso en que la conciencia pura, *caitanya* (*ātman*), se limita en una conciencia individual, Śaṅkara explica la composición del sujeto cognoscente a partir de cinco elementos: el cuerpo burdo (*sthūla*), el cuerpo sutil (*sūkṣma*), el aliento vital principal (*mukhyaprāṇa*), los cinco órganos de la acción (*karmendriya*), los cinco sentidos (*buddhīndriya*) y el órgano interno (*antahkaraṇa*).<sup>59</sup>

A partir del mecanismo de percepción, el cual se divide en dos tipos: *indriyajanya* (que surge por los sentidos) e *indriyājanya* (no surge por los sentidos como es el caso de la percepción del placer), la conciencia se limita por las modificaciones del órgano interno para identificarse con el objeto percibido, externa o internamente.

El conocimiento de los objetos es posible gracias al funcionamiento del modo cognoscitivo (*vṛtti*) de la mente. Para que tengan lugar el conocimiento objetivo se requiere del modo mental y de la conciencia prototipo que se describe como conciencia-testigo (*sākṣīcaitanya*). Así tenemos que al conocer cualquier objeto, como una vasija, surge en la forma “esto es una vasija” a través de *vṛtti*. Pero para conocer esta cognición, la conciencia-testigo es la que revela la cognoscibilidad del objeto. El testigo revela de manera directa no sólo los modos cognoscitivos, sino también los modos de la mente como el deseo, la ira, el placer, etc. En el caso del sueño profundo también se tiene conocimiento del hecho de desconocer algo, donde el testigo es el principio que revela. Esta Conciencia, el Sí-mismo testigo, es la conciencia constante que no cambia, eterna y pura<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> G. J. Larson, *Classical Sāṅkhya*, pp. 209-235.

<sup>59</sup> S. Mayeda, *A thousand teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, pp. 28-33. De acuerdo a S. Mayeda, Śaṅkara no plantea una concepción clara del órgano interno, a veces nombrándolo como cualquiera de las cuatro modificaciones. Deussen por su parte señala que el órgano interno sólo hace referencia a *manas*, de las que *buddhi* es una facultad distinta. El filósofo Dharmarājadhvarīndra señala que este órgano interno está compuesto de cuatro diferentes modificaciones llamadas *vṛtti*: *manas*, *buddhi*, *ahaṅkāra* y *citta*.

<sup>60</sup> T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, pp. 291.

## 1.5 Observaciones finales

Hasta aquí esta breve exposición de las escuelas filosóficas que trazaron el mapa del pensamiento indio en relación con el tema de la conciencia. Todas ellas parten de una fuente común que les permite mantener posturas con ciertas afinidades pero a la vez con grandes diferencias, con una visión del mundo que afirma la dualidad, una oposición entre el mundo físico y el espíritu, entre la naturaleza material y la espiritual, entre la verdadera naturaleza de las cosas y la apariencia de ellas. En todas ellas, sin embargo, la conciencia (*brahman, ātman, puruṣa, vijñāna, caitanya*), aunque definida de manera distinta, es el concepto utilizado para referirse a la naturaleza esencial tanto del mundo como del hombre.

Frente a estas tradiciones convivió una nueva manera de ver el mundo que estuvo velada al principio para más tarde surgir a la luz con gran fuerza y una preponderancia como no la había tenido antes. Ahora el cuerpo, las emociones, la energía y transgresión se encontrarán en la parte central de un pensamiento y comportamiento: el tantrismo. Con esta nueva visión, en la que subyace un análisis profundo de la persona en toda su complejidad, unido a una elaboración igualmente penetrante y original de los medios espirituales que conducen al logro último que plantea esta filosofía, el tantrismo, en contraposición a la búsqueda brahmánica de la pureza, propone la indagación de la energía a partir de las energías que están en el cuerpo, afinándolas, potenciándolas. Al final del sendero señalado por el tantrismo, el hombre liberado no es aquel que ha abolido al mundo de la manifestación, sino el que ha aprendido a vivirlo como la forma real en la que se manifiesta libremente la divinidad-energía. Y con el tantrismo se abre una nueva noción de la conciencia.

Dentro del tantrismo, la tradición tántrica shivaita ocupa un lugar preponderante y central, en especial el shivaísmo de Cachemira, que tiene un sitio especial para nuestro estudio debido a la importancia que prestó al tema de la conciencia; esa atención aparece caracterizada con gran originalidad y singularidad en una extraordinaria secuencia de exégetas que con base en diversas escrituras articularon una de las más penetrantes y elaboradas visiones del mundo indio, en la cual experiencia espiritual, especulación filosófica y lingüística, pensamiento místico y devoción, epistemología y estética se entrelazan en un todo armonioso:

“Con las obras de Utpaladeva y de Abhinavagupta (por citar a los más grandes de entre estos autores), nos encontramos no solo en el vértice de la experiencia espiritual india, sino en el vértice de la cultura india clásica en el sentido más amplio de la expresión”.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> A. Padoux, *El tantra*, p. 20. La cita pertenece al prólogo al libro por R. Torella.

## CAPÍTULO II. LA CONCIENCIA EN LA TRADICIÓN TÁNTRICA: LA ESCUELA DEL RECONOCIMIENTO

### 2.1 La tradición tántrica

Cuando hablamos del tantrismo nos referimos a un amplio movimiento que comprende varios cultos, doctrinas y prácticas ya existentes que adquieren un nuevo énfasis, con un importante elemento de transgresión a la tradición y una crítica a la noción de pureza como se entendía en el brahmanismo.

A este respecto, Alexis Sanderson señala que podemos observar dos posturas divergentes en la India que desde muy antiguo representaron vías alternas de vida, de las que surgieron distintas escuelas filosóficas. El brahmanismo se constituyó como la vía ortodoxa del camino de la pureza, física y social, dada por el nacimiento, el estudio de los Vedas y la participación en las exigencias sociales como el matrimonio y demás ritos de la sociedad. Representaba una vida guiada por el deber que procuraba evitar cualquier contacto con aquello que se veía impuro, conformando toda la vida de la persona: desde su manera de vestir, comer, dormir, hablar, en sus relaciones con los demás, en lo que sus sentidos debían percibir, etc. Era una vida de autocontrol.<sup>62</sup>

Pero ya dentro del mismo seno de la tradición brahmánica encontramos debates y controversias entre esta postura ortodoxa y nuevas ideologías y estilos de vida como la renunciación.<sup>63</sup> El brahmanismo buscó conciliar este tipo de vida de ascetismo y contemplación con la vida en la sociedad y propuso llevar una vida activa social con los deberes del individuo, para dejar al final de su vida la búsqueda contemplativa del ser o yo impersonal absoluto.

Ante este planteamiento del brahmanismo, que representaba la vía ortodoxa, el tantrismo representó una vía alternativa, en la que lo puro e impuro dejan de ser cualidades extrínsecas e inherentes a las cosas, por el contrario, son maneras de percibir, por parte del yo, un yo que se definirá como conciencia y que, a diferencia del planteamiento de Śāṅkara que considera a esta conciencia carente de acción,

---

<sup>62</sup> A. Sanderson, "Purity and power among the Brahmans of Kashmir", pp. 192-193.

<sup>63</sup> P. Olivelle, "The Renouncer Tradition", p.274., en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, cap. 12.

como se señaló al final del capítulo anterior, se entenderá como poder de acción ilimitada. En este camino lo considerado impuro (simbolizado por sustancias externas como el vino, la carne, el sexo, etc.) se vuelve medio para redefinir la naturaleza última del yo.<sup>64</sup>

Respecto a los orígenes del tantrismo, para lo cual me basaré en André Padoux, uno de los testimonios más antiguos es la inscripción de Gangdhar, en la India central, datada en el 423-424 d. C., en la que encontramos referencias a la edificación de un templo dedicado a divinidades femeninas que aparecen frecuentemente en los panteones tántricos.<sup>65</sup> También tenemos algunos templos en Orissa que se remontan probablemente al siglo VIII. Es sabido que los cultos y doctrinas existen mucho antes de que aparezcan mencionadas en una obra o inscripción, por lo que resulta verosímil fechar los principios del fenómeno tántrico entre el siglo II y III d. C.<sup>66</sup>

De los testimonios literarios, comenta Padoux que contamos con el tratado de astrología del siglo VI llamado *Brihatsamhitā*, en el que se hace referencia al culto de las Madres y también hay inscripciones del siglo VII que parecen ser obra de la secta de los *pāśupata* considerada proto-tántrica y de la cual hablaremos más adelante.<sup>67</sup>

Tampoco tenemos datos precisos sobre la manera en que se propagaron las prácticas y rituales tántricos. La información con la que contamos nos hace pensar en una rápida expansión que permite hallar estas prácticas y rituales en varios lugares a la vez. Así encontramos una presencia tántrica en la zona norte e Himalaya de la India, al igual que en la región central y más al sur en la zona tamil; pero no se limitó al subcontinente indio, se difundió bajo diversas formas por el mundo asiático.<sup>68</sup>

Así, el tantra representó una nueva actitud y mirada hacia las prácticas, rituales y creencias que en ese momento preponderaban en la India, en especial las brahmánicas u ortodoxas, que encontraron en el shivaísmo el mejor espacio para su desarrollo.

---

<sup>64</sup> A. Sanderson, *op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>65</sup> A. Padoux, *El tantra. La tradición hindú*, p. 57.

<sup>66</sup> Algunos autores datan los inicios del tantrismo en el siglo V, otros como Padoux se remontan al siglo IV d.C.

<sup>67</sup> A. Padoux, *op. cit.*, p. 58.

<sup>68</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 60-63.

## Desarrollo: fases tempranas

Históricamente, el shivaísmo<sup>69</sup> precedió al tantra y si bien es cierto que el tantra tuvo en el shivaísmo las condiciones más propicias para desarrollarse y es el tantra śaiva el que alcanzó mayor preponderancia en la India, el tantrismo se extendió a otros contextos y tradiciones como el budismo, vishnuísmo y jainismo.

Así, como trasfondo del fenómeno tántrico, tenemos diferentes grupos o sectas de orientación śaiva que podemos datar en los primeros siglos de la era cristiana, marcadas con un rasgo distintivo de transgresión a los preceptos de la ortodoxia brahmánica.

La secta pāśupata es considerada la más antigua, se la define como “proto-shivaíta” y “proto-tántrica”.<sup>70</sup> Otro grupo fueron los lākula, quienes tenían la característica de vagar con el cuerpo desnudo y tizado de cenizas de las piras funerarias, con un cuenco de limosnas hecho de un cráneo humano (*kapāla*, de ahí su apelación de kāpālikas) y un bastón.

Los kāpālikas usaban diferentes medios para buscar la unión con la divinidad: la comida, el vino, el sexo o el éxtasis mental, de los que la recompensa era la obtención de poderes mágicos en el nivel mundano y, en el plano escatológico, la liberación de la existencia transmigratoria para vivir en un cielo de infinito placer.<sup>71</sup> En todas estas actitudes y prácticas podemos observar una forma de rechazo a la concepción brahmánica de la pureza como el medio para entrar en contacto con lo divino; detrás de este rechazo encontramos un nuevo planteamiento que ve en los objetos y formas consideradas “impuras” (por la ortodoxia) los medios para acceder a la divinidad y con ello a poderes especiales, rasgo que irá conformando la concepción tántrica de lo divino como “capacidad de acción” en el plano fenoménico.

---

<sup>69</sup> Cuando hablamos de shivaísmo nos referimos a los diferentes sistemas que históricamente están relacionados por su teología, rituales, observancias y yoga, con la figura del dios hindú Śiva.

<sup>70</sup> N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, p. 49.

<sup>71</sup> Comenta Lorenzen “... los ascetas se volvieron ritualmente “homologados” con el dios y tomaban parte de o les era otorgado algunos de los atributos divinos, especialmente los ocho poderes mágicos (*siddhis*)”. D. N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, p. 80.

Estas sectas shivaítas que ya tenían elementos tántricos fueron la semilla a partir de la cual surgirían más tarde otras sectas como los *kaulas*, precursoras de las escuelas *śaiva* tántricas en Cachemira.

### Aspectos generales del tantrismo

Históricamente, comenta André Padoux, los primeros textos tántricos que aparecieron se originaron de estos pequeños grupos iniciáticos que estaban fuera del mundo brahmánico, cuyos cultos con el paso del tiempo se extendieron a grupos más amplios que ya no sólo comprendían a ascetas sino también a padres de familia que aceptaban algunas de estas creencias y quienes a su vez continuaron sus prácticas aceptadas por la sociedad de castas. Aún no se ha podido establecer cómo fue este proceso por el cual un culto transgresor procedente de estas sectas minoritarias llegó a tener una presencia amplia en la sociedad establecida.<sup>72</sup>

En estos textos, al igual que en las prácticas y especulaciones tántricas, encontramos aspectos que nos remiten a un culto popular, pero también tenemos rasgos que apuntan a un origen culto e iniciático. A decir de esto, André Padoux plantea la hipótesis de que el tantrismo surge tanto de una vertiente culta con vínculos indo-europeos, con una base brahmánica, y una vertiente popular ligada al culto a la tierra, tras una combinación recíproca de ambos fondos que podría explicar la difusión general del tantrismo en la India. Por su parte, Goudriaan es de la opinión de que los tantras tempranos no fueron el resultado de un movimiento popular, sino de una élite intelectual (por regla, brahmanes) del shivaísmo.<sup>73</sup>

Estos primeros textos tántricos *śaiva*, considerados revelados, representaron una competencia contra el corpus de la revelación védica descrito en el capítulo 1 y será a partir de estas escrituras que surgirá dentro del shivaísmo de Cachemira, entre los siglos IX al XIII d. C., otra serie de textos con un estilo diferente a manera de *sūtras* y con conceptos filosóficos más desarrollados, que a su vez darán origen a una vasta literatura pos-escritural de la cual hablaré en detalle en una sección posterior.

---

<sup>72</sup> A. Padoux, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>73</sup> T. Goudriaan, S. Gupta, *Hindu Tantric and Shaakta Literature*, p. 9.

Sobre los temas que contienen los tantras resulta difícil precisarlos, ya que hay una gran variedad de tópicos que cambian entre un tantra y otro. De manera general podemos mencionar que en ellos se describen ritos para adorar y alabar a los dioses; se habla sobre el aspecto místico del alfabeto y la recitación de mantras;<sup>74</sup> de los diferentes tipos de iniciación; se hace referencia al yoga y al simbolismo del cuerpo; se habla también sobre las prácticas y reglas de conducta que debe seguir el iniciado,<sup>75</sup> del resultado de los ritos y de los poderes sobrenaturales que se obtienen; también muchos tantras, en especial los más antiguos, se ocupan sobre el origen e historia legendarios de su escuela o de la literatura tántrica en general.<sup>76</sup>

Otro componente importante del tantrismo que encontramos desde antiguo es el culto a las diosas, especialmente a aquellas que tienen un carácter feroz. Esto representa un aspecto novedoso, ya que anteriormente, en el ámbito del brahmanismo, lo femenino, si bien no estaba ausente dentro del ritual, no ocupaba un lugar preponderante como ahora lo hará en el tantrismo. El aspecto femenino cobrará una mayor fuerza y será revalorado en el culto y prácticas tántricas, lo cual, considero, permitirá desarrollar una concepción de lo divino más incluyente y participativa del mundo.

Para concluir esta parte, diré que con el tiempo los tantras fueron incorporando temas más especulativos, en especial de orden cosmogónico, así como una tendencia más interiorista que permitirá a esta serie de prácticas predominantemente litúrgicas y adoratorias adquirir nuevos rasgos como el desarrollo de técnicas psicósomáticas que buscarán el dominio del cuerpo y la mente para la adquisición de poderes y, muy posteriormente, para lograr la liberación espiritual a través de sus enseñanzas (*sādhana*).

Como ya lo mencioné, los practicantes (*sādhaka*) de los sistemas tántricos eran tanto personas que llevaban una vida en la sociedad como ascetas que buscaban

---

<sup>74</sup> Un concepto fundamental en el tantrismo es el del sonido que representa un plano de existencia paralelo y más básico que el mundo objetivo, siendo un factor esencial en la evolución del cosmos. Ver S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, p. 101.

<sup>75</sup> El ritual de adoración llamado *pūjā* y la práctica meditativa (yoga), son elementos básicos en la práctica religiosa tántrica (*sādhana*). La *pūjā* que se ofrece a la deidad es de suma importancia para el practicante tántrico del que se espera realice este ritual todos los días hasta su muerte. Cfr. S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan, *op. cit.*, p. 139.

<sup>76</sup> T. Goudriaan, S. Gupta, *Hindu Tantric and Shaakta Literature*, p. 10.

lograr una identificación con la divinidad elegida, que era usualmente una diosa.<sup>77</sup> En todas estas prácticas transgresoras, que buscaban un acercamiento con lo divino, podemos intuir que el practicante experimentaba una alteración de su conciencia que quizá puede compararse a la práctica chamánica de ingerir ciertas sustancias alucinógenas. Podría ser aventurado decir que de estas experiencias se fue tejiendo una noción del yo distinta de la ofrecida por la filosofía ortodoxa, un yo o conciencia que de ser estática, adquirirá un carácter dinámico como las prácticas mismas, un elemento que será muy importante para las escuelas filosóficas que se derivarán posteriormente.

Estos son algunos de los rasgos generales que conformaron al tantrismo y que en su evolución tendrá un campo fértil en la región de Cachemira, en donde las prácticas de las sectas mencionadas se desarrollarán en toda una tradición escritural que permitirá transformar dichas prácticas y creencias en todo un corpus exegetico.

## **2.2 El tantra en Cachemira: del culto trika a la filosofía del reconocimiento**

Cachemira disfrutó de una reputación muy grande como importante centro intelectual, especialmente en el ámbito de los estudios religiosos, la literatura y gramática. La riqueza espiritual y el clima intelectual de esta tierra permitieron también el desarrollo del tantra, según las evidencias sobre su funcionamiento como centro importante de una gran variedad de cultos tántricos, tanto hinduistas como budistas, lo que contribuyó sustancialmente a enriquecer las grandes corrientes del tantra vaiṣṇava y śaiva.<sup>78</sup>

Sabemos que de las religiones que recibieron un patronazgo real, las prácticas y el culto del shivaísmo fue una de las que tuvo mayor preponderancia en Cachemira, al igual que el budismo, y el resto a menudo fue absorbido o cambiado de acuerdo al planteamiento śaiva.

De estas prácticas y cultos se desarrolló la literatura de lo que se conoce en general como shivaísmo de Cachemira, que esencialmente se ubica desde los siglos

---

<sup>77</sup> S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan. *Hindu Tantrism*, p. 6.

<sup>78</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p.3.

VIII o IX hasta el siglo XIII. Durante este periodo de más de 400 años se produjo un vasto volumen de textos, corrientes filosóficas y líneas de maestros que nos hablan no de una sola tradición uniforme, sino de una variedad de tendencias y subescuelas resultado de un ambiente intelectual y religioso muy favorable para el desarrollo del tantrismo, que fue evolucionando paulatinamente. En una primera etapa de esta literatura tántrica śaiva, tenemos los tantras antiguos que se consideran revelados, como el *Svacchandatantra*, el *Netratantra*, el *Rudrayāmala-tantra*, el *Mālinīvijayottara*, entre otros.<sup>79</sup>

Los cultos de estas tradiciones śaiva suelen dividirse en dos grandes ramas o corrientes: el sendero externo y el sendero de los mantras.<sup>80</sup> Es en esta segunda corriente donde encontramos el śaivasiddhānta, muy importante, ya que sus enseñanzas serán el elemento base o doctrina común (especialmente ritual) de las tradiciones śaivas en general, incluyendo las no-dualistas. Las prácticas de esta corriente tántrica no eran tan transgresoras a la ortodoxia vedānta, hay una sobreabundancia ritual desde la perspectiva de otras tradiciones y en términos generales mantiene una postura dualista, ya que plantea que el alma humana y la divinidad son distintas y a su vez el mundo, que es la creación de la divinidad, es distinto de ella.

Será a partir del śaivasiddhānta que se desarrollará la corriente del kaulismo, sucesora de las sectas extremistas como la de los pāshupata y los kāpālikas mencionadas anteriormente. La tradición kaula gradualmente dejó a un lado los aspectos transgresores y rechazó los conceptos de pureza-impureza de la tradición brahmánica.<sup>81</sup> En términos generales, este culto plantea que la divinidad suprema (*Śiva*), definida como conciencia pura, manifiesta el universo creado a través de su poder (*śakti*, representada como una diosa).<sup>82</sup> Todas las cosas dentro de esta creación están unidas o relacionadas por este principio divino.<sup>83</sup>

El kaulismo se desarrolló en cuatro sistemas principales que se conocen como las “Cuatro transmisiones”, cada una con sus propios mitos, deidades, mantras,

---

<sup>79</sup> A. Padoux, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>80</sup> Cfr. A. Sanderson, “Śaivism and the Tantric traditions”, pp. 664-669.

<sup>81</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, p. 12.

<sup>82</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p. 9.

<sup>83</sup> P. Muller-Ortega, *The triadic Heart of Śiva*, pp. 59-60.

etc.<sup>84</sup> Entre las escuelas kaula de estos cuatro sistemas que se desarrollaron, las más importantes fueron la krama y la trika; hablemos primero de la escuela krama.

Esta corriente contiene doctrinas y prácticas iniciáticas que involucran el culto a *kālī*, una de las divinidades principales dentro de estos sistemas, pero además encontramos la adoración a grupos de divinidades femeninas cuya actividad se concebía en fases (*krama*) cíclicas, cuya pulsión aseguraba la vida del cosmos. Todas estas divinidades no eran otra cosa más que la manifestación del principio supremo concebido como la diosa principal que subyacía en el centro de la realidad en la forma de conciencia pulsante. Esta diosa suprema tenía dos aspectos: uno en el que permanecía en reposo como conciencia absoluta experimentando la pulsación o creación de las cosas y otro en el que se le concebía como el poder primordial que creaba, sostenía y destruía el mundo al ritmo de su pulsación.<sup>85</sup> Estas tres fases desaparecían en una cuarta fase descrita como conciencia pura omnipresente y, finalmente, en la pura luz absolutamente trascendente de la conciencia.<sup>86</sup>

Otro aspecto a destacar de esta escuela es su búsqueda por expandir la conciencia del adepto a través de rituales en los que el consumo de la carne, el vino y las relaciones sexuales se volvían los medios o bien, a través de prácticas que involucraban el manejo de la energía espiritual. Para ello era necesario pasar por una serie de etapas de purificación y así alcanzar un estado homologable al de la divinidad. Este ritual externo poco a poco pasó a ser un ritual interno en el que el adepto buscaba descubrir su identidad verdadera, concebida como el poder de la conciencia que fluye en cada acto de cognición.<sup>87</sup>

Ahora hablaré de la otra escuela kaula que tendrá enorme importancia para el surgimiento de las filosofías plasmadas en el corpus exegético del shivaísmo de Cachemira y, por tanto, para el tema de la conciencia: la rama trika. Esta escuela fue llamada así por la tríada de diosas a las cuales se rendía culto: *Parā*, *Parāparā* y *Aparā*, interpretadas como los tres aspectos de la divinidad absoluta, a la vez trascendente, activa y viva, definida también en términos de conciencia pura.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Para una exposición detallada sobre estos cuatro sistemas, véase A. Sanderson, *op. cit.*, pp. 680-690.

<sup>85</sup> M. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, pp. 56-57.

<sup>86</sup> A. Padoux, *op. cit.*, p. 104.

<sup>87</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p. 9.

<sup>88</sup> A. Sanderson, *op. cit.*, pp. 673-674.

Dentro del desarrollo del sistema trika, una idea que se fue consolidando poco a poco fue la de un yo o ser individual definido en última instancia como conciencia absoluta que trasciende todo pluralismo; cuando esta conciencia se limita al contraer sus poderes infinitos, aparece como los sujetos finitos y los objetos fenoménicos. Para trascender este estado contraído, el adepto trika busca profundizar en la experiencia de unidad a través del ritual; para ello recurre a una metodología meditativa en la que la tríada de diosas se vuelven el vehículo que le permite experimentar su propia conciencia infinita libre de toda dualidad.

La preponderancia que alcanzó la escuela trika se debió a que su planteamiento permitía a las demás filosofías coexistir con ella e integrar los caminos de la pureza (tradicción ortodoxa) y el poder (tantrismo). El tántrico trika podía ser kaula internamente, externamente un *śaiva* y realizar las prácticas sociales védicas que se seguían en ese momento. Se veía a sí mismo como el actor de una obra en la que sus facultades sensoriales conformaban la “audiencia” que experimentaba la belleza del mundo, producto no de un sistema de valores externos extrínsecos a él, sino como la expresión de su ser infinito y autónomo.

Será a partir de mediados del siglo IX que estas tradiciones *śaivas* tántricas (trika y krama principalmente) tomarán forma en un cuerpo exegético extensivo en Cachemira. La escuela trika producirá grandes filósofos metafísicos que elevaron estas doctrinas para alcanzar un gran respeto dentro de la tradición *śaiva* al abstraerlas de su contexto ritual heterodoxo y formularlas con una terminología menos sectaria, además de defenderlas filosóficamente, en particular contra el budismo.

A esta segunda etapa pertenecen otro tipo de textos con un estilo aforístico en los que hallamos conceptos filosóficos más desarrollados. Podemos destacar dos trabajos ubicados en el siglo IX d. C.: *Los aforismos de Śiva (Śivasūtra)* y *Las estrofas de la Vibración (Spandakārikā)*. El primero fue “descubierto” por Vasugupta, según la tradición, y por tanto se le considera un texto revelado; el segundo, según algunos, fue compuesto por él o según otros por su pupilo Kallaṭa. El *Śivasūtra* es un trabajo breve que esboza las vías para lograr la liberación a través de una forma no-ritualista; han llegado hasta nosotros cuatro comentarios al texto, de los que precisamente el de Kṣemarāja es el más conocido.

El planteamiento general del *Śivasūtra* es que la realidad última es Conciencia, como se afirma desde el primer aforismo: “El ser es conciencia (*caitanya*mātmā)”.<sup>89</sup> Esta Conciencia permanece inmutable ante los cambios del mundo fenoménico y se caracteriza por una libertad, conocimiento y acción absolutos. El yo del individuo es un estado contraído de esta Conciencia, debido a la ignorancia del sujeto de su verdadera naturaleza y de otras dos limitantes llamadas *malas* o impurezas. Subyaciendo en todas las funciones de la mente del sujeto y detrás de la misma mente está el principio trascendente de la Conciencia. Cuando en el sujeto emerge la conciencia de su esencia real como *Bhairava* o *Śiva*, el mundo deja de verse como algo separado de la Conciencia, en cada instante de percepción surge el deleite de la experiencia del Yo-Conciencia: “El deleite de esa visión es el gozo del *samādhi* (*lokānandaḥ samādhisukam*)”.<sup>90</sup>

El segundo texto, la *Spandakārikā*, consta de 52 estrofas. Contamos además con cuatro comentarios atribuidos a Kallaṭa, Rājānaka Rāma, Bhagavadutpala y al mismo Kṣemarāja. Dividido en cuatro secciones, la primera versa sobre el aspecto dinámico de la Conciencia; la segunda explica cómo el concepto de *spanda* define y se identifica con *Śiva* y el mundo; la tercera sección nos habla sobre la experiencia que se tiene al realizar la naturaleza de *spanda*; y finalmente la última parte consta de versos que alaban al maestro y a la Conciencia como *spanda*.

El texto que representa la base de la escuela llamada *spanda* plantea que *Śiva* es la realidad que todo lo incluye, su naturaleza se define como Conciencia pura y absoluta que se manifiesta en todos los sujetos, actos y cosas debido a su infinita naturaleza dinámica y vibratoria (*spanda*). Esta vibración no es meramente un movimiento físico y actividad psicológica, es una pulsación espiritual del Ser o Conciencia que es expresión de su libertad absoluta. Cada movimiento que existe en el mundo, cada pensamiento, emoción, sensación del sujeto, son una forma de esta pulsación. De esta manera, el concepto de *spanda* hace referencia al mundo fenoménico en su dinamismo y cambio continuos que suceden en el espacio siempre expansivo de la Conciencia y también apunta al aspecto de la pura

---

<sup>89</sup> *Śivasūtra* 1.1. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de J. Singh.

<sup>90</sup> *Śivasūtra* 1.18.

perceptividad del sujeto en el que *spanda* es la vibración interior de esta Conciencia.<sup>91</sup>

Con el concepto de *spanda*, esta tradición busca dar respuesta a la existencia del movimiento y la permanencia en la unidad representada por la Conciencia. En su comentario a la *kārikā* 1, Kṣemarāja dice:

Aunque este poder es uno, es al mismo tiempo expansión y contracción. Así, es contracción (*nimeṣa*) en términos de la disolución de los principios emitidos previamente desde *Sadāśiva* a la tierra y es en sí mismo expansión (*unmeṣa*) en términos de llegar a ser la diversidad. Una vez más, el estado contraído (*nimeṣa*) corresponde a la disolución de la diversidad emitida previamente, es en sí mismo la expansión (*unmeṣa*) del conocimiento de la unidad de la conciencia. (E inversamente) el estado expandido (*unmeṣa*), indicativo de la diversidad existente, es en sí mismo la contracción (*nimeṣa*) del conocimiento de la unidad de la conciencia.<sup>92</sup>

Así, tenemos que no hay una contradicción entre el dinamismo y la unidad de la Conciencia, más bien se habla de un ocultamiento en el que cuando uno de los dos se hace presente, el otro parece “desaparecer”, pero no lo hace, ya que es la misma Conciencia la que se manifiesta en ellos.

También al sujeto empírico se le concibe de la misma naturaleza de la Conciencia y es a través de la realización de esta naturaleza vibratoria esencial de la deidad en la propia conciencia del sujeto que él puede lograr esta identificación con la Conciencia divina que representa la liberación.<sup>93</sup> En palabras del texto: “Por lo tanto, aquél que constantemente se esfuerza por discernir el principio *spanda*, rápidamente alcanza su (verdadero) estado de ser aún en el mismo estado de vigilia”.<sup>94</sup>

Finalmente tenemos una tercera etapa en este desarrollo literario que es la fase propiamente exegética, no escritural, y cuyos inicios suelen asociarse con la obra de Somānanda, seguida de la de Utpaladeva, Abhivanavagupta y Kṣemarāja. Será con

---

<sup>91</sup> M. Dyczkowski, *The doctrine of Vibration*, p. 24.

<sup>92</sup> M. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, p. 63.

<sup>93</sup> M. Dyczkowski, *The doctrine of Vibration*, p. 21.

<sup>94</sup> *Spandakārikā* 21. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de M. Dyczkowski.

Somānanda, y paralela al desarrollo de la tradición spanda, que surgirá la escuela pratyabhijñā, la escuela del reconocimiento, con la cual comparte muchos elementos en común. A través de los postulados del pratyabhijñā, la tendencia hacia el monismo y el idealismo de las escuelas tántricas de Cachemira hallaron un soporte firme en los argumentos para lidiar con los problemas fundamentales de la filosofía como el del cambio y la continuidad, la naturaleza de la causalidad, la naturaleza del absoluto y su relación con la manifestación, y la relación de Dios con el hombre.

En general, el sistema pratyabhijñā mantiene como una de sus tesis básicas que el ser individual es el mismo que el ser universal y que el ser es conciencia pura (*caitanya*). La meta que propone este sistema es la realización espiritual a través de remover el velo de ignorancia.<sup>95</sup> A diferencia del vedānta, que asume que el mundo es una ilusión que desaparecerá en el momento de la realización (como lo señalé en el capítulo primero), el pratyabhijñā afirma que el mundo es real y es de la naturaleza de la conciencia. Este reconocimiento requiere la eliminación de toda vaguedad mental: el quitar el velo que impide una percepción clara para poder identificar la imagen mental con el objeto percibido sin distorsión.<sup>96</sup> Para ello la argumentación reflexiva es un instrumento que nos lleva a este reconocimiento pleno de la verdadera identidad y la del mundo, que hace explícito algo que siempre ha estado ahí y lo lleva más cerca para ser notado.<sup>97</sup>

Este reconocimiento representa el estado de liberación,<sup>98</sup> entendido como una interpretación y apreciación basadas en una percepción verdadera del mundo, la cual conlleva una experiencia mística de unidad con todas las cosas.

---

<sup>95</sup> Para ello este sistema plantea que es esencial la instrucción llamada iniciación (*dīkṣā*) en la cual el maestro imparte el conocimiento espiritual al discípulo para ayudar a que la ignorancia sea removida. Junto a esta instrucción, otro elemento de suma importancia es el de *śaktipāta*, la voluntad divina o la gracia divina que es independiente de la acción humana y es la causa del autoconocimiento de la verdadera naturaleza como conciencia. Cfr. *Tantraloka* 8. 163., en K. C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, pp. 304-305.

<sup>96</sup> K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 296-301.

<sup>97</sup> B. Nagel, "Unity and Contradiction: some arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the evidence of the self as Shiva", p. 505.

<sup>98</sup> En el sistema pratyabhijñā, la liberación (*mokṣa*) se define como el estado de perfecta pureza de conciencia, la realización del ser o de la suprema conciencia (*parāsamvit*). Está más allá del pensamiento y del lenguaje, siendo la fuente de ambas. Trasciende todo estado de conciencia ordinario y toda definición. Ver K. C. Pandey, *op. cit.*, p. 316.

Estos son algunos de los planteamientos generales que distinguen a la filosofía del pratyabhijñā, para continuar ahondando en los principios de este sistema primeramente revisaremos la propuesta de Somānanda.

### 2.3 Somānanda

Somānanda (875/900-925/950) fue el primero que expuso las doctrinas principales del pratyabhijñā, por ello se le considera el fundador de esta escuela; en su obra podemos vislumbrar un shivaísmo no dual con un mayor rigor filosófico que en los textos que le antecedieron. *La percepción de Śiva (Śivadr̥ṣṭi)* es su obra principal; él mismo escribió un comentario a su texto que desafortunadamente se ha perdido. Otra obra del autor es el *Parātr̥iṃśikāvṛtti* que también se perdió y de la cual podemos hallar referencias constantes en la obra de Abhinavagupta.

Según la información que se tiene, Somānanda se formó en las escuelas trika y krama de las cuales hemos hecho mención anteriormente. También toma algunos elementos del śaivasiddhānta (de esto dan cuenta las varias citas que hace el autor de las fuentes de esta corriente).<sup>99</sup> Respecto a la influencia trika en Somānanda, en la *Śivadr̥ṣṭi* podemos encontrar que el autor hace uso de la terminología trika constantemente. Por ejemplo, cuando habla sobre la triada de poderes de Śiva (un concepto trika) los relaciona con los 36 *tattvas* o niveles de la realidad: el poder de la voluntad (*icchā*) se identifica con el segundo *tattva*, el poder de la cognición (*jñāna*) con el tercer *tattva* y el poder de la acción (*kriyā*) con el cuarto *tattva*:

Así, Dios se manifiesta de esta manera en un cierto tiempo. Algunas veces asume una forma, por medio (del poder de) la voluntad, en el que posee el poder puro. Algunas veces, por medio del poder de la cognición (él asume) la naturaleza de *Sadāśiva*, debido a la abundancia (del poder de cognición). Otras veces, debido a que el poder de la acción gobierna supremamente, (él asume la forma) del estado de *Īśvara*...<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> J. Nemeč, *The Ubiquitous Shiva*, pp. 53-58.

<sup>100</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 1.29cd-33. En todos los casos sigo la traducción de Nemeč.

También al referirse a los tres niveles de existencia y experiencia (la condición suprema, intermedia y mundana) que en Somānanda pasan a ser modos de la Conciencia, sigue el orden del panteón *trika*: *Parā*, *Parāparā* y *Aparā*.

En este mismo sentido cabe destacar que existen varios elementos en común entre la filosofía de Somānanda y la escuela spanda. Comentemos algunos de ellos: ambos mantienen el postulado de que *Śiva* es la fuente y sustancia del universo que permanece sin cambio a pesar del dinamismo del mundo; *Śiva* crea y actúa dentro del mundo; los sujetos fenoménicos (*jīva*) son en su esencia *Śiva* mismo y toda la actividad mental del sujeto también se considera una manifestación de este principio supremo: el pensamiento, el lenguaje, etc.

Pasemos a revisar ahora algunas de las líneas principales de su pensamiento. En la *Śivadr̥ṣṭi*, Somānanda presenta a *Śiva* (identificado como conciencia pura) como la única realidad de todo, presente en todas las cosas. Para ello esgrime como principal argumento (tomado del budismo vijñānavāda) que si las cosas no tuvieran la misma naturaleza que la conciencia, no sería posible el fenómeno del conocimiento, pues al ser los objetos de naturaleza distinta de la conciencia que las percibe, no es posible comunión entre ellas y la relación entre las cosas mismas sólo es posible si comparten el mismo principio, que es la conciencia.<sup>101</sup>

Es debido a esta Conciencia absoluta que las cosas son conscientes de sí mismas y de su propio ser, que es conciencia, y por tanto es el mismo ser en todas. Sobre este argumento Torella explica:

Todas las cosas tienen la esencia de todas las demás, ya que todo tiene la naturaleza-forma de todo. Todo está en todo, con las diversas configuraciones de formas. Yo tengo la naturaleza del jarrón, el jarrón tiene la mía. Al conocerse a través de las diferentes cosas, *Śiva* reside de manera autónoma, siendo constituido por la manifestación de la percepción y diferenciado en las diferenciaciones múltiples.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, pp. 14-15.

<sup>102</sup> R. Torella, *op. cit.*, p. 16.

Este es uno de los pasajes más célebres de Somānanda que apunta a una visión de la unidad de la Conciencia en términos panteístas.

Sobre esta naturaleza de la Conciencia, en uno de los primeros pasajes de la *Śivadr̥ṣṭi* se dice lo siguiente: “Cuando (*Śiva*) permanece absorto en la experiencia de la dicha de la conciencia —ya que su voluntad, cognición y acción son muy grandes— en ese momento, debido al estado de unidad de los tres poderes muy sutiles, él está en lo sumo de la dicha de la conciencia, sin distinción (y) suprema”.<sup>103</sup> Es así que la Conciencia tiene la naturaleza de la dicha, es una, supremamente libre y plena de poder.

Para Somānanda las cosas son entonces una manifestación de *Śiva*, específicamente de su poder (*śakti*), y por ende se le considera el poseedor y substrato de las cosas. Esta Conciencia que es la realidad suprema, no es una entidad pasiva, trascendente e inaccesible (a diferencia del *brahman* del vedānta advaita de Śaṅkara), sino una que se manifiesta en todas las cosas y actividad gracias a sus poderes de voluntad (*icchā*), cognición (*jñāna*) y acción (*kriyā*), poderes que se considera permanecen en un estado unificado y no secuencial cuando *Śiva* reposa. Y es por su voluntad que se crea la distinción de unidad y multiplicidad de que los seres sean ignorantes o conscientes de su libertad inherente. Sobre este poder de voluntad dice Somānanda: “La omnipresencia y la multiplicidad de la naturaleza existe a causa de la voluntad. No es el caso aquí que él produce el universo transformándose, ya que su naturaleza es como es en conformidad inmediata con su voluntad”.<sup>104</sup>

La actividad que se despliega en el mundo es por tanto producto de la voluntad de *Śiva* que, como un yogui en concentración, imagina los cambios que ocurren cada momento. Para Somānanda no puede haber separación entre el poder y el poseedor del mismo, entre el objeto y la acción que realiza; en otros términos, Nemec dice: “*Śiva*, sus poderes y las formas individuales de la conciencia son todas una”.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 1.3-4.

<sup>104</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 3.35-36ab.

<sup>105</sup> J. Nemec, *op. cit.*, p. 26.

Estos cambios en la Conciencia, no alteran en nada su naturaleza fundamental: “Ciertamente, un cambio ocurre en la leche justo después que cae de la ubre de la vaca, y sin embargo no se dice que no sea leche en ese instante”.<sup>106</sup>

¿Cómo explicar entonces que todos los agentes o sujetos individuales que no son más que esta Conciencia se experimentan como seres limitados y distintos de los demás sujetos y cosas, y más aún, diferentes de la Conciencia? Somānanda responde con un discurso teológico: debido a que *Śiva* vela su entendimiento por medio de su poder de ilusión (*māyā*), adopta la forma de los sujetos finitos quienes debido a la ignorancia de su verdadera naturaleza experimentan la dualidad y finitud. En términos metafóricos, Somānanda dice: “Así como un rey omnipotente, absorto en la dicha de su poder, jugando, realiza los deberes de un soldado como uno cuya naturaleza es esa misma naturaleza, así también el Señor cuya naturaleza es la dicha, juega de esta manera, una y otra vez”.<sup>107</sup> Si entonces todo es *Śiva*, no podemos hablar en última instancia de liberación o esclavitud de los seres. *Śiva*, al ser el sustrato de la realidad, existe aunque no se le conozca, al igual que el fuego genera luz aunque no se le perciba externamente. Sin embargo, el sujeto, para ser consciente de su naturaleza, debe seguir un camino el cual para Somānanda es la argumentación lógica, las escrituras y un maestro que haya logrado este reconocimiento.

Si se ha de definir la aportación de Somānanda al surgimiento del *pratyabhijñā*, podemos decir que él fue quien ofreció una visión diferente a las escuelas tántricas, dando el “tono y la forma al espíritu de las ideas del *pratyabhijñā* más que guiar las estrategias argumentativas y filosóficas particulares de los autores posteriores”.<sup>108</sup> Con Somānanda la realidad última se explicará como Conciencia dinámica que es a la vez trascendente e inmanente, sin distinción entre ella y el mundo fenoménico, entre el sujeto perceptor finito y el perceptor universal que es *Śiva*. La relación entre la Conciencia y el cosmos será entonces definida en términos panteístas, donde no hay diferencia entre la Conciencia y el mundo que es

---

<sup>106</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 1.18. Comenta Utpaladeva en su *Śivadr̥ṣṭivṛtti* a esta *kārikā*: “Un cambio ocurre en la leche justo después, esto es, inmediatamente después que cae de la ubre de la vaca. Pero no es el caso que en ese instante, uno no esté consciente que es leche. Ya que la conciencia es una, siempre hay unidad”. *Ibid.*, p. 121.

<sup>107</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 1.37cd-38.

<sup>108</sup> J. Nemec, *op. cit.*, p. 76.

su manifestación, todas las cosas son esta Conciencia plenamente, todos los sujetos son Conciencia.

También podemos hablar de una suerte de voluntarismo pronunciado en Somānanda, ya que es a partir de la voluntad que el autor explica la causa de que la Conciencia se manifieste como el universo y cada acción que ocurre en él es producto de esta voluntad de la Conciencia, desde un ámbito cosmológico hasta las acciones cotidianas de los seres vivos.

## 2.4 Utpaladeva

Utpaladeva (900/925-950/975), discípulo de Somānanda, fue también un maestro en las escuelas trika y krama y fue a partir de su obra principal, *Las estrofas del reconocimiento de la deidad (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, que la escuela a la cual pertenecían ambos filósofos se le dio el nombre de pratyabhijñā. Utpaladeva compuso además dos comentarios a su *Īśvarapratyabhijñākārikā*: uno corto (*vṛtti*) y otro largo (*vivṛtti* o *ṭikā*). El texto mismo y sus dos comentarios eran vistos por el mismo autor como diferentes niveles de su enseñanza.

A lo largo de este segmento me dedicaré a trazar las líneas generales de la *Īśvarapratyabhijñākārikā* para entender el pensamiento de Utpala, como también se le conoce. El texto está dividido en cuatro libros llamados *adhikāras* y el estilo en que está escrito es el de *kārikās* (estrofas), a manera de aforismos. El primer libro versa sobre la naturaleza de la Conciencia en cuanto tal; el segundo libro trata sobre la naturaleza y resultados del aspecto creativo de la Conciencia absoluta; el tercer libro habla sobre el testimonio de las escrituras *śaiva* como fuente válida de conocimiento; y el cuarto libro tiene como propósito recapitular brevemente los temas principales y complementar la obra.<sup>109</sup>

Este texto, comenta Torella, no puede ser solamente considerado como una reflexión del *Śivadr̥ṣṭi* de Somānanda, ya que contiene elementos nuevos como el tener una mayor claridad y conciencia de las metas buscadas y los medios para alcanzarlas y, a diferencia del *Śivadr̥ṣṭi*, no mezcla la autoridad de la revelación con la demostración racional; es un trabajo teórico y rigurosamente argumentado, todo

---

<sup>109</sup> B.N. Pandit, *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva*, p. 38.

matiz emocional que aparece en el *Śivadr̥ṣṭi* queda desvanecido. Con Utpaladeva, dice Torella, se inaugura una característica esencial de la tradición trika, que será el no presentar una doctrina monolítica que rechace a las demás, sino distinguirá diferentes planos ordenados de manera jerárquica en el que el más elevado no cancela al inferior.<sup>110</sup>

Uno de los rasgos que notamos en este texto es que Utpaladeva se centra sobre todo en atacar al budismo, en especial a su escuela lógica, con lo que permitió que la terminología y doctrinas budistas fueran absorbidas en alguna medida en la escuela pratyabhijñā. Con ello logró darle al pratyabhijñā un mayor prestigio al ponerla a dialogar contra la que pudiera ser en ese momento la escuela filosófica más respetada.

Con su obra, Utpaladeva quiere ofrecernos “un nuevo y sencillo camino a la liberación” y esto es importante, ya que cada una de las diferentes doctrinas y filosofías anteriores (desde las Upaniṣads, sām̄khya, budismo y vedantā, por mencionar las que tratamos en el capítulo primero) habían propuesto una metodología para lograr la liberación, definida de manera particular por cada una de ellas. Pero Utpaladeva ve en su propuesta una vía más accesible para el adepto y será a través del reconocimiento (pratyabhijñā) de la identidad del sujeto (*ātman*) con la de *Śiva* (el Yo-Conciencia) que se alcanzará este objetivo.<sup>111</sup>

Este reconocimiento es necesario, dice Utpaladeva, ya que el sujeto individual se encuentra en un estado de ignorancia respecto a su naturaleza esencial debido a las impurezas con las que nace.<sup>112</sup> Estas impurezas son producto de *māyā*, el poder que encubre, proveniente de la voluntad de *Śiva*, y causan la experiencia limitada de los seres sintientes.

Para Utpala, la liberación de este estado contraído consiste en deshacerse de la errónea identificación del ser individual y establecerse en la verdadera identidad del sujeto que es Conciencia-libertad, para lo cual existen varios métodos, de los que “el reconocimiento” es la propuesta nueva de Utpaladeva y el camino más fácil

---

<sup>110</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, pp. 20-21.

<sup>111</sup> A. Sanderson, “Śaivism and the Tantric traditions”, p. 695.

<sup>112</sup> Estas impurezas son tres: *āṇava*, *māyīya* y *karma*, las cuales las encontramos desde el śaivasiddhānta, aunque con Utpaladeva las impurezas dejan de ser sustancias físicas que obstruyen al ser individual y se definen más bien como actitudes erróneas del sujeto.

desde su perspectiva, en el que no se pretende alcanzar un nuevo conocimiento sino remover los velos que ocultan al ser individual de su verdadero yo. Este camino, señala Utpaladeva, es gradual y conduce al estado de liberación en vida. Tal estado no nulifica el experimentar las cosas desde la perspectiva individual del sujeto, más bien la hace más profunda y rica.<sup>113</sup>

Esta vía del reconocimiento es uno de los rasgos que distinguen la filosofía de Utpaladeva (que ya Somānanda había apuntado), un reconocimiento que consiste en darse cuenta de que la realidad suprema es Conciencia infinita, absoluta, pura y dinámica, manifestada como el mundo fenoménico y las conciencias finitas que son los sujetos perceptores, excluyendo todo tipo de dualidad ontológica y metafísica. Esta Conciencia, que también se entiende como un Yo absoluto, el ser, es la causa material, formal y final de todas las cosas.

Uno de los argumentos que Utpaladeva esgrime para plantear a la Conciencia como la realidad última es que para poder explicar los fenómenos de la conciencia es necesario admitir el postulado de una Conciencia absoluta y libre, que debe ser nuestra identidad verdadera, y para hacerlo racionalmente identifica la entidad suprema divina del trika (*Śiva*) con el concepto metafísico de Conciencia absoluta.<sup>114</sup>

A esta Conciencia, que en su aspecto cultural es *Śiva*, se le define por dos conceptos que Utpaladeva toma de las tesis de Bhartṛhari (representante de la escuela de los gramáticos), que son *prakāśa* y *vimarśa*. El primero hace referencia a la luz cognitiva sin movimiento, que es la base de la realidad; el segundo se entiende como conciencia reflexiva, autoconciencia, autorepresentación, y es la que permite que esta luz cognitiva tenga movimiento, haya dinamismo y libertad en la Conciencia misma. Estos dos elementos serán muy importantes en la doctrina del *pratyabhijñā*, como lo podremos ver más adelante en el capítulo tercero.

También Utpaladeva toma de Bhartṛhari su enseñanza sobre el poder omnipresente de la palabra, enseñanza que viene desde los Vedas y el brahmanismo, y que Utpala incorporará al *pratyabhijñā* para enriquecerla con nuevas implicaciones, con una dimensión lingüística y sonora y que en el caso de la cosmovisión tántrica se identifica con el mantra, que servirá para definir uno de los

---

<sup>113</sup> R. Torella, *op. cit.*, p. 35.

<sup>114</sup> I. Ratié, "La mémoire et le Soi dans l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d' Abhinavagupta", p. 40.

rasgos de la Conciencia: “La Conciencia tiene al conocimiento reflexivo (*pratyavamarśa*) como su naturaleza esencial; es la palabra suprema (*parāvāk*) que surge libremente. Es libertad en su sentido absoluto, la soberanía (*aiśvaryam*) del ser supremo”.<sup>115</sup>

Al igual que Somānanda, Utpaladeva ve el mundo como una manifestación de la Conciencia y por tanto es real a pesar del devenir que le caracteriza (una tesis contraria a la postura vedānta no-dual de Śaṅkara). Todas las cosas son estados de esa Conciencia y surgen debido a su voluntad por medio de una abundancia de energías cuya característica es la dicha y el juego. Para explicar este planteamiento, Utpaladeva utiliza la metáfora de la luz: “Cada aspecto de la realidad es luz; es una reflexión en el espejo de la Conciencia y tiene su realidad última en la Conciencia”.<sup>116</sup>

La relación entre la Conciencia y su manifestación (*ābhāsa*) es como la que existe entre un espejo y la imagen reflejada, donde esta imagen es la realidad que se manifiesta a partir de la Conciencia. Aunque un *ābhāsa* pueda ser visto como algo externo, un “esto” no deja de tener su fundamento en el yo (la Conciencia), su esencialidad reposa en la conciencia reflexiva del yo. Es esta luz del ser que es conciencia, la que se manifiesta como ser y como un otro. De esta manera Utpaladeva dice: “De hecho, el Ser consciente, Dios, a la manera de un yogui, independientemente de las causas materiales, en virtud de sólo su voluntad, provee externamente de la manifestación de la multitud de objetos que residen dentro de él”.<sup>117</sup>

También Utpaladeva define a la Conciencia como un Yo absoluto, que es otro elemento innovador de Utpaladeva, a diferencia del planteamiento del budismo vijñānavāda de una conciencia desprovista de un sujeto o del planteamiento del *ātman-brahman* estático del vedānta. Con esta definición de la conciencia como el sujeto-yo, Utpaladeva busca cubrir la necesidad que él ve de plantear algo que

---

<sup>115</sup> *Īśvarapratyabhijñārikā* 1.5.13. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de R. Torella.

<sup>116</sup> R.Torella, *op. cit.*, p. 27. Torella señala en la introducción al texto que este planteamiento de la teoría de los *ābhāsas* (manifestaciones) fue una contribución original de Utpaladeva a la filosofía del pratyabhijñā.

<sup>117</sup> *Ibid.*, I 5.7. p. 116.

unifique y anime la realidad de manera dinámica y sea el fundamento de toda forma, actividad y del sujeto individual.<sup>118</sup>

Para ello, Utpaladeva en el capítulo II de la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, al referirse a la cognición, da como argumento de la prueba de un sujeto permanente, la memoria: “¿Cómo podríamos explicar la memoria, que se conforma con la percepción directa cuando esta última no está más presente, si no hubiera un yo permanente quien es el sujeto de la percepción?”<sup>119</sup> Este yo de la percepción no es otro que el sujeto divino, absoluto: “El Uno libre (*svairī*), el perceptor del objeto percibido anteriormente, que continúa existiendo posteriormente, tiene la conciencia reflexiva: ‘eso’. Esto es lo que se llama ‘recordar’”.<sup>120</sup>

En su comentario a esta *kārikā*, Utpaladeva dice:

La luz-perceptora del objeto anteriormente percibido no se extingue (en el momento de la memoria), ya que él (el sujeto concededor, el Señor) continúa existiendo posteriormente como el perceptor del objeto anteriormente percibido. Teniendo aquí (*atra*) una conciencia reflexiva de un objeto en términos de “eso” —como lo percibido anteriormente— de parte de él que es uno, el Señor (*vibhuh*), el agente, es la función llamada “memoria”.

Este concepto de un Yo absoluto como la realidad última, que es el yo-conciencia en los seres, tuvo grandes repercusiones en los filósofos posteriores y en su interpretación de los tantras.

---

<sup>118</sup> I. Ratié explica detalladamente los diferentes argumentos de estas escuelas y la réplica de Utpaladeva y Abhinavagupta en su artículo “La mémoire et le Soi dans l’*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d’ Abhinavagupta”. De manera muy general, los budistas plantean que el conocimiento está conformado por cogniciones heterogéneas relacionadas entre sí sin un yo que las unifique; la escuela lógica del *Nyāya*, por su parte, admite un yo como el fundamento que subyace detrás de estas cogniciones, siendo cada cognición conocida por la que le antecede, cada cognición efectúa la síntesis de las anteriores. Pero al plantear esta forma de cognición el *Nyāya*, señala el *Pratyabhijñā*, comete el error de hacer del yo un elemento innecesario que unifique las distintas cogniciones, ya que cada cognición es producto de su antecesora y por tanto concede la razón al planteamiento budista. Utpaladeva y Abhinavagupta dirán que esta síntesis de las cogniciones sólo es posible debido a la existencia de una conciencia absoluta que por propia libertad se escinde en el sujeto, objeto y acto de conocimiento; y así mismo es capaz de asir de nuevo estas cogniciones, ya que ella es estas cogniciones pero a su vez es más que ellas. Cf. pp. 99-102.

<sup>119</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.2.3.

<sup>120</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.4.1.

## 2.5 Abhinavagupta

Abhinavagupta (975-1025 d. C.) representa el pináculo de los trabajos de síntesis y exégesis sobre la literatura tántrica śaiva en Cachemira y de la escuela del reconocimiento. Tuvo una amplia formación debida al contacto con diferentes maestros de los que aprendió las diferentes corrientes filosóficas y disciplinas que conformaron su educación: los cultos kaula, krama, trika, además de gramática, dramaturgia, entre otras. Llegada a su mediana edad (comenta Pandey), Abhinavagupta tenía tal reputación como exponente de las escrituras śaivas y como maestro que fue reconocido como la cabeza de todas las vertientes śaivas.<sup>121</sup> Con gran agudeza pudo integrar elementos mítico-teístas con modelos idealistas de la realidad para presentar una teología rica que englobaba las diferentes corrientes de su tiempo.

Como autor fue muy prolífico, nos han llegado varias obras suyas, al grado de que no se sabe con exactitud cuántos textos conforman su legado. Dyczkowski nos habla de más de 60 obras, mientras que Pandey se refiere a más de 44 textos.<sup>122</sup> Entre todas esas obras destacan las siguientes: en cuanto a sus exégesis de las escrituras tántricas, tenemos en primer lugar el *Tantrāloka* (*La luz de los tantras*), en el cual hace una exposición de los rituales y prácticas śaivas, que él hará culminar en la escuela trika, y sobre todo en una visión monista; el *Tantrasāra*, que es un resumen del *Tantrāloka*; el *Mālinīvijayavārttika*, que es un comentario al *Mālinīvijayattaratantra*; y el *Parātrīṃśikāvīvaraṇa*, un comentario al *Parātrīṃśikātantra*. Dentro del ámbito de la poética y la dramaturgia (por el que se le conoció inicialmente) sólo se han conservado unas cuantas obras, las más importantes son su comentario al *Nāṭyaśāstra*, que es el tratado más importante sobre dramaturgia en sánscrito, así como su importante comentario al *Dhvanyāloka* (obra de Ānandavardhana sobre poética). Además, se le atribuyen varios himnos y plegarias como el *Kramastotra*, el *Bhairavastotra*, entre muchos otros. Finalmente, en cuanto a su aportación centrada exclusivamente al sistema pratyabhijñā, tenemos dos comentarios extensos a la *Īśvarapratyabhijñākārikā* de Utpaladeva: la *Īśvarapratyabhijñāvīmarśinī* y la *Īśvarapratyabhijñāvīrttīvīmarśinī*. Ambos comentarios pueden considerarse parte de las obras filosóficas más notables de la

---

<sup>121</sup> K. C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, p. 20.

<sup>122</sup> Cfr. M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p. 10; K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 27-28.

India, en ellas Abhinavagupta analiza y desarrolla la doctrina del reconocimiento de Utpaladeva y habla profusamente sobre la filosofía monista de esta escuela. Es debido a los trabajos de Abhinavagupta que los temas característicos del *pratyabhijñā* aparecerán en los autores *śaivas* posteriores a él.

Para hablar del planteamiento de Abhinavagupta sobre la Conciencia en el sistema *pratyabhijñā*, me centraré para el presente trabajo en el primer comentario: la *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, ya que éste nos ofrece una explicación al texto de Utpaladeva y también debido a su mayor accesibilidad en traducción. Para autores como K.C. Pandey, este comentario (que también puede leerse como un libro aparte) puede ser considerado el más importante de la escuela del *pratyabhijñā*.

Primeramente señalemos que en términos generales Abhinavagupta define la Conciencia de la misma manera que Utpaladeva: es la realidad última de la cual están hechas todas las cosas, todo es una manifestación de ella, los seres individuales son esta misma Conciencia contraída por su propia voluntad.<sup>123</sup> Esta Conciencia es dinámica, aspecto que le permite encarnar las contradicciones de la realidad en una “unidad en la multiplicidad”. En ella coinciden el aspecto personal y subjetivo de la divinidad (*Śiva*) tan presente en todas las escuelas del shivaísmo de Cachemira, y el aspecto impersonal, objetivo de la Conciencia que son englobados en una Conciencia absoluta y trascendental que retrata el proceso cósmico mismo de la existencia.

Para probar esto, Abhinavagupta extenderá la argumentación presentada por Utpala de postular la necesidad de un yo-conciencia que dé unidad a las percepciones y experiencias del sujeto, con lo que reafirma la necesidad de una Conciencia absoluta que representa el elemento de unidad en los fenómenos mentales y materiales, con lo que busca, además, debatir la postura budista que niega la existencia de una Conciencia permanente.<sup>124</sup> Utpaladeva y Abhinavagupta

---

<sup>123</sup> Nagel hace énfasis en que no debemos entender o identificar la conciencia suprema (*Śiva*) a la que aluden Utpaladeva y Abhinavagupta con algún tipo de conciencia con la que el pensamiento occidental está familiarizado. Al plantearse de esta conciencia como la unidad del sujeto, más sutil que la conciencia dualista que percibe al mundo y que permanece presente más allá del sueño y sueño profundo, se entiende como una supraconciencia fundamental de la cual surgen los diferentes tipos de conciencia limitadas. Véase B. Nagel, “Unity and Contradiction: some arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the evidence of the self as Shiva”, p. 514.

<sup>124</sup> I. Ratié explica la argumentación de Abhinavagupta de la siguiente manera: “Los budistas afirman que solo existen cogniciones separadas unas de otras. Él [Abhinavagupta] intenta entonces explicar el fenómeno de la memoria diciendo que el recuerdo toma como objeto la cognición que es la experiencia pasada; de

concuerdan en que sólo hay un único sujeto detrás de todas las experiencias, una única Conciencia que es universal:

Incluso la cognición de otros no es otra cosa sino el propio Ser de uno. La otredad se debe completamente debido a los atributos accidentales (*upādhi*) como el cuerpo y demás. Y que (un atributo accidental como el cuerpo) se ha determinado no ser otro (que la conciencia). De esta manera todo cae bajo la categoría del sujeto. El sujeto es la realidad unitaria. Y Él sólo existe.... Por tanto, comenzando con “Bhagavan Sadāshiva conoce” y terminando con “El gusano conoce”, sólo hay un sujeto. Consecuentemente, todas las cogniciones (por los aparentes sujetos diferentes) pertenecen a ese (único) sujeto.<sup>125</sup>

Es este único sujeto, *Śiva*, la Conciencia universal, la base unitaria de los sujetos perceptores y actos cognitivos. ¿Pero cómo explica entonces Abhinavagupta la diversidad de objetos y del mundo? Un primer argumento que esgrime es el epistemológico:

El Señor más grande, cuya naturaleza es luz (de conciencia), se manifiesta como los objetos del conocimiento, aunque en realidad él es sólo sujeto y por tanto, no el objeto de conocimiento. Esto es lo que se ha establecido como la única posibilidad; debido a las pruebas sólidas de inferencia en apoyo a esta posibilidad, se ha demostrado que no hay alguna otra posibilidad. Y esto es lo que él hace, por su propia libertad, la característica distintiva que es el poder de la conciencia-libre. Ya que él es el ser consciente, y debido a que el mundo yace dentro de él, por tanto él se manifiesta a sí mismo como azul, etc.<sup>126</sup>

---

esta manera, se contradice el principio admitido por los demás según el cual las cogniciones que son las manifestaciones de uno mismo para uno mismo, no se pueden conocer mutuamente. Los autores del *pratyabhijñā* también admiten el principio según el cual la cognición es *svaprakāśa*. Sin embargo, solo ellos son capaces de resolver el problema de la memoria, proclama Abhinavagupta, ya que solo ellos poseen un sujeto absoluto: una cognición es incapaz de conocer otra cognición, pero las cogniciones no son más que formas limitadas de la conciencia pura. La conciencia pura, como es ella todas las cogniciones, es capaz no solo de manifestarse en tanto esta o aquella cognición particular (*prakāśana*), sino también de conocerse (*vimarśana*) ella misma, fragmentada y extravertida, bajo la forma de cogniciones limitadas”. Ver I. Ratié, “La mémoire et le Soi dans l’*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d’ Abhinavagupta”, p. 93.

<sup>125</sup> D. Lawrence, “Shiva’s self-recognition”, p. 201. La cita corresponde a la *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.1.4, 1:76-77.

<sup>126</sup> *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.5.15-16. En todos los casos sigo la traducción de K.C. Pandey.

Abhinavagupta quiere mostrar que la unidad de la Conciencia y la diversidad de los objetos no implica su incompatibilidad y más bien son mutuamente necesarios. Si hubiera una separación entre los objetos y la Conciencia, lo que sucedería sería una coincidencia de los objetos con ella que sería necesariamente no dual. Una postura dualista tendría que dar cuenta de la multiplicidad de los objetos sin recurrir a la cognición que es no dual, sin embargo, la única manera de plantear algo que garantice la percepción ordinaria es hablar de una Conciencia trascendente que sólo dependa de ella misma.<sup>127</sup>

Una analogía que utiliza Abhinavagupta para explicar la creación de los objetos por parte de *Śiva* es la analogía de la meditación de un yogui, con la cual quiere plantear la característica esencial de la ubicuidad de *Śiva* como Conciencia (*prakāśa*);<sup>128</sup> esta analogía le sirve para alejarse del planteamiento de ver al mundo como un reflejo o apariencia en un espejo que da la idea de que los objetos son irreales; él quiere dejar en claro que los fenómenos que percibimos tienen su raíz en la Conciencia absoluta que es su sustrato y por tanto no pueden ser considerados como meras ilusiones. Cito a Abhinavagupta:

Por lo tanto, se puede admitir que tal es el poder espiritual del yogui que crea los objetos, que no son otra cosa que las varias manifestaciones de su poder espiritual manifiesto. Es así que es posible que la conciencia universal (*samvid*), cuyo poder de libertad es conocido, por virtud de su voluntad particular, cuya principal característica es libertad de obstrucción, manifiesta estos objetos en el mundo que están presentes dentro de ella como una misma cosa, y objetivamente como lo externo, el aire vital, el intelecto y el cuerpo, en los que se da el poder limitado de la conciencia. Por tanto, ¿por qué no admitir la libertad del Ser sensible en la manifestación de los múltiples objetos del mundo, que tiene el soporte de la experiencia?<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> H. Alper, "Shiva and the ubiquity of consciousness: the Spaciousness of an Artful Yogi", pp. 355-356.

<sup>128</sup> Según Alper, Abhinavagupta al buscar probar la ubicuidad de la conciencia absoluta partiendo de que la conciencia no está separada de sus objetos, que carece de alguna división interna y se encuentra en todos los sujetos, tiene la falla de no distinguir entre "la singularidad de clase" y la "singularidad de número", ya que pasa de la observación de que todas las conciencias son de un tipo a afirmar que sólo existe una conciencia singular. Cfr. H. Alper, *op.cit.*, p. 381.

<sup>129</sup> *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.5.7.

Con ello, Abhinavagupta está señalando otra característica esencial de la Conciencia, que es el poder de su voluntad para manifestar el mundo de manera absolutamente libre, sin necesidad de ninguna otra cosa. Cito el comentario del autor al segundo verso del capítulo I:

No hay duda de ello, que el ser, que es omnipotente, se manifiesta a sí mismo. Es libre en su manifestación; por lo tanto no hay forma en la que cual no se manifieste. Brilla en formas que son autoluminosas, así como en aquellas que carecen de luminosidad. Al manifestarse como autoluminoso se manifiesta ya sea completamente autoluminoso o parcialmente así. Al manifestarse parcialmente autoluminoso, se manifiesta ya sea distinto del resto (*jīva*) o idéntico a ellos (*mantramaheśa*). También se manifiesta distinto para algunos (*vidyēśvara*) o idéntico con algunos (*vijñākala*) o incluyendo dentro de sí mismo a todas las formas mencionadas aquí.<sup>130</sup>

Existen, desde luego, otros elementos importantes a señalar dentro del sistema filosófico de Abhinavagupta que no abarcaré aquí por no estar dentro de los alcances de esta investigación.

## 2.6 Observaciones finales

Para concluir este segundo capítulo, recogeré algunos puntos esenciales que denotan los matices que fue tomando el concepto de conciencia, comenzando con las filosofías expuestas en el capítulo anterior, para después compararlo con la tradición tántrica de Cachemira hasta el surgimiento del sistema pratyabhijñā; por último señalaré algunas de las diferencias que podemos encontrar en los planteamientos sobre la Conciencia en Somānanda, Utpaladeva y Abhinavagupta.

Primeramente hagamos un muy breve recuento de lo concluido en el capítulo primero. Vimos cómo se fue desarrollando la noción de aquello que define la esencia del hombre en las Upaniṣads, en las que se dan diferentes tentativas por definirla con el término *ātman*, que tendrá diferentes significados: como el hálito vital, el sujeto de las percepciones, la mente, la conciencia detrás de la mente, etc.

---

<sup>130</sup> *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.1.2.

Este sí mismo del hombre terminará por identificarse con la noción de *brahman*, entendido en principio como alguno de los dioses del panteón indio hasta tomar un matiz impersonal y abstracto que hará referencia a la realidad que no cambia, realidad entendida como Conciencia.

En el *sāṅkhya* se afirmará una dualidad entre esta Conciencia (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*), ambas constituyentes de la realidad. El sujeto, aunque estará definido por ambos principios, tendrá a la Conciencia como su naturaleza esencial y se hablará de infinitas conciencias. El budismo, por su lado, tendrá diversas posturas dependiendo de cada escuela, pero en términos generales partirá de la negación de un ser permanente: no existe un yo detrás de las percepciones, lo que tenemos es un flujo de instantes de conciencia, cada instante produce el subsecuente instante de conciencia, por tanto no hay un *ātman*. El mundo fenoménico se definirá con diferentes matices, algunas escuelas plantearán la existencia del mundo objetivo como una realidad impermanente. Para otras, como el *mādhyaṃika*, esta realidad será definida como Conciencia y la dicotomía entre sujeto y objeto es sólo una apariencia que se disuelve en el estado de *nirvāṇa*.

Para el *vedānta advaita* sí existe una realidad permanente (*brahman*), que es de la misma naturaleza del sí mismo del sujeto (*ātman*), y esta realidad se define como Conciencia pura. Con Śāṅkara, sólo la Conciencia se planteará como real y el mundo objetivo tendrá la categoría de una ilusión.

Con el advenimiento del tantrismo se fue gestando un cambio en la manera de percibir a la divinidad, a la realidad y al sujeto, lo que da como resultado una vía alternativa a las posturas ortodoxas del brahmanismo, con postulados que se erigieron como una transgresión a esta tradición brahmánica. Vimos que el tantrismo encontró en las tradiciones *śaivas* ascéticas un caldo de cultivo idóneo para introducir todo su ritualismo y visión en las prácticas y creencias de estas corrientes. A través de un desarrollo paulatino, el ritualismo de estas corrientes se irá interiorizando al igual que su concepción de lo divino que se definirá en términos más dinámicos, no se hablará de una escisión entre el mundo y *Śiva* o las diosas del panteón tántrico, más bien a la divinidad se le concebirá tomando parte activa en el mundo. A partir de estas vertientes aparecerán varias tradiciones como el *śaivasiddhānta*, de cuyo seno advenirá el kaulismo, y dentro de esta tradición aparecerán las escuelas *krama* y *trika*, que tomarán de los tantras antiguos la base

de sus enseñanzas. Si en el śaivasiddhānta todavía se conservaba una diferencia entre el sujeto y la divinidad, en las tradiciones krama y trika poco a poco se desvanecerá esta diferencia y a través del ritual se buscará lograr un estado de experiencia en el que la identidad del sujeto se homologará al de la divinidad, cuya naturaleza se irá definiendo como conciencia pura, cuyas cualidades o aspectos (representados por diosas) darán cuenta de la creación del mundo y de su estructura.

En una segunda etapa de desarrollo del tantrismo śaiva en Cachemira en el siglo IX d. C., se producirán de la tradición trika otro tipo de textos con un lenguaje filosófico más desarrollado, los trabajos del *Śivasūtra* y la *Spandakārikā*, en los que encontramos una serie de planteamientos que delinearán algunos de los conceptos clave de los que se servirá Somānanda para inaugurar una nueva tradición, la del pratyabhijñā. En ambos textos, a la realidad de la existencia se le definirá como Conciencia pura, libre, causa material, eficiente y final del mundo. En el caso de la escuela spanda, con este término se hará referencia al aspecto dinámico de la Conciencia, la Conciencia vibra para expandirse y crear el universo, y vibra para contraerse y quedar en un estado de pura Conciencia. En ambas escrituras, el sujeto tendrá a esta misma Conciencia como su naturaleza última y se afirmará que es debido a un tipo especial de ignorancia de su verdadera identidad, ignorancia producida por la misma acción de la Conciencia, que el individuo tendrá como su experiencia natural la dualidad del mundo: no sólo percibirá a las cosas como distintas entre sí y consigo mismo, también se experimentará como una conciencia limitada y ajena a las demás conciencias. Será a través del conocimiento de la naturaleza real del sujeto, que implicará una experiencia interior profunda, que esta experiencia de dualidad cambiará a una de unidad, en la que las cosas y el sujeto mismo serán vistos como la misma Conciencia que siempre han sido.

Estos conceptos los recogerá Somānanda, quien también afirmará que la Conciencia es la esencia de toda la realidad, tiene la naturaleza de la dicha, es libre y su poder es ilimitado, poder que se manifiesta como voluntad, cognición y acción. Somānanda dará gran énfasis al aspecto de la voluntad en la Conciencia, para él todo ocurre con base en esta voluntad; todas las cosas, incluyendo las inanimadas, tienen voluntad y plena conciencia. Éste será uno de los puntos que definen y diferencian su propuesta de la de Utpaladeva y Abhinavagupta. En Utpaladeva la

voluntad es identificada sobre todo en el acto de creación del universo por parte de *Śiva*, lo que deja ver que las entidades individuales actúan con base en la voluntad de la divinidad y no propiamente por una voluntad en ellas. También esta voluntad se identifica con el poder de ilusión de la Conciencia que hace aparecer las cosas externas a *Śiva*: “Así también en el curso de la realidad ordinaria, el Señor, al entrar al cuerpo, etc., reproduce en una manifestación externa la multiplicidad de objetos que brillan dentro de él por su voluntad”.<sup>131</sup>

En su comentario a esta *kārikā*, Utpaladeva dice: “En el momento de la creación original, en el curso de la realidad cotidiana, *Maheśvara*, en virtud del poder de *māyā*, al entrar al cuerpo, etc. concebido como un ser, crea al conocedor [limitado] y gracias al poder del hacedor (*kartrśaktyā*) provee gradualmente de los varios objetos que brillan dentro de él en una manifestación externa”.

Otra aspecto que diferencia a Somānanda de Utpaladeva, que menciona Nemeć y con el cual coincide, es el planteamiento sobre la relación entre *Śiva* (la Conciencia) y el universo: en Somānanda hay una insistencia en la identidad absoluta entre *Śiva* y el universo que crea, que nos habla de un monismo panteísta; Utpaladeva, por su parte, si bien plantea que el universo es la creación de *Śiva*, hace cierta distinción entre el ser trascendental y el universo activo creado, que podría catalogarse como un panenteísmo, con lo que se tienen dos formas de articular la filosofía del *pratyabhijñā*.<sup>132</sup> De ello da cuenta la terminología que usa Utpaladeva a lo largo del *Īśvarapratyabhijñā-kārikā* que en el *Śivadr̥ṣṭi* está prácticamente ausente: al usar los conceptos de “luz de la conciencia” (*prakāśa*) y su reflejo (*vimarśa*), observamos en algún grado que tienen una connotación de opuestos, ya que el primero hace referencia a lo interno y el segundo, a lo externo (el mundo).

También hemos de hacer notar que mientras Utpaladeva incorpora en su planteamiento el poder de la palabra como un rasgo de la Conciencia, y que estará presente en cada acto cognitivo, Somānanda lo minimiza, como lo podemos ver en

---

<sup>131</sup> *Īśvarapratyabhijñā-kārikā* 1.6.7.

<sup>132</sup> J. Nemeć, *The Ubiquitous Shiva*, pp. 32-34. (El panenteísmo plantea que Dios y el mundo están interrelacionados, el mundo está en Dios y Dios en el mundo, sin haber una identificación absoluta. Cfr. Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/panentheism/>).

el siguiente pasaje: “Para comenzar, el habla es un órgano de acción. Los honorables no pueden decir que tiene la naturaleza del ser o de *Brahman*”.<sup>133</sup>

Por su parte, Abhinavagupta en la *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* y en otros trabajos también plantea a la Conciencia como la realidad última, que es infinita, libre, llena de dicha, la cual proyecta en el campo de sí misma la vastedad del mundo fenoménico que es una actualización del poder de la luz de la Conciencia y cada sujeto es una expresión contraída del reflejo de la Conciencia (*vimarśa*). La creación también es para Abhinavagupta el resultado del impulso de la voluntad de la Conciencia, que es una autoexpresión del conocimiento supremo en acción.

Uno de los aportes que hace Abhinavagupta a la tradición tántrica de Cachemira es el haber logrado una gran síntesis teológica a partir de los diferentes sistemas religiosos y de culto mencionados arriba y de las escuelas que se originaron de ellos, en una visión no-dual en la que se estructuran todos los sistemas anteriores, incluyendo aquellos no pertenecientes a la tradición *śaiva*, cada uno ocupando un lugar en la jerarquía en la que la escuela trika representa el sendero que ofrece el acceso más elevado a la realización de la realidad última en toda su completud, con el respaldo de una base escritural, filosófica y experiencial.

Con respecto a Somānanda y Utpaladeva, y al sistema pratyabhijñā en general, Abhinavagupta por un lado construyó la base en su argumentación para hacer del sistema pratyabhijñā la filosofía más completa de todas al introducir en ella conceptos de las demás tradiciones y darles una unidad coherente, y creó con las teorías y categorías del pratyabhijñā una hermenéutica. Así, por ejemplo, Abhinavagupta hace uso de la terminología erótica tántrica para explicar su cosmología: la luz de la Conciencia que es *Śiva*, en su aspecto dinámico (*vimarśa-Śakti*), al crear el mundo hace referencia a la idea de estar en contacto consigo misma, conocerse o salirse de ella misma para regresar a ella, esto es, *Śiva* que existe en estado de unión perpetua con *Śakti*, para conocerse o reconocerse, estar junto a *Śakti*, se separan y buscan de nueva cuenta esta unión primordial para crear, emitir el universo en el estado de dicha.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 2.12cd-13ab.

<sup>134</sup> K. Skora, “Abhinavagupta’s Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh”, pp. 67-68.

También Abhinavagupta aportó al repertorio de códigos interpretativos del shivaísmo tántrico monista el concepto de la reflexión; a través de él explica elementos míticos, rituales, al hablar del ego, del cosmos, de la palabra suprema y del esquema del reconocimiento. Un ejemplo de su uso lo tenemos cuando plantea que todo comportamiento en el mundo descansa en el Señor (*Śiva*), quien es coloreado por las diversas manifestaciones que son como reflejos que no existen fuera de él. O cuando habla de la teoría del ego, Abhinavagupta distingue entre la comprensión pura (*śuddha*) de la ilusoria (*māyīya*) y se refiere a la primera como perteneciente a “una naturaleza pura incrustada de reflexiones del universo”.<sup>135</sup>

En su comentario a la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, enriqueció con argumentos creativos y eruditos el planteamiento de Utpaladeva, quien buscaba demostrar que el sistema del “reconocimiento” era la filosofía que mejor respondía a los problemas que en ese momento estaban en la mesa de debate. De esta manera, siguiendo la línea de Utpaladeva, Abhinavagupta, al referirse al poder de *Śiva* (*śakti*) que crea y controla el mundo, lo define como un acto de autorreconocimiento identificado con el principio metafísico del habla suprema (*parāvāk*). Sobre este principio, Abhinavagupta desarrolla una sintaxis de la omnipotencia, como lo refiere David Lawrence, en donde las tres personas de la gramática corresponden al proceso de emanación cosmológica del sistema trika. Así, el pronombre “yo” corresponde a *Śiva*, la Conciencia, quien habla (crea) el universo por medio de su decisión lingüística-cognitiva; el pronombre “tú” corresponde al poder de la Conciencia, *śakti*; y la tercera persona, “él, ella, ello”, se refiere al sujeto finito equiparado a los objetos.<sup>136</sup>

Este “Yo” supremo, que es conciencia reflexiva (*pratyavamarśa*), identificada con el habla suprema y con el corazón de la Conciencia por Utpaladeva, adquiere un nuevo matiz con Abhinavagupta al agregar que es también el poder y la vitalidad del *mantra*: “Esta conciencia reflexiva de esta naturaleza (del *mantra*), increada e inmaculada, (los maestros) la llaman “Yo” (*aham*). Es esto en verdad la

---

<sup>135</sup> Ver D. Lawrence, “Remarks on Abhinavagupta’s use of the analogy of reflection”, p. 593.

<sup>136</sup> D. Lawrence. “Abhinavagupta’s Philosophical Hermeneutics of Grammatical Persons”, p. 18. Sobre el argumento de Abhinavagupta sobre este punto, véase *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.5.13.

luminosidad de la luz (de la Conciencia). Es la vitalidad (*vīrya*) y el corazón de todos los *mantras* sin el cual serían insensibles, como seres vivos sin un corazón".<sup>137</sup>

Hasta aquí presento el marco en el cual aparecerá la figura de Kṣemarāja y su obra *El corazón del reconocimiento (Pratyabhijñāhṛdayam)*. En el siguiente capítulo comenzaré ofreciendo algunos datos históricos sobre la figura y obra de este filósofo, después hablaré sobre la importancia de este texto que nos ocupa delineando su esquema general; a continuación abordaré a profundidad lo que plantea el texto sobre la Conciencia y finalmente concluiré señalando cuál fue la aportación de Kṣemarāja al sistema pratyabhijñā y al tema de la Conciencia.

---

<sup>137</sup> *Tantrāloka* 4.192-193., en M. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, p.45.

## CAPÍTULO III. LA CONCIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE KṢEMARĀJA: EL CORAZÓN DEL RECONOCIMIENTO (*PRATYABHIJÑĀHRDAYAM*)

### 3.1 Kṣemarāja

Conocemos poco sobre la vida y la obra de Kṣemarāja; de hecho, varios de sus textos aún están pendientes de ser editados y traducidos. Ésta es una de las razones que hace relevante el estudio de este autor y su filosofía. Sabemos que Kṣemarāja fue discípulo de Abhinavagupta debido a que en el texto *Tantrāloka* Abhinavagupta menciona a un discípulo llamado “Kṣema”, quien muy probablemente fue Kṣemarāja.<sup>138</sup> Otra información que nos confirma este vínculo entre ambos personajes es que en el colofón de todos sus trabajos, Kṣemarāja se presenta a sí mismo como discípulo de Abhinavagupta.<sup>139</sup> Por lo anterior, la fecha en que vivió Kṣemarāja se ubica entre los siglos X-XI d. C. y su actividad literaria se sitúa en la primera mitad del siglo XI.

Dyczkowski se refiere a Kṣemarāja como el más prolífico e ilustre de los estudiantes de Abhinavagupta, aunque menciona que es muy probable que haya estudiado con otros maestros.<sup>140</sup> Pandey por su parte comenta: “Los estudiantes de la filosofía śaiva tienen una deuda especial de gratitud con Kṣemarāja, por su presentación sistemática de los puntos de vista de Abhinava en la rama Spanda”.<sup>141</sup> Respecto a estos comentarios, considero importante resaltar que detrás del halago a la figura de Kṣemarāja como el discípulo “perfecto” de Abhinavagupta, parece haber sin embargo un señalamiento hacia él de no haber aportado nada significativo a la filosofía del pratyabhijñā y de tener como único mérito el haber comentado lo dicho por su maestro. Me parece que ésta es una postura inexacta, resultado de la falta de un estudio más profundo sobre el pensamiento de Kṣemarāja. Es por eso que con el presente trabajo contribuyo a esta tarea pendiente.

Kṣemarāja, al igual que su maestro, escribió sobre tantra, filosofía śaiva y al parecer, poética. Se le atribuyen varias obras. Menciono a continuación las más importantes: en relación con las escrituras tántricas, destacan sus comentarios al

---

<sup>138</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p.11.

<sup>139</sup> K. C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, p.255.

<sup>140</sup> M. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, p.30.

<sup>141</sup> K. C. Pandey, *op. cit.*, p. 255.

*Svacchanda*, *Netra* y *Vijñānabhairava*; el *Parāprāveśikā* que habla sobre la tradición trika; y hay también un comentario al *kramasūtra*. Encontramos dos textos que versan sobre la tradición spanda: el *Spandasam̐doha* (*La totalidad de la vibración*) y el *Spandanirṇaya* (*La demostración de la vibración*), los cuales son el resultado del gran interés de Kṣemarāja por la escuela spanda. Ambos son comentarios a la *Spandakārikā*, *Las estrofas sobre la vibración*, considerada la escritura raíz de esta escuela. El *Spandasam̐doha* al parecer fue el primer trabajo de Kṣemarāja; en él expone los conceptos esenciales del sistema de manera sistemática, algo que ningún otro texto de esta escuela hizo, en opinión de Garzilli.<sup>142</sup> Y el *Spandanirṇaya* es un comentario extenso sobre todos los versos del mismo libro.<sup>143</sup>

Tenemos además un comentario al *Śivasūtra* (*Los aforismos de Śiva*), que es el comentario más largo escrito a este texto, la *Śivasūtravimarśinī* (existen otros tres comentarios al texto). También encontramos algunos himnos, por ejemplo el *Bhairāvanukaraṇa Stotra* y el *Sāmbapañcāśikā*. La *Utpalastotrāvalīṭikā* (comentario al *Stotrāvalī* de Utpaladeva) y el *Stavacintāmaṇi* de Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Además se le atribuye una obra sobre la poética que no se ha conservado, *Dhvanyālokalocanodyota*. Finalmente, en cuanto a su aportación al pratyabhijñā, tenemos el *Pratyabhijñāhrdayam* y un comentario al mismo texto.<sup>144</sup>

Podemos afirmar que la obra de Kṣemarāja es muy importante para la escuela del reconocimiento, ya que con él, esta filosofía alcanzó su madurez y se extendió a diferentes partes fuera de Cachemira. Kṣemarāja buscaba erradicar la interpretación dualista de los tantras (*śaivasiddhānta*), que era la visión que predominaba en ese momento en Cachemira.<sup>145</sup> Al respecto, Sanderson comenta que esta tarea tuvo gran éxito, ya que a partir del siglo XI d. C. no podemos hallar rastros de la literatura doctrinal o litúrgica del śaivasiddhānta en Cachemira.

Torella, por su parte, afirma que con Kṣemarāja el sistema pratyabhijñā alcanza su apoteosis: pasa de ser una escuela aceptada y valorada en la gran síntesis trika de Abhinavagupta, a ser el punto de referencia para muchas escuelas,

---

<sup>142</sup> Cfr. E. Garzilli, “Lo Spandasam̐doha di Kṣemarāja”, p. 6.

<sup>143</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, pp. 21-22.

<sup>144</sup> E. Garzilli, *op. cit.*, p. 9. La autora no menciona tres obras que Pandey incluye en *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, a saber: *Utpalastotrāvalīṭikā*, *Parāprāveśikā* y el comentario (*Ṭīkā*) sobre el *Sāmbapañcāśikā*.

<sup>145</sup> Encontramos esta afirmación de Kṣemarāja en sus comentarios al *Stavacintāmaṇi* y la *Stotrāvalī* según menciona A. Sanderson. Véase “Śaivism and the Tantric traditions”, p. 700.

incluso de aquellas que no pertenecían al mundo tántrico. Hizo del pratyabhijñā el marco en el que las enseñanzas de otras escuelas se entrelazarán, con especial énfasis en el sistema krama, que lo enriquecerá de manera importante.<sup>146</sup> Por ejemplo, en el *Pratyabhijñāhrdayam*, Kṣemarāja utiliza los conceptos krama *pañcavāha* y *cakra*, que hacen referencia a las cinco funciones de la energía espiritual y a los cinco poderes de Śiva con los que crea el mundo. O cuando habla del *kramamudrā* como el medio por el cual el practicante permanece concentrado en su conciencia, que a nivel individual repite los actos cósmicos de la Conciencia de crear, mantener y reabsorber el mundo.<sup>147</sup>

Es por ello que cabe decir que su contribución a la filosofía del shivaísmo de Cachemira fue relevante. Esto se debió a que Kṣemarāja pudo ver en perspectiva las diferentes tradiciones que se habían desarrollado hasta ese entonces y de las cuales surgió, en parte, la escuela pratyabhijñā, sobre las que pudo hacer un trabajo de reflexión y a partir de ello dar su propia visión y aportación a esta escuela; esto lo vemos reflejado en su obra *El corazón del reconocimiento*, de la cual nos ocuparemos ahora.

### 3.2 Importancia del *Pratyabhijñāhrdayam*

El *Pratyabhijñāhrdayam* es un compendio de 20 *sūtras* cuyo propósito es presentar las tesis más importantes de la obra de Utpaladeva, la *Īśvarapratyabhijñākārikā*; cada *sūtra* viene acompañado de los comentarios de Kṣemarāja. El hilo conductor a lo largo de todo el texto será el concepto de Conciencia, presente explícita o implícitamente en cada aforismo.

En el *Pratyabhijñāhrdayam* convergen los conceptos desarrollados en los trabajos de los predecesores de Kṣemarāja, quien realiza una gran obra de síntesis al exponer los fundamentos de esta escuela. Esta capacidad de compendiar, por parte de Kṣemarāja, representa uno de los logros de esta obra, pero además, según trataré de demostrar, el texto nos ofrece una interpretación del sistema pratyabhijñā enriquecida por la lectura que hace el autor de esta filosofía, a la que integra otros

---

<sup>146</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, p. 40.

<sup>147</sup> E. Garzilli, *op. cit.*, p. 7.

conceptos de los demás sistemas filosóficos o bien los reinterpreta dentro del marco del pratyabhijñā.

Sin lugar a dudas, el *Pratyabhijñāhṛdayam* representa una de las obras más difundidas de Kṣemarāja junto con sus comentarios al *Śivasūtra* y a la *Spandakārikā* y ocupa un lugar importante en la literatura del shivaísmo de Cachemira en general. Es el texto en el que el autor se ocupa exclusivamente de exponer la doctrina de la escuela del reconocimiento de manera profusa y sistemática. En otros de sus textos podemos encontrar referencias al sistema pratyabhijñā, como en sus dos comentarios a la *Spandakārikā* y en su comentario al *Śivasūtra*, pero de manera más bien implícita.

Con esta obra, Kṣemarāja compone una especie de “catecismo”, como lo señala Torella, para aquellos que, según él, les es difícil atender las sutilezas dialécticas de la *Īśvarapratyabhijñākārikā*.<sup>148</sup> Por su parte, Jaideva Singh hace la comparación de que el *Pratyabhijñāhṛdayam* ocupa el mismo lugar en el sistema trika que el *Vedāntasāra* en el vedānta: de una forma sucinta ofrece los principales principios del sistema pratyabhijñā.<sup>149</sup> Esto último puede ser constatado en cuanto a su popularidad y difusión, aunque no en su estilo.

En cuanto a la gran influencia que tuvo este texto, podemos citar como evidencia su presencia en el sur de la India, donde el sistema teológico del pratyabhijñā (en particular el *Pratyabhijñāhṛdayam*) influyó de manera importante en las escuelas *śaiva-śākta*, por ejemplo en el culto *Tripurasundarī*, y que permeó entre los brahmines *śaiva* y los renunciantes llamados *Śaṅkarācāryas*, considerados la autoridad última en la comunidad.<sup>150</sup>

Por lo mencionado anteriormente, podemos constatar que el *Pratyabhijñāhṛdayam* representa una obra de gran relevancia tanto por su contenido como por su influencia, que nos permite comprender las ideas más acabadas de la escuela del pratyabhijñā y del shivaísmo de Cachemira.

---

<sup>148</sup> R. Torella, *op. cit.*, p. 40.

<sup>149</sup> J. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam. The secret of Self-Recognition*, p. 3.

<sup>150</sup> Cfr. A. Sanderson, “Śaivism and the Tantric traditions”, pp. 700-704.

### 3.3 Esquema general del texto

*El corazón del reconocimiento*, como lo mencioné, está compuesto de 20 *sūtras*, cada uno acompañado de un comentario explicativo que amplía el significado de cada aforismo y en el que podemos hallar referencias del autor a otras obras que dan sustento a su interpretación.

Al inicio de su obra, Kṣemarāja nos explica la razón por la cual se ha dado a la tarea de escribir este texto breve y el formato en el que lo hace, obra que beneficiará a aquellas personas que tienen el anhelo de Dios y que por falta de entrenamiento en la instrucción filosófica no pueden estudiar la *Īśvarapratyabhijñākārikā* de Utpaladeva:

Aquí, el corazón esencial de las enseñanzas del *Reconocimiento de Dios* serán cuidadosamente desarrolladas para el beneficio de aquellos excepcionales devotos, cuyas mentes son como la de un niño [abierta y receptiva, sensible, fresca e intuitiva], quienes probablemente no hayan trabajado la ciencia del estudio filosófico riguroso, y cuyo anhelo por sumergirse [*samāveśa*] en la Divinidad más alta continúa creciendo por la influencia del descenso de la gracia.<sup>151</sup>

Kṣemarāja afirma entonces que no tiene pretensiones de desarrollar un trabajo “erudito”, sino más bien presentar una obra que pueda ser accesible a muchas personas siempre y cuando tengan la disposición para recibir estas enseñanzas con apertura y posean un anhelo de Dios. A pesar de que el texto se presenta como una síntesis de la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, Kṣemarāja, como veremos, logra dar su propia presentación del sistema pratyabhijñā al tomar conceptos de otras escuelas, como son los sistema krama y spanda.

El título del texto (*Pratyabhijñāhṛdayam*, *El corazón del reconocimiento*) está compuesto por la palabra *pratyabhijñā* (que como se ha mencionado significa “reconocimiento” y *hṛdaya*, que se define como “corazón”, la cual tiene en esta filosofía muchos significados, incluidos un sentido exotérico y otros esotéricos).

---

<sup>151</sup> C. Wallis, *The Heart of the Doctrine of Recognition by Lord Kṣemarāja*, p. 1. En todos los casos sigo la traducción de C. Wallis. Para beneficio del lector, se ofrece el texto sánscrito con la traducción de C. Wallis de los 20 *sūtras* al final del trabajo. Con fines comparativos se añade en un segundo apéndice la versión de S. Shāntānanda.

Como ha señalado P. Muller-Ortega, el corazón es una imagen universal que podemos hallar en diferentes culturas desde la antigüedad. En el contexto de la India, referencias a este símbolo panindio podemos hallarlas desde los Vedas, en los cuales se habla del corazón como el órgano que permite ver aquello que el ojo no puede percibir, como el lugar en donde se puede acceder a lo trascendente, la morada de la inmortalidad, etc. En el corpus de las Upaniṣads, vemos que este concepto va evolucionando y toma otros significados: espacio sin límites, sonido místico, dicha, conciencia, entre otros. Un ejemplo de ello lo tenemos en el siguiente pasaje de la *Chāndogya Upaniṣad*: “Ahora, este ser (*ātman*) se localiza en el corazón. Y esta es su etimología: ‘en el corazón (*hṛdi*) es esto (*ayam*)’, y por ello se llama ‘corazón’ (*hṛdayam*). Quienquiera que conozca esto va al mundo celestial cada día”.<sup>152</sup>

También encontramos referencias al corazón en el *sāṅkhya*, en cuyo contexto toma el significado de la morada de *buddhi*, el intelecto.<sup>153</sup> Ya para la época en que aparecen los textos del *Yogasūtra* y la *Bhagavad Gītā*, notamos que este símbolo se encuentra bien establecido como parte del lenguaje filosófico. Śaṅkara hace referencias a él asumiendo que los lectores están familiarizados con este concepto. En la literatura śaiva anterior al shivaísmo de Cachemira podemos visualizar tres niveles de significado de corazón: como el órgano físico, como *cakra* (centro de energía psíquica) y como referencia a la realidad última.<sup>154</sup>

En el caso del shivaísmo no dual de Cachemira, podemos hallar referencias explícitas al corazón en el *Śivasūtra*: “Debido a la unión de la mente con el corazón de la conciencia, todo fenómeno observable y también el vacío, aparecen como una forma de la conciencia”.<sup>155</sup> En su comentario a este verso, Kṣemarāja explica: “*Hṛdaya* (en este contexto) significa la luz de la conciencia, ya que es el fundamento del universo entero... La mente individual al entrar atentamente en la luz universal de la conciencia fundacional ve el universo entero saturado de esa conciencia”.<sup>156</sup>

P. Muller-Ortega señala que en este comentario de Kṣemarāja, el autor vincula el Corazón con la meta última que plantea la tradición del *pratyabhijñā*, en el que la

<sup>152</sup> *Chāndogya Upaniṣad* 8.3.3.

<sup>153</sup> P. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, p. 75.

<sup>154</sup> P. Muller-Ortega, *op. cit.*, pp. 64-77.

<sup>155</sup> *Śivasūtra* 1.15.

<sup>156</sup> *Śivasūtravimarśinī* 1.15.

mente individual se funde con la Conciencia-Corazón, permitiendo tener la visión del mundo como una forma de la Conciencia, donde no hay perceptor ni objeto percibido.

Al seguir con el análisis de esta palabra, en la *Īśvarapratyabhijñākārikā* vemos que el Corazón adquiere una connotación más rica en conceptos filosóficos:

La Conciencia tiene como su naturaleza esencial el conocimiento reflexivo; es la palabra suprema que surge libremente. Es la libertad en un sentido absoluto, la soberanía del Ser supremo. Es la pulsación luminosa, el ser absoluto no modificado por el espacio y el tiempo; es aquello nombrado como el corazón del Señor supremo, en tanto que es su esencia.<sup>157</sup>

Para Abhinavagupta, el Corazón es

el mismo ser de *Śiva*, de *Bhairava* y de *Devī*, la diosa que es inseparable de *Śiva*. Ciertamente el Corazón es el lugar de unión (*yāmala*), de su abrazo (*saṅghaṭṭa*). Esta morada es conciencia pura (*caitanya*), así como dicha ilimitada (*ānanda*). Como conciencia, el Corazón es la luz (*prakāśa*) infinita e ilimitada así como la libertad (*svātantrya*) y espontaneidad (*vimarśa*) de esa luz que aparece en una multitud y variedad de formas.<sup>158</sup>

Es de este modo que Kṣemarāja recogerá estos antecedentes y utilizará la palabra “corazón” con diversos significados: núcleo, esencia (dinámica y pulsante), fundamento del mundo objetivo, la meta de la filosofía del pratyabhijñā, conciencia reflexiva, palabra suprema, libertad absoluta, dicha ilimitada, la luz de la Conciencia, etc.

De igual importancia es el otro término del que está compuesto el título: “reconocimiento”, que no sólo hace referencia a la escuela y doctrina que expondrá Kṣemarāja, también con esta palabra nos habla de la vía por la cual se podrá

---

<sup>157</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.5.13-14.

<sup>158</sup> P. Muller-Ortega, *op. cit.*, p. 82.

alcanzar este “Corazón”. A través del reconocimiento, el ser individual puede darse cuenta y experimentar su naturaleza como la Conciencia pura y dejar su identificación con el compuesto de mente y cuerpo. A lo largo del texto, Kṣemarāja irá argumentando cómo llegar a este reconocimiento de la naturaleza primordial del sujeto.

Ahora bien, como ya se dijo, el tema principal e hilo conductor a lo largo de la obra es la Conciencia (*citi*) y tiene como planteamiento general la afirmación de que la realidad fundamental es Conciencia y que a su vez es la causa del universo. Sobre esta Conciencia se afirmará que no hay nada más elevado que ella y es todo incluyente, con lo cual se quiere expresar que toda la realidad fenoménica en su complejidad y contradicciones encuentra su explicación en esta Conciencia. También se dirá de ella que es trascendente e inmanente, esto es, las cosas son y están hechas de Conciencia; sin embargo, ontológicamente *citi* no se agota en los objetos, su ser los trasciende, en otras palabras, las partes no definen al todo. Se planteará que por el poder de su voluntad, con lo cual se quiere subrayar su plena independencia de cualquier otra sustancia o realidad, manifiesta este mundo en ella misma como un lienzo, con lo que crea toda la diversidad de la existencia de objetos y sujetos.

Esta creación de todos los objetos del mundo, el manifestarse en infinitas formas, es un rasgo esencial de la naturaleza de la Conciencia, del poder (*śakti*) que subyace en ella. Sobre cómo este poder de *citi* crea toda la realidad fenoménica, el texto dirá, retomando el planteamiento del *pratyabhijñā*, que son cinco aspectos con los que este poder irá esculpiendo y dando forma al mundo. Así, un primer aspecto de este poder es la volición plena de crear todo lo que desee sin ninguna restricción; por eso se nombra a este aspecto como voluntad, *icchā*. Este poder también conoce todo lo que hace, aludiendo al aspecto cognoscitivo (*jñāna*) que es inherente a él. Un tercer aspecto es su capacidad de asumir todas y cada una de las formas existentes, de hacer esto o aquello, con lo que se enfatiza el dinamismo de la Conciencia que siempre está vibrando y creando, aspecto que recibe el nombre de *kriyā*. Estos poderes son totalmente independientes de cualquier soporte que no sea la misma Conciencia, no se requiere de alguna otra sustancia ontológica para explicar la naturaleza creativa de *citi*; por ello se plantea que es plenamente libre y que esta libertad tiene una naturaleza de dicha (*ānanda*) que no depende de algo

externo a ella misma, no es producto del logro de algo o de la satisfacción de una necesidad. Finalmente, este poder toma la forma de auto-revelación (*cit*), ya que cómo podremos ver más adelante, la Conciencia, al manifestarse por propia voluntad en los diferentes sujetos o perceptores de la existencia, "olvidará" en diferentes grados lo que ella es en esencia, pero será ella misma la que tendrá el reconocimiento de su naturaleza.<sup>159</sup>

Esta manifestación del mundo, por otro lado, se da a través de un proceso en el que la Conciencia absoluta va tomando forma hasta concretarse en los objetos más burdos de la existencia, un proceso que se desarrolla en 36 *tattvas* o principios de la creación.<sup>160</sup> Estos *tattvas* se pueden entender como un esquema ontológico de los diversos estados de ser de la Conciencia por los que va pasando en el proceso de manifestación (véase el apéndice 3).<sup>161</sup>

En este proceso de manifestación, la Conciencia (*citi*) se cubrirá de tres impurezas llamadas *malas*, con lo que da origen a los seres individuales que son en su esencia esta misma *citi* contraída (ahora llamada *citta*), y entonces se convierten los sujetos en un *sāmsārin*, seres inmersos en la corriente de renacimientos sucesivos. Será a través de un proceso meditativo en la verdadera identidad del sujeto que el devoto podrá experimentar el reconocimiento de ser *citi*, la Conciencia suprema, hasta lograr establecerse en esta conciencia y alcanzar la liberación en vida.<sup>162</sup> Este estado es descrito en la tradición como uno en el que todo sentido de dualidad es trascendido, todo el universo aparece como *Śiva* mismo y es en este estado en el que se experimenta la más grande dicha que nunca decae. Pero para lograrlo se plantea que es necesario purificar la mente de las impurezas y estar preparados para recibir la gracia de *Śiva*, proceso en el que probablemente está implícito el planteamiento de los cuatro senderos llamados *upāyas* como los medios para hacerlo.<sup>163</sup>

Hasta aquí he hablado sobre el planteamiento y las líneas generales del texto, ahora me daré a la tarea de revisar a detalle la interpretación que tiene Kṣemarāja

---

<sup>159</sup> J. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam. The secret of Self-Recognition*, p.7.

<sup>160</sup> La palabra *tattva* está compuesta del pronombre *tat*, "ello, eso" y *tva*, sufijo abstracto de "estado, esencia de". Por lo que la traducción literal es "esencialidad".

<sup>161</sup> La filosofía *sāṃkhya* es el primer sistema que habla de estos principios de la creación, del cual se basarán las escuelas posteriores para plantear su propio esquema. Para el *sāṃkhya* sólo existen 24 principios.

<sup>162</sup> Kaw. R.K. *The doctrine of Recognition*, pp. 265-266.

<sup>163</sup> J. Singh, *op. cit.*, pp. 28-30.

de la conciencia y su aportación sobre esta noción al sistema *pratyabhijñā*, además de señalar las semejanzas y las diferencias que tiene con sus antecesores dentro de esta tradición, en la filosofía india y para la filosofía en general. Para ello, iniciaré analizando la concepción que tiene Kṣemarāja de la Conciencia y la relación de ella con la voluntad; después hablaré de cómo la Conciencia toma forma en la creación del cosmos; como tercer tema revisaré lo que plantea la obra sobre la subjetividad o en otros términos, la relación entre *citi* y la conciencia individual, y como último tópico presentaré un análisis sobre lo que representa la liberación de la conciencia individual, que es la meta última en este sistema de pensamiento. Cabe aclarar que no seguiré una secuencia de acuerdo al orden de los *sūtras*, será más bien temática.

### 3.4 Conciencia-voluntad

Kṣemarāja nos va ir delineando su concepción sobre el principio último de la realidad a lo largo de los 20 *sūtras*. Así tenemos que este principio último se define primariamente como Conciencia y debe entenderse como un concepto metafísico que tiene también una connotación teológica. Kṣemarāja designa a esta realidad última con el término *citi*, aunque también se refiere a ella como *sainvit* (conciencia), *anuttara* (lo más grande) y en su forma teológica, como *Śiva*.

*Citi* es una forma sustantivada de la raíz verbal *cit*, que tiene la connotación de “observar, percibir, pensar, entender y conocer”. Ya en su comentario al primer *sūtra* del *Pratyabhijñāhṛdayam*, Kṣemarāja señala dos aspectos de *citi* que son esenciales para comprender la naturaleza de la Conciencia: los conceptos de *prakāśa* y *vimarśa*. *Prakāśa* significa literalmente “luz, esplendor, claridad, manifestación, aparición”; deriva de la raíz verbal *kāś*, “aparecer, manifestarse, brillar, resplandecer”, más el prefijo *pra*, “ir adelante”. *Prakāśa* es entonces aquello que brilla, ilumina y revela. Hace referencia a la capacidad de la Conciencia para iluminar y revelar, hacer que las cosas aparezcan y se manifiesten. *Vimarśa* deriva de la raíz verbal *mṛś*, que connota “tocar, reflexionar, examinar”, más el prefijo *vi*, que indica “lejos de, separado de, en oposición con”. *Vimarśa* significa entonces “toma de conciencia, reflexión, consideración, comprensión”; es la capacidad de la Conciencia para hacerse consciente de sí misma y de los objetos, sentirlos y conocerlos. Así, *citi* es el principio absoluto que hace aparecer un objeto en el

campo de la conciencia y de conocerlo. En su sentido absoluto, la Conciencia no denota una relación de sujeto-objeto, una dualidad de conocedor-conocido, pues es el principio permanente detrás de la experiencia cambiante en la que ni el “conocedor” ni lo “conocido” se distinguen. Hablamos de una aprehensión inmediata en la que el ser se experimenta así mismo en el objeto como luz y conciencia de sí. Sin embargo, en su sentido relativo, la Conciencia es el principio que permite relacionar y unificar todo el campo fenoménico de lo manifestado, que es el cosmos.

Es el aspecto de *vimarśa* de la Conciencia lo que posibilita que ella como luz-conciencia no sea algo estático e inerte, sino una luz dinámica y creadora, consciente de sí misma. *Vimarśa* hace de ella un principio metafísico libre e independiente, pues consiste de auto-conocimiento absoluto. ¿Qué quiere decir esto? Que la prueba de que la Conciencia es libre e independiente es el poder de auto-conocerse totalmente, pues todo objeto en el mundo es un producto de este conocimiento de sí misma, es el resultado de su autorreflexión inherente. Por ende, el mundo no es algo externo a *citi*, es una proyección que hace la Conciencia dentro de sí misma y por tanto no hay ninguna otra causa adyacente que participe en la creación de las cosas; sobre este punto hablaré más adelante cuando me refiera a la relación entre *citi* y el mundo.

Estas dos cualidades de la Conciencia, libertad e independencia, son muy importantes para entender la concepción del autor sobre este principio, que ya desde el primer *sūtra* hace referencia a ellas: “La Conciencia, libre e independiente, es la causa del cumplimiento de todo”.<sup>164</sup>

Este poder de libertad e independencia de *citi* lo reafirma Kṣemarāja en su comentario al *sūtra* cuando dice que la Conciencia es la causa de todos los niveles de la existencia, de su surgimiento, mantenimiento y disolución. Ningún otro principio como *māyā* o *prakṛti* puede ser considerado la causa de la realidad, ya que si fueran diferentes de la luz de la Conciencia serían imperceptibles, no cognoscibles y por tanto no existentes. Por otro lado, si son perceptibles y cognoscibles, significaría que tienen la misma naturaleza de la Conciencia, serían

---

<sup>164</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 1.

inseparables de ella, por lo que de ello se sigue que la luz de la Conciencia es la sola causa del mundo.<sup>165</sup>

Ahora bien, si hablamos de independencia y libertad de la Conciencia, es debido al poder volitivo de la Conciencia, que es la causa de esa libertad plena. Esta voluntad, *icchā*, es probablemente el rasgo más importante que define a *citi*, el cual, como veremos más adelante, tendrá un papel preponderante en la creación del mundo.

Esta concepción de la Conciencia como voluntad es uno de los planteamientos que definen y diferencian a la escuela del *pratyabhijñā* de otros sistemas filosóficos. Anteriormente, el concepto de voluntad se asociaba con el de deseo, asociado con lo impuro, y por tanto no podía ser una característica del principio último de la realidad. El *pratyabhijñā*, por el contrario, hace de la voluntad la causa por la cual la Conciencia deja de ser un principio ontológico monolítico y estático,<sup>166</sup> excluyente del cambio y por ende del mundo, para convertirse en un principio dinámico e inclusivo. La voluntad es lo que da movimiento a la Conciencia y le permite albergar el devenir en su seno, es la explicación de cómo el principio absoluto se relaciona con la realidad fenoménica en una unidad integral del ser.

En el *sūtra* 2, Kṣemarāja deja en claro este rol importante de la voluntad: “Ella despliega el universo por su propia voluntad y en el lienzo que es ella misma”.<sup>167</sup>

Es a través de la voluntad que *citi* decide manifestar el mundo, no por ser impelida por alguna otra entidad metafísica, no por alguna carencia que requiera satisfacción, simplemente por un acto volitivo propio de “ser” en el mundo como los distintos objetos que conforman el mundo. Esta voluntad no pertenece a ningún otro principio, es lo propio de la Conciencia. La voluntad es lo que hace de *citi* un principio absolutamente independiente y libre. De otra manera, si dijéramos que la Conciencia requiere de algo externo a ella misma para crear los objetos, sea de

---

<sup>165</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 1 (comentario).

<sup>166</sup> Esta postura metafísica la encontramos en Occidente desde Parménides, quien dice del ser: “Mas inmutable dentro de los límites de poderosas cadenas existe sin comienzo ni fin, puesto que el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos y la verdadera creencia los rechazó. Igual a sí mismo y en el mismo lugar, está por sí mismo y así quedará firme donde está; pues la poderosa Necesidad lo mantiene dentro de las cadenas de un límite que por todas partes lo aprisiona”. Poema de Parménides, 298., en G.S. Kirk et al., *Los filósofos presocráticos*, pp. 361-362.

<sup>167</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 2.

índole material o metafísico, estaríamos coartando su voluntad e independencia y no sólo eso, estaríamos negando la posición monista de Kṣemarāja y de la escuela del pratyabhijñā al admitir otro principio más para explicar la naturaleza de las cosas.

Para Kṣemarāja, la voluntad representa el primer momento dentro del proceso de creación y manifestación de la realidad, es el acto primario con el que *citi* inicia la configuración del cosmos. En otros términos, la volición es la fuente de toda actividad y movimiento dentro de la Conciencia, representa la puesta en marcha de su poder de acción, de su naturaleza dinámica que le es inherente. Cada uno de los diferentes niveles de existencia en los que la Conciencia va tomando forma son un aspecto de ella, lo cual es una manera de decir que son diferentes modos de ser de la Conciencia, con lo que se enfatiza la unidad de *citi* y el mundo, y a su vez su aspecto dinámico. Sobre ello hablaré más en el siguiente subcapítulo.

Es así que este principio unitario de la realidad en Kṣemarāja y en el pratyabhijñā puede albergar en su seno el cambio y lo temporal como formas de la unidad que expresan su dinamismo. Y es la naturaleza del ser, de la Conciencia, que por su libre voluntad se encubre de manera que esta unidad no esté presente a primera vista en el devenir, pues el encubrimiento es la manera en que *citi* estructura los diversos planos ontológicos para “dar rienda suelta” a su poder sin límites.

Este aspecto volitivo de la Conciencia está íntimamente ligado con otro rasgo de *citi*, que es la dicha (*ānanda*), concepto que debe entenderse desde una perspectiva ontológica-mística. Esta dicha es la expresión de la plenitud y libertad absolutas de *citi*. Es una dicha de carácter metafísico que es parte integral de la Conciencia, que está presente de manera permanente en ella al ser su naturaleza misma. Esta misma dicha también se entiende desde una perspectiva estética y es así que se plantea que es debido a este aspecto que la Conciencia, en un acto lúdico, toma forma en los objetos de la creación para su propio deleite y gozo, expresión de su perfección. La voluntad conlleva libertad y dicha, son conceptos que se plantean como inseparables.

En conclusión, Kṣemarāja define al ser, al principio último de la realidad como Conciencia todo-inclusiva, una supraconciencia que en su esencia tiene la

capacidad de manifestar, hacer aparecer y ser consciente de ella misma, de lo cual se infiere su poder de actuar a partir de su voluntad que es plenamente libre e independiente, por lo que esta voluntad es la causa de su dinamismo que se expresa como el mundo, cuya existencia es la reafirmación de su perfección, la cual a su vez implica la experiencia de la dicha universal en su seno. Al ser una Conciencia absoluta, Kṣemarāja quiere señalar la unidad integral del ser que integra en sí mismo el devenir, por lo tanto es un principio trascendente e inmanente<sup>168</sup> que está siempre presente, “siendo” en el mundo en cada momento y a su vez trascendiendo los entes fenoménicos, ya que su ser no se agota en ellos. En este punto, Kṣemarāja se separa de Somānanda, quien, como ya lo mencioné, cae en una suerte de panteísmo al hacer una identificación absoluta del ser con todas las cosas y todas las cosas entre sí.

¿Cómo se relaciona este principio trascendente e inmanente con el mundo? ¿Cómo explica Kṣemarāja la contradicción entre el ser y el devenir? Estas preguntas las abordaré en el siguiente subcapítulo.

### 3.5 Conciencia-cosmos

¿Qué es el cosmos para Kṣemarāja? Conciencia y sólo Conciencia, como claramente lo afirma en el segundo *sūtra* en el que además asienta la autoría de la Conciencia como la causa del mundo, no sólo la causa eficiente y formal, sino también material y final (este aspecto como causa final lo trataré en el último subcapítulo). Y es la voluntad de la Conciencia el detonador o primer impulso del cual surgirá la realidad fenoménica, por medio de los otros dos aspectos o poderes atribuidos a este fundamento último, que son el poder del conocimiento y el poder de la acción, de los que ya pude hablar en el capítulo segundo. El poder del conocimiento alude a la naturaleza cognitiva de la Conciencia que es autoconocimiento, el cual se da en el despliegue de su ser que es acción en el seno de ella misma. Este despliegue dinámico de la Conciencia es un modo de ser de ella al que Kṣemarāja alude con el término *spanda*,<sup>169</sup> vibración o pulsación, concepto con el cual el autor busca

---

<sup>168</sup> En una parte del comentario al *sūtra* 8, Kṣemarāja afirma que él adopta el punto de vista de la escuela trika y krama que definen a la Conciencia como una realidad inmanente y a su vez trascendente.

<sup>169</sup> Esta noción de *spanda* para definir el dinamismo de la Conciencia, Kṣemarāja la toma de la escuela spanda, filosofía por la que el autor tuvo especial interés.

expresar la unidad ontológica del ser y del mundo, es el ritmo inherente en el corazón de *citi* que tiene como resultado la aparición del diseño del tapiz de la realidad en un proceso que no es temporal propiamente sino ontológico y en el cual no tiene lugar el cambio en el seno de la quietud perenne del ser.

Este despliegue de la Conciencia ocurre en el lienzo que es ella misma, como lo apunta Kṣemarāja en el *sūtra* 2. Esta analogía del mundo como el lienzo es una imagen bella que utiliza el autor para expresar su idea de que el mundo es como una pintura dibujada en una tela, sólo que a diferencia de un pintor cualquiera, no estamos hablando de una tela, pinceles y pintura externos al pintor, tampoco estamos hablando de una imagen que provenga de afuera del pintor, todo ello es el mismo “pintor trascendental” que es *citi*. Veamos las diferentes implicaciones de esta tesis: en primer lugar, el autor nos dice que el mundo fenoménico no está hecho de ninguna otra sustancia que no sea Conciencia, es el producto de su voluntad que es el ejercicio de su plena soberanía y libertad para actuar, lo que descarta la intervención de cualquier otra sustancia ajena a ella; en ningún momento plantea la intervención de otro componente ontológico que participe en la creación del mundo. Además, el autor al afirmar que el mundo ocurre dentro de la misma Conciencia, puesto que ella es el lienzo mismo, está reafirmando la identidad entre el ser y el devenir, entre la causa y el efecto; el mundo está hecho sólo de *citi*. De esta manera el autor está haciendo énfasis en el mismo estatus ontológico entre ambos: mundo y Conciencia son lo mismo.

Si alguien preguntara, dice el autor en su comentario al *sūtra* 1, admitiendo que nada es diferente a la Conciencia, cuál sería entonces la relación entre la Conciencia y el mundo, si la primera es la causa y el segundo el efecto, la respuesta sería: “Es la Diosa dichosa que no es otra cosas que Conciencia, pura y libre, la que centellea como los múltiples mundos infinitos: la expresión “causa y efecto” tienen sólo esta realidad [verbal]”.<sup>170</sup> Aquí Kṣemarāja vuelve a afirmar que no hay ninguna diferenciación de grado en el estatus ontológico entre *citi* y el mundo. A pesar de que el mundo fenoménico nos aparece como cambiante y diverso, para el autor ello no debe considerarse como una razón para pensar en una degradación o disminución de su ser, es más bien sólo una manera en que el ser de la Conciencia es, la diferencia deviene sólo nominal.

---

<sup>170</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 1 (comentario).

¿Pero cómo poder sostener esta identidad si Kṣemarāja define a la Conciencia como unidad y el mundo es diversidad, según la evidencia sensible que tenemos? En su comentario al *sūtra* 2, Kṣemarāja dice que la Conciencia despliega el mundo en tres diferentes componentes: sujetos, objetos de conocimiento y medios de conocimiento, “como si estuvieran separados y fueran diferentes de ella”.<sup>171</sup> Agrega inmediatamente que en realidad no están separados y da el ejemplo del reflejo de una ciudad en un espejo. ¿Acaso podemos decir que el reflejo es distinto del espejo mismo? Si el espejo reflejara una imagen externa a él, podríamos argüir que el reflejo no es totalmente el espejo, ya que la imagen proviene de una realidad diferente a él. Pero en este caso, cuando hablamos del mundo como un reflejo de la luz de la Conciencia, ese reflejo no solamente ocurre dentro de la Conciencia misma, sino también la imagen que refleja es una manifestación de *citi* misma y no de alguna otra realidad distinta a ella. Y si bien para nuestros sentidos y pensamiento racional los sujetos y objetos se perciben separados, esto es debido a que pensamos que la imagen reflejada en el espejo es diferente del espejo porque percibimos que proviene fuera del espejo y no nos percatamos que la imagen surge del mismo espejo y está en el espejo que es la Conciencia.

Todavía Kṣemarāja quiere dejar más en claro que la Conciencia y mundo no son diferentes y agrega en el mismo comentario que este proceso de despliegue fenoménico es algo que ya existe en la Conciencia potencialmente, no es que surja por influencia de algo externo a la Conciencia o de la nada, ya existe en la Conciencia como parte de su naturaleza y lo único que ocurre es que se actualiza en la existencia sensible que, como veremos, tiene diferentes niveles ontológicos para la escuela del *pratyabhijñā*.

Desde otra perspectiva, Kṣemarāja nos dice cuál es la razón de que exista la diversidad en el mundo. Cito el *sūtra* tercero: “Es diverso ya que está dividido en sujetos y objetos adaptados recíprocamente”.<sup>172</sup>

Quizá una de las implicaciones importantes de este argumento de Kṣemarāja es que cualquier objeto se define en relación al sujeto perceptor que le conoce, por lo que el objeto en-sí kantiano no existe (la razón no es que no lo podamos conocer), ya que todo objeto surge en concordancia con el tipo de percepción que se tenga de

---

<sup>171</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 2 (comentario).

<sup>172</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 3.

él, es el resultado de una recreación por parte del sujeto. Si pensáramos en un objeto aislado que no fuera percibido por alguien, simplemente diría Kṣemarāja que eso sería plantear una sustancia diferente a la Conciencia, pero ya en el primer *sūtra* dijo que si un objeto no es percibido no puede existir, ya que es la cognición lo que permite ser a un objeto y por otro lado, si es cognoscible, es porque está hecho de conciencia, entonces el objeto se define, se hace en la percepción. Pero también en el *sūtra* Kṣemarāja está diciendo que el sujeto es definido por el objeto. ¿En qué sentido? Desde la perspectiva en que el objeto también influye en el tipo de cognición que se tiene por parte del sujeto, las características del objeto al entrar en contacto con el sujeto en un acto cognitivo forjan su percepción y por ende su manera de experimentar el mundo. Esta mutua correspondencia los moldea a ambos y permite un surgimiento paralelo que es esencial al proceso de manifestación del mundo por parte de la Conciencia. En otros términos, el mundo existe como tal debido a esta mutua interrelación entre sujeto y objeto, la relación es necesaria y es la que define la realidad que tenemos. Y otro punto muy importante implicado en este *sūtra* es que dependiendo del tipo de percepción que tenga el sujeto, será el tipo de objeto que perciba y por tanto el tipo de realidad que emerja. A “x” tipo de percepción corresponde una “x” configuración de la realidad; y ya que hay diferentes maneras de percibir el mundo, existen diferentes tipos de sujetos que corresponden a uno de los niveles de existencia (*tattvas*) de los que he hecho mención anteriormente. Sobre este punto hablaré en el siguiente subcapítulo.

Es así que Kṣemarāja nos presenta una metafísica que sostiene una suerte de gradación del ser. Para ello retoma el concepto de “*ābhāsa*” (apariencia, manifestación) de Utpaladeva para hablar de dicho proceso, con lo que quiere decir que la naturaleza de la Conciencia como principio absoluto nunca se ve afectada por esta gradación, no hay un cambio del ser de la Conciencia que implique hablar de un rompimiento de la unidad plena que involucra este concepto; más bien podemos hablar de formas del ser que conlleva el dinamismo inherente de *citi*. Del estado de unidad absoluta que implica el ser-Conciencia, hay un devenir a un estado dualista nacido de la voluntad de *citi* con la finalidad de poder hacer aparecer o iluminar los objetos del mundo, y para ello los atributos que definen a la Conciencia deben contraerse, una vez más, de forma aparente, ya que siempre Kṣemarāja guarda la trascendencia unitaria de *citi*.

Es así que en el *sūtra* noveno se explica cómo estas energías o poderes de la Conciencia se ven limitados hasta convertirse en el sujeto individual y en los objetos del mundo: “Debido a la contracción de la Conciencia y de sus poderes, queda velada por la impureza –se convierte en lo mundano”.<sup>173</sup>

¿Cuáles son estos poderes de la Conciencia que se contraen? El poder de la voluntad (*icchāśakti*), que es la libertad absoluta, al contraerse se vuelve la impureza llamada *āṇavamala* que hace que el sujeto se experimente como incompleto y limitado; el poder de conocimiento (*jñānaśakti*), omnisciencia, se contrae en un conocimiento parcial que permite percibir los objetos como distintos entre sí; el poder de la acción (*kriyāśakti*) u omnipotencia se convierte en un poder agente parcial que hace que el sujeto realice acciones meritorias o demeritorias. También estos tres poderes de la Conciencia pueden entenderse como cinco, de manera que la Conciencia se hace encubrir por las cinco envolturas llamadas *kañcukas*: la existencia eterna se contrae en el tiempo limitado; la omnipresencia se contrae en el espacio limitado; la voluntad y plenitud plenas se vuelven el deseo por algo; el conocimiento completo se convierte en conocimiento limitado; y finalmente la omnipotencia se vuelve la acción limitada.<sup>174</sup>

Y ya que es debido a la voluntad de la Conciencia el hacer surgir el proceso evolutivo representado por los diferentes principios de la creación o *tattvas*, también es por esa misma voluntad, señala Kṣemarāja, que el mundo y los objetos que lo componen llegan a su término o alcanzan su grado existencial pleno o completo al ser reabsorbidos en la Conciencia. Ambas acciones, manifestación y reabsorción, conllevan una gran dicha al interior de *citi*, ya que es debido a la plenitud de *citi* que hay un “desbordamiento” de su ser que es la manifestación, plenitud que es sinónimo de infinita satisfacción y dicha. Por otro lado, todos los objetos fenoménicos logran su finalidad cuando regresan a su fuente que es *citi* y es en esta vuelta a la fuente que los objetos se actualizan plenamente (tomando este término de Aristóteles), al alcanzar la perfección inherente que trae consigo la experiencia de dicha. Este retorno al origen en el orden cosmológico y ontológico implica un ocultamiento del mundo fenoménico que espera una nueva eclosión

---

<sup>173</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 9.

<sup>174</sup> C. G. Pomeda, *The Heart of Recognition: Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdayam*, p. 30.

resultado de la plétora del ser de *citi*, proceso que es cíclico, ya que es la naturaleza de la Conciencia el revelarse y ocultarse permanentemente.

En suma, el cosmos es una manifestación de *citi*, es *citi* misma, es la confirmación del poder y unidad de la Conciencia. Las miríadas de formas múltiples son la expresión de la integridad del ser quien precipita esta manifestación con su mecanismo divino que conlleva éxtasis en el propio corazón del ser, éxtasis que es dicha y alegría, gozo sublime, que define desde un punto de vista estético la naturaleza lúdica del ser. El ser se ilumina en belleza, que es la realidad, y es él mismo quien la disfruta, se goza. Cada objeto es una manifestación temporal y limitada (*ābhāsa*) de la luz dichosa del ser. ¿Cómo y por qué el sujeto no reconoce esta manifestación como *citi*? Y más aún, ¿por qué su percepción de sí mismo es la de un ente limitado y distinto a los demás entes y objetos? Éste será el tema que abordaré a continuación.

### 3.6 Conciencia divina y conciencia individual: subjetividad

En el *sūtra* 4, Kṣemarāja nos da su definición del sujeto individual: “Incluso el ser consciente individual, como consecuencia de la contracción de la Conciencia universal, encarna el universo entero en una forma microcósmica”.<sup>175</sup>

El sujeto se define entonces como una forma contraída de la Conciencia, no es distinto a ella, no es un reflejo de ella, tampoco es que contenga una parte de ella solamente, es la misma Conciencia en un aspecto limitado y ya que la Conciencia abarca todos los principios de la creación, de igual manera el sujeto comprende todos estos principios de manera contraída,<sup>176</sup> o para usar la imagen de Kṣemarāja, “como una semilla de un árbol baniano” que contiene al árbol. Entonces, si el sujeto es esta Conciencia, cada una de las cosas en el mundo no son algo distinto a él, hay una identidad ontológica, la misma que mantiene *citi* con los objetos. Ésta es una de las implicaciones que se deriva de este planteamiento del autor al mantener una posición de unidad radical de la realidad.

---

<sup>175</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 4.

<sup>176</sup> Kṣemarāja cita el texto *Triśīromata*: “El cuerpo está compuesto de todos estos *tattvas*; escucha ahora esto, Querido. Se dice que es la tierra en su solidez; es el agua en su liquidez”. Véase el comentario al *Pratyabhijñāhṛdayam* 4.

Para consolidar esta posición, Kṣemarāja cita el siguiente pasaje de la *Spandakārikā*: “Debido a que el alma individual encarnada está hecha de todas las cosas, [y por la percepción de identidad que tiene con la conciencia de todas las cosas que surgen en su experiencia]... ese estado que no es *Śiva* no existe en palabra, cosa o pensamiento”.<sup>177</sup>

En este pasaje, Kṣemarāja está reafirmando la identidad del sujeto con la Conciencia. La línea argumentativa es la siguiente (sigo a C. Wallis): 1. La Conciencia comprende todas las cosas, el mundo entero. 2. Ningún objeto se manifiesta sin una conciencia de ese objeto que simultáneamente se manifieste, por lo que podemos decir que tanto el objeto como la conciencia que da cuenta del objeto son aspectos de la misma cosa. 3. En el sujeto cognoscente se manifiesta la Conciencia (la cual, como se ha dicho, manifiesta los objetos que se perciben) y no siendo el sujeto y la Conciencia cosas diferentes, el sujeto manifiesta las cosas que son percibidas en la conciencia, que es lo mismo que decir que las comprende. 4. Y ya que el sujeto comprende todas las cosas al percibir las, la conclusión es que el sujeto es la misma Conciencia suprema.<sup>178</sup>

Otra manera en que Kṣemarāja define al ser individual es con el concepto de mente: “La Conciencia desciende de su auto-conciencia y estado expandido absolutos, y se contrae para percibir un objeto: esto es la mente”.<sup>179</sup> La mente, plantea Kṣemarāja, es una forma contraída de la Conciencia, contracción que es necesaria para poder manifestar los objetos del mundo fenoménico, incluyendo los objetos mentales. Esto es debido a que en el estado de la Conciencia absoluta sólo existe un estar “autoconsciente” de sí misma, no hay nada más, no hay conciencia de esto o de lo otro. Cuando inicia el proceso de manifestación y conforme se va gestando a partir del acto volitivo de la Conciencia, ambos aspectos de ella, la luz y la autopercepción (*prakāśa* y *vimarśa*) van minando y el sentido de dualidad es lo que prevalece. Estos dos aspectos de la Conciencia, como luz y autorreflexión, definen el tipo de conciencia que se encuentra dentro de los diferentes niveles de la creación. La mente no es para Kṣemarāja el aspecto esencial del individuo, es sólo

---

<sup>177</sup> *Spandakārikā* 28-29b, en el comentario al *Pratyabhijñāhṛdayam* 4.

<sup>178</sup> C. Wallis, *op. cit.*, p. 12.

<sup>179</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 5. Afirmación que se encuentra en el *Śivasūtra* 3.1: “El ser individual es la mente”.

una forma que toma la Conciencia en la correspondencia de sujetos y objetos para configurar la realidad.

La mente, agrega Kṣemarāja en su comentario al *sūtra* 5, también puede entenderse como la contracción del poder de la Conciencia, expresión de su naturaleza dinámica y creativa. Dicho poder se manifiesta como conocimiento, acción y ocultamiento (este último es el que permite la percepción de la pluralidad, es el poder de *māyā*), que al estar en forma contraída se convierte en las cualidades de *sattva* (luminosidad, pureza, claridad), *rajas* (actividad, energía, pasión) y *tamas* (oscuro, pesado, inerte), cualidades que constituyen a la mente y a los objetos.

Esta mente limitada es la que define a todos los seres que están debajo del nivel de existencia *māyā* (el sexto *tattva*), un estado de conciencia marcado por la percepción dualista de los fenómenos debido al velo del autoocultamiento de la Conciencia, que permite configurar la realidad que conocemos. Si desde la perspectiva de la Conciencia la realidad se define como esa misma Conciencia, desde el estado del sujeto la realidad se define como la mente.

Ahora bien, la mente representa un estado de percepción limitado, pero existen diferentes estados de percepción y dependiendo del tipo de percepción que se tenga, el mundo se desplegará de una determinada manera, lo que implica que no hay una única realidad fenoménica fija sino que la realidad es dinámica. Y ya que el tipo de percepción implica un tipo de realidad, esto también conlleva al planteamiento de diferentes tipos de perceptores de los cuales Kṣemarāja hablará en su comentario al *sūtra* 3 para explicar en mayor detalle la relación del sujeto con el mundo. Creo importante mencionar aquí esta división de perceptores, ya que nos permite entender más ampliamente qué entiende el autor por el sujeto individual. En esta exposición, Kṣemarāja nos planteará un aspecto de lo que sería la gnoseología del *pratyabhijñā*, de la cual omitiré el vocabulario técnico, pues no lo considero necesario para entender el planteamiento general del autor.

Como ya tuve oportunidad de mencionarlo, la Conciencia se manifiesta como el mundo en 36 diferentes niveles de creación (*tattvas*), a los cuales corresponde una clase de perceptor (*pramātr*) o sujeto cognoscente en términos de la gnoseología o epistemología occidental. Existen siete diferentes clases de perceptores. Algo que es importante señalar es que estos siete tipos de perceptores no sólo hacen referencia a

seres y niveles de la realidad, son en última instancia estados de la Conciencia en que ella se manifiesta para crear la realidad en toda su diversidad, lo que significa que estos estados de conciencia existen en el sujeto ordinario y por tanto según esta tradición, puede acceder a ellos transformando su percepción de la realidad.<sup>180</sup>

Así pues, Kṣemarāja plantea que el primer tipo de perceptor es el mismo Śiva y su poder (Śakti), quien existe en los dos primeros *tattvas*. En este tipo de percepción no hay dualidad alguna, todo es una única masa de la luz de la Conciencia, la realidad es sólo una y no hay ningún indicio de separación. El segundo tipo de perceptor se encuentra en el tercer *tattva* (*sadāshiva*); este tipo de perceptor ve al mundo dentro de sí mismo, el mundo está apenas en un estado incipiente, su experiencia es la de “Yo soy esto” (que es incipiente, en estado potencial). El tercer tipo de perceptor se encuentra en el cuarto *tattva* (*īshvara*); aquí el mundo incipiente se vuelve explícito dentro de la Conciencia, aún no hay manifestación, sólo se hace equiparable a la conciencia del “yo”. El tipo de experiencia que tiene el sujeto es la de “Esto soy yo”. Estos tres primeros tipos de perceptores se encuentran en lo que se conoce como “la creación pura” y se dice que sus cuerpos son Conciencia pura, no podemos hablar, según esta tradición, de un cuerpo físico como tal aún.<sup>181</sup>

En el siguiente nivel, *śuddhavidyā*, se encuentran los perceptores que en la tradición India se les identifica con los dioses y diosas.<sup>182</sup> Lo que perciben estos seres es un mundo de luz y vibración, conscientes de que se trata de la misma luz y energía que son ellos mismos; su experiencia es la de “Yo soy esto”, donde “esto” es lo que predomina. El quinto tipo de perceptor al que se refiere Kṣemarāja se encuentra entre el *tattva śuddhavidyā* y el siguiente, que es *māyā*. Los sujetos cognoscentes descritos en este nivel, aunque perciben al mundo como diverso, no lo perciben como diferentes de ellos mismos, pero sí se perciben como diferentes de otros perceptores, guardan ya un sentido de individualidad. En este nivel de la

---

<sup>180</sup> C. Wallis, *op. cit.*, p. 8. Véase también S. Shāntānanda, *op. cit.*, pp. 411-412. No debemos pensar que la escuela del *pratyabhijñā* está negando que exista una realidad fuera del sujeto, más bien afirma que esa realidad: 1. Es de la naturaleza de la Conciencia y es una manifestación de ella; 2. El sujeto tiene esta misma naturaleza; 3. El sujeto es cocreador de esa realidad que percibe; 4. Por tanto, la realidad, al ser una expresión de la Conciencia y ser recreada por la percepción de la conciencia (los seis perceptores exceptuando al primer perceptor que es Śiva), no tiene una existencia por sí misma.

<sup>181</sup> Véase el comentario al *Pratyabhijñāhṛdayam* 3.

<sup>182</sup> En este contexto, *mantra* no tiene la connotación de vibración sonora o fórmula mística. Ver C. Wallis, *op. cit.*, p. 9.

realidad, la Conciencia va limitándose ella misma a través del primer *mala* o impureza que es el *āṇavamala*, que crea esta experiencia de lo individual. En el siguiente nivel, en el *tattva māyā*, encontramos un tipo de perceptor consciente de la dualidad sujeto-objeto, él percibe los objetos de la realidad como diferentes de él, también su percepción es una de “vacío”, como la que se experimenta en el estado de sueño profundo (uno de los estados mentales de los que comenté al hablar de las Upaniṣads); aquí el sujeto ya no está consciente de la Conciencia pura. Y finalmente tenemos al séptimo perceptor, que es el sujeto que experimenta la existencia en el *saṁsāra*, envuelto en la tercera impureza, *kārmamala*, que al percibirse como autor de sus acciones, crea las semillas del *kārma* que lo mantiene atado en la rueda de renacimientos. Los objetos y sujetos son percibidos diferentes a él, su acción y cognición se dan en el esquema del espacio-tiempo y en la forma. Esta clase de perceptor es el que correspondería al sujeto cognoscente en general de la filosofía occidental.

Otra perspectiva que nos da Kṣemarāja para entender la naturaleza del sujeto, que trata de englobar diferentes conceptos, es la que encontramos en el *sūtra* siete: “Es uno, y además es dos; consiste de tres, tiene un ser cuádruple, y también es siete, cinco, y es de la naturaleza de siete veces cinco”.<sup>183</sup>

Analizando este *sūtra*, a lo que Kṣemarāja se refiere es que el sujeto individual, al ser en última instancia la misma Conciencia absoluta, tiene la misma naturaleza y atributos, posee todas las diferentes formas en que ella se manifiesta en el proceso de la creación. Por ello se le concibe como uno, ya que su naturaleza última es *citi*; pero también se le puede concebir como dos, ya que aunque es la Conciencia indiferenciada, se manifiesta como dualidad, en una aparente contracción, y es aparente, ya que desde la perspectiva de *citi* nunca ella misma deja de ser lo que es, Conciencia ilimitada y una. También este sujeto es de la naturaleza de tres, debido a que la conciencia individual está cubierta por las tres impurezas a las que ya hemos hecho referencia (sentido de limitación o individualidad, percepción dualista y atadura a las acciones y sus frutos). Se dice también que es cuatro porque asume diferentes cuerpos: el del vacío, fuerza vital, cuerpo sutil y el cuerpo físico. Tiene la forma de los siete grupos de cinco porque en el sujeto individual encontramos los 35 *tattoas* o principios de la creación (dejando a un lado a *Śiva*).

---

<sup>183</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 7.

Desde otra perspectiva, es de la naturaleza de siete, haciendo referencia a los siete tipos de perceptores. Y finalmente también podemos decir que el sujeto tiene la naturaleza de cinco, ya que al ser en esencia *citi*, la realidad última tiene los poderes de ella: conciencia, dicha, voluntad, conocimiento y acción.

Con esto, Kṣemarāja nos invita a ver la riqueza y complejidad conceptual del ser individual y al mismo tiempo quiere consolidar su postura de que el sujeto no deja de ser *citi*, a pesar del proceso de contracción por el que pasa la Conciencia al manifestarse.

Kṣemarāja explica con mayor detalle en su comentario al *sūtra* 20 cómo es que el sujeto percibe los objetos como entidades diferentes a ellas mismas y a él, aunque en realidad es la misma Conciencia manifestándose en esa miríada de formas:

Lo que sea que esté manifestado —cuerpo, placer, azul etc.—, cualquier cosa que sea el objeto de un juicio mental, lo que sea recordado, lo que sea imaginado: en cada caso sin excepción, la Diosa, quien es el poder de la Conciencia, brilla como su lienzo manifestado sobre el cual ellas [las cosas] pueden aparecer; ya que si Ella no estuviera manifestada, nada podría manifestarse, como se ha enseñado. Aunque todas las cosas [pueden] solamente manifestarse de esta manera, debido a la percepción del ego que surge de la influencia del cuerpo, azul, etc., [todo lo que] su poder de *māyā* manifiesta [como si estuvieran separadas], Ella aparece como si realmente estuviera dividida en estos pedazos separados. Así, los conocedores [limitados y] diferenciados perciben erróneamente las cosas solamente en términos de cogniciones, imaginaciones, juicios, etc., separados; aunque en realidad sólo existe lo Uno, este poder de la Conciencia.<sup>184</sup>

Es entonces por el poder de *māyā*<sup>185</sup> de la Conciencia, que para Kṣemarāja es el poder de acción, que la Conciencia decide ocultarse a sí misma en su expresión de absoluta unidad, con lo que causa una incapacidad en el sujeto de percibir esta unidad de sí mismo con el mundo y con la misma Conciencia, y por tanto abre la experiencia a la diversidad. Este proceso mismo de contracción (que se puede equiparar a una noción de no-ser o ignorancia) es para Kṣemarāja prueba del principio de la unidad de *citi*, ya que si este no-ser no es capaz de ser conocido por

---

<sup>184</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 20 (comentario). Véase también el comentario al *Pratyabhijñāhṛdayam* 7.

<sup>185</sup> Este concepto de *māyā* en Somānanda está prácticamente ausente y más bien recurre a los poderes de voluntad, conocimiento y acción de la Conciencia como la fuente de la diversidad del mundo.

el sujeto, entonces no existe y sólo queda la Conciencia y si se puede conocer, sólo queda el conocimiento, esto es, la Conciencia.

Este poder de ocultamiento vela al sujeto de reconocer que lleva a cabo las mismas cinco acciones de la Conciencia que configuran el mundo.<sup>186</sup> Estas acciones no son ajenas al sujeto individual, él las realiza día a día sólo que de forma limitada. La falta de reconocimiento de estas cinco acciones por el sujeto individual es, desde una perspectiva, la causa de su condición como ente limitado. En palabras del propio Kṣemarāja: “La condición de ‘un ser mundano’ es la de estar engañado por sus propios poderes debido a la falta de un entendimiento pleno de esto [las cinco acciones]”.<sup>187</sup>

¿Qué quiere decir exactamente estar engañado por estas cinco acciones? En la Conciencia absoluta, estas cinco acciones son una expresión pura de su poder para dar pie a la creación de la realidad, por lo tanto mantienen íntegra en ellas mismas la condición trascendental de *citi*. Pero en el sujeto estos mismos poderes son causa de su estado contraído al reproducir una condición y percepción limitada de la Conciencia que genera su permanencia en ese estado limitado.

En su comentario a este *sūtra*, Kṣemarāja nos ofrece diferentes maneras de entender esta situación del individuo. Primeramente veamos la lectura desde la escuela trika que nos ofrece el autor: el poder de la Conciencia también puede definirse en términos sonoros como la palabra suprema, *parāvāc*, que es un sonido trascendental, homologado con la luz de la Conciencia, con el estado de autoconocimiento de *citi*, con el Yo supremo presente en cada entidad. Este poder sonoro trascendental y unitario se expresa en distintos niveles que van configurando la realidad como la conocemos. En un primer nivel de esta palabra trascendental, hay un primario impulso volitivo por manifestar el universo, en donde las semillas de los sonidos y formas comienzan a germinar. Este nivel corresponde al tercer estadio de la creación, *sadāśivatattva*. En un segundo nivel, los sonidos están en un nivel mental, en el intelecto, las palabras están separadas de los objetos que designan pero aún permanece cierta clase de unidad; corresponde al cuarto estadio, *īśvaratattva*. En el último nivel, estamos ante la palabra hablada, en

---

<sup>186</sup> Creación, mantenimiento, disolución, ocultamiento y otorgamiento de gracia. Véase comentario al *sūtra* 10.

<sup>187</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 12.

el plano físico donde los sonidos son articulados por las cuerdas vocales; hay una clara diferencia entre lo que se dice y el objeto referido; corresponde al estadio *māyātattva* y comprende también el resto de los demás *tattvas*.<sup>188</sup>

Estos tres niveles de la palabra suprema, crean una actividad cognitiva diferenciadora, cambiante, cuyo resultado es una percepción fragmentada de la realidad, basada en conceptos o constructos mentales que impiden tener una percepción universal y unitaria del mundo. Este tipo de cognición fragmentada es la que permite al sujeto identificarse con algunas de las formas de la Conciencia, como son el cuerpo, la mente, la energía vital (*prāṇa*), etc.

En una segunda lectura, Kṣemarāja nos plantea la postura de la escuela *krama* de esta condición del sujeto: el poder de la Conciencia manifiesta el mundo en su totalidad en la forma de cuatro poderes vibratorios que dan forma a todas las cosas. El primero de ellos comprende la forma expansiva de los poderes de omnipotencia, omnisciencia, plenitud, eternidad y omnipresencia. El segundo poder hace referencia al intelecto, ego y facultad de pensar en el sujeto, en un modo libre de la percepción dualista. En un tercer nivel, la Conciencia vibra como los cinco poderes de percepción y los cinco poderes de acción también libres de la dualidad. Finalmente, *citi* vibra como los elementos de percepción (sonido, forma, sabor, etc.) y elementos burdos (tierra, aire, agua, etc.) en su estado esencial no-dual.<sup>189</sup> Ahora, estos mismos poderes al contraerse (y recibir el apelativo de “círculos”) generan la percepción dualista de la realidad, con lo que ocultan la naturaleza esencial del sujeto y hacen que experimente los cinco actos de forma limitada.

En una tercera lectura, la del *pratya bhijñā*, el poder de la Conciencia, que es unitario, tiene una naturaleza dinámica y vibratoria, *spanda*, la cual le permite generar todos los aspectos de la realidad fenoménica. Dicho poder dinámico se autovela en la forma del sujeto individual, quien debido a este estado de contracción se identifica con las energías vitales que lo animan, con los estados mentales (vigilia, sueño y sueño profundo) y con el cuerpo físico, cuerpo sutil y cuerpo de energía vital, sin poder reconocer las cinco acciones de la Conciencia en él.

---

<sup>188</sup> Cfr. S. Shāntānanda, *op. cit.*, pp. 252-259.

<sup>189</sup> Véase el apéndice 3.

Si esta es la situación existencial del individuo, ¿cómo puede entonces ir más allá del velo de *māyā* y reconocer la verdadera naturaleza del mundo y de sí mismo? A ello responderá el siguiente subcapítulo.

### 3.7 Conciencia y liberación

Como ya hemos comentado, el propósito último de la filosofía del *pratyabhijñā* es cómo lograr el estado de liberación y éste es el tema abordado en los *sūtras* finales del *Pratyabhijñāhṛdayam*. Toda la exposición previa de Kṣemarāja en la que define a la Conciencia, su naturaleza, atributos, cómo se manifiesta ella en la forma del mundo, cuál es la estructura de la realidad, cómo se da la relación entre los fenómenos y el ser, cómo se define al sujeto y su relación con este principio último va encaminada a plantear la forma en que el ser individual puede deshacerse de su percepción limitada de la realidad y lograr el reconocimiento final de su identidad con la Conciencia.

Como vimos anteriormente, es debido al poder de encubrimiento de *citi* que el sujeto permanece ignorante de su verdadera naturaleza, ignorancia que no permite reconocer su esencia como la misma Conciencia y no sólo eso, esta ignorancia es activa en el sentido de que reafirma en el sujeto este estado contraído al propiciar una identificación con las formas limitadas de la Conciencia: mente, cuerpo, etc. Esta falsa identificación con las formas limitadas de *citi* con los contenidos mentales juega un papel importante para impedir que el sujeto reconozca la unidad intrínseca que está detrás de todo: “Las personas, restringidas cada momento por [las cadenas del] cuerpo, respiración, placer y dolor, no investigan esto, su propia divina Conciencia [que está] repleta con la dicha de la completa totalidad”.<sup>190</sup>

Pero a pesar de esta ignorancia que encubre al sujeto, Kṣemarāja argumenta que es posible permanecer consciente de *citi* en su forma absoluta. El autor cita un pasaje del *Tattvagarbhastotra* (*Himno sobre el corazón de la Realidad*) para fundamentar esta afirmación: “Por esa misma razón, para algunas personas excepcionales quienes son seguidores [*anusārin*] de la realidad última, la autoiluminación de su

---

<sup>190</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 20 (comentario).

verdadera naturaleza no es interrumpida en el estado del pensamiento ordinario”.<sup>191</sup>

Ejemplo de ello lo podemos observar, señala el autor, cuando notamos que en el caudal de percepciones externas que llegan a nuestros sentidos y se procesan en nuestra mente (o también si se trata de imágenes, pensamientos y emociones que ocurren dentro la mente), hay un instante en el que esa percepción externa o interna se desvanece en un espacio de silencio y quietud, que es conciencia pura “devorando” o asimilando sus propias creaciones, para luego volver a manifestarlas en nuevos pensamientos, imágenes, percepciones, etc. En otras palabras, en cada instante la Conciencia que está detrás de la mente del sujeto, permanentemente está manifestando y destruyendo sus creaciones que el sujeto individual percibe y se apropia como el autor de ellas. Y agrega Kṣemarāja: “permanece constantemente llena y constantemente vacía, ambas y ninguna, vibrando en absoluta simultaneidad”.<sup>192</sup>

Este pasaje de Kṣemarāja es muy interesante debido a que está reafirmando la presencia permanente de la Conciencia en cada acto cognitivo del sujeto: todo lo que aparece en la mente del sujeto en realidad está apareciendo en la Conciencia, que es la mente contraída y por ello está llena, plena, ya que todo ocurre dentro de ella; cada pensamiento, imagen, sensación, percepción existe dentro de *citi*. Y sin embargo, dice el autor, que también está vacía y esto lo podemos entender de dos formas: la Conciencia, al estar absorbiendo cada cognición o percepción en ella, todo se disuelve y por tanto queda sólo un vacío. Pero también podemos inferir que este vacío hace referencia al aspecto trascendental de la Conciencia que a la vez que absorbe todo, ontológicamente no se agota ahí y su ser es más que eso, está más allá de este dinamismo del que ella participa.

Este proceso que se da continuamente en la mente es para nuestro autor un medio con el que el sujeto puede practicar el “reconocimiento” de que su naturaleza es esta Conciencia absoluta, al fijar su atención en este espacio de silencio interno e identificarse con él.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 5 (comentario).

<sup>192</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 8 (comentario).

<sup>193</sup> Está técnica la podemos encontrar ya en el texto *Vijñānabhairava*: “En el momento en que uno tiene una percepción o conocimiento de dos objetos o ideas, uno debería simultáneamente desvanecer ambas

Sin embargo, plantea Kṣemarāja, los medios de conocimientos que nos son eficaces para conocer al mundo, como son la inferencia, la razón, la percepción, los sentidos, etc., cuya función es hacer visible o mostrar aquello que no era visible o aparente antes, no podemos pensar que sean instrumentos válidos para conocer a la misma Conciencia de la cual son producto, ya que por su propia naturaleza o finalidad no permiten acceder a *citi* (o por lo menos no directamente como cuando percibimos cualquier objeto con nuestros sentidos), que es una e indivisible. Si pensáramos que podemos conocer a la Conciencia de la misma manera en que conocemos una flor u olemos un aroma o escuchamos un sonido, estaríamos afirmando un grado de dualidad entre el objeto conocido, en este caso la Conciencia, y el sujeto cognoscente, ya que conocemos aquello que en un grado es distinto a nosotros. Y ya que la tesis del texto es que *citi* es la única realidad permanente que lo envuelve todo, no podemos plantear conocerla con estos medios de conocimiento que sirven para mostrarnos una realidad dual de la que ellos forman parte. En este planteamiento de Kṣemarāja podemos entrever una propuesta aporética, ya que si la Conciencia en esta tradición lo es todo, no hay por tanto algo con lo cual pueda ser determinada, acaso sea equiparable a una “nada esencialista” que es la posibilidad del ser.

Es por estos argumentos que no podemos plantear, según el autor, que los medios de conocimiento ordinarios nos pueden dar acceso a la Conciencia y cita unas líneas del texto krama *Trikaśāra*: “Si una persona desea pararse sobre la sombra de su cabeza con su propio pie, encontrará que su cabeza nunca estará en el lugar de su pie. El poder de Luz [*bindu*, el centro de la subjetividad] es similar”.<sup>194</sup>

Esta “Luz” no es otra que la Conciencia, el corazón del sujeto que percibe. ¿Entonces cómo el sujeto puede conocer al ser? El sujeto no puede conocer al ser, el ser se reconoce a sí mismo en la forma del sujeto. El individuo, en un acto de apertura, permite que la luz de la Conciencia, que es el corazón de su ser, brille por sí sola y se reconozca como tal. Ésta es una manera de entender el “reconocimiento” del ser que es posible tener, afirma Kṣemarāja al final de su comentario al *sūtra* 1, en cualquier experiencia sensible y subjetiva que se tenga:

---

percepciones o ideas y aprehender el espacio o intervalo que hay entre los dos, uno debería adherirse a él (al espacio). En este espacio la Realidad se mostrará repentinamente”. *Vijñānabhairava* 61. Edición de J. Singh.

<sup>194</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 1 (comentario).

“Esto es, la Conciencia puede ser reconocida cada vez que cualquier objeto de percepción: el color azul, el sentimiento de felicidad, el cuerpo, el aliento, etc., entra y se disuelve en cualquier sujeto autocognoscente por medio del proceso de percepción”.

La explicación de ello radica en que el sujeto cognoscente es donde la Conciencia tiene “su lugar”, ya que es el conocer o ser consciente lo que define a *citi* como lo que es, y en el mundo fenoménico es en los sujetos donde se hace más evidente esta naturaleza de la Conciencia aunque en un grado limitado que, a pesar de ello, es el vínculo que permite lograr el “reconocimiento” de la naturaleza esencial del sujeto. Así, en cada acto de conocimiento, esa experiencia sensible o subjetiva termina por ser “absorbida” en el espacio de la conciencia del sujeto que es el reflejo de la Conciencia infinita.<sup>195</sup>

Otra manera de lograr este reconocimiento consiste en la práctica del sujeto de darse cuenta que las cinco acciones cósmicas de *citi* ya mencionadas pertenecen al sujeto también y cultivar además el conocimiento de que el mundo es la manifestación de estas cinco acciones que son la expresión de su naturaleza expandida, con lo cual el individuo puede trascender la mente individual y establecerse en el conocimiento-experiencial de ser la misma Conciencia:

Por lo tanto, si el conocimiento de la propia autoría de los cinco actos constantemente se cultiva, estudia y práctica con firme determinación por los devotos, en verdad revela su estado de identidad con lo Divino. Por esta razón, aquellos que cultivan y practican constantemente esta conciencia, porque saben que la totalidad de las cosas consiste en la expansión de su propia naturaleza [divina], se les llama tradicionalmente “liberados en vida”.<sup>196</sup>

Ahora bien, Kṣemarāja plantea que estos cinco actos en el individuo pueden entenderse desde otro punto de vista, uno “esotérico”, un planteamiento que

---

<sup>195</sup> Y aquí de nueva cuenta Kṣemarāja señala la influencia krama en su pensamiento, al decir que esta técnica de reconocer en cada percepción un camino para ver que la fuente de esa percepción es la Conciencia, es la “revelación krama”.

<sup>196</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 10 (comentario).

pertenece a la escuela krama. El *sūtra* dice así: “Ella realiza las cinco acciones por iluminación, apego, conciencia subjetiva, plantar una ‘semilla’ y al disolverla”.<sup>197</sup>

En su comentario al *sūtra*, Kṣemarāja explica que estos cinco actos son atributos de la Conciencia, “poderes” a los que se refiere como “diosas”, los cuales, en un lenguaje epistemológico, podemos definir como facultades de la mente (no olvidemos que la mente es *citi* en un estado contraído). De manera que cuando percibimos un objeto por cualquiera de nuestros sentidos, estamos emulando el acto de creación de la Conciencia. Con ello, Kṣemarāja nos está señalando que cada sujeto crea su propio universo con el poder de las percepciones de sus sentidos: al oler, ver, tocar, escuchar y hablar. Al apegarse a esa percepción, es decir disfrutarla, y por un momento detener cualquier otra percepción, el sujeto está inherentemente manteniéndola en la conciencia, está reproduciendo el acto de mantenimiento de *citi*. Cuando retira los sentidos del objeto que percibía y mantiene la experiencia y sensación en el interior, en su conciencia subjetiva, está realizando el acto de disolución, convirtiendo la percepción externa en una interna, disolviendo la percepción externa, y el objeto persiste ya solamente en la mente. Ahora, esta percepción interna deja semillas o impresiones (*saṁskāras*) en la mente que velan u ocultan a la Conciencia, al reproducir de nueva cuenta un tipo de conocimiento limitado y dualista. Si por el contrario, el sujeto disuelve<sup>198</sup> esta percepción de diferencia y la ve como una con la Conciencia, entonces el estado de ocultamiento desaparece y se logra el reconocimiento de ser uno con la Conciencia.<sup>199</sup>

Pero a pesar de que dichos actos están siempre presentes en todos los sujetos, ellos no logran reconocerlos debido a una falta de entendimiento o por ignorancia.<sup>200</sup> Sin embargo, cuando el individuo es capaz de un reconocimiento total y pleno de su autoría de las cinco acciones es entonces que la mente puede liberarse de su estado contraído, de su percepción parcial y limitada del mundo para adoptar una percepción completa y no-dualista de la realidad, una percepción que es además experiencia, vivencia.

---

<sup>197</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 11.

<sup>198</sup> Kṣemarāja utiliza el término “devorar”, “digerir” en el fuego de la Conciencia.

<sup>199</sup> Swāmī Shāntānanda comenta que esta práctica krama busca reconocer los cinco actos de Śiva (*citi*) tanto con los ojos cerrados como en la experiencia cotidiana con los ojos abiertos. *Cfr.* S. Shāntānanda, *op. cit.*, p. 234.

<sup>200</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 12 (comentario).

Para Kṣemarāja este reconocimiento es una experiencia siempre presente en la vida del sujeto, no es algo que nunca ocurre o rara vez se presenta. La razón de ello es la misma presencia de los objetos de conocimiento: si aparecen es porque se está manifestando *citi* como ellos, si la luz de la Conciencia no tomara forma en los objetos, éstos no se harían presentes a los sujetos. Por lo tanto, el autor plantea que otra forma en que la mente puede desvanecer su identificación con las formas contraídas de la Conciencia es practicar constantemente el reconocimiento e identificación con la Conciencia que en todo momento está haciéndose presente.<sup>201</sup>

Más adelante, Kṣemarāja dedicará los últimos *sūtras* para exponer otras vías para lograr este reconocimiento de la identidad del sujeto con *citi*. Sólo haré mención de algunas de estas técnicas para ilustrar este punto. Así, en el *sūtra* 17 se dice: “La dicha de la Conciencia es descubierta por la expansión del centro”.<sup>202</sup> Este centro al que hace referencia el autor es el corazón más íntimo de la realidad, es *citi* como el fundamento y origen de todo. Es debido al estado contraído del sujeto que este centro le está velado, por lo que es necesario develarlo, “expandirlo” para poder permitir que *citi* brille plenamente en él.

Ahora, para expandir el centro, Kṣemarāja señala diferentes metodologías<sup>203</sup> que la tradición del *pratyabhijñā* plantea para establecerse en el estado de *saṁvit* (Conciencia universal), como es la concentración de la mente en la Conciencia sin distracción, de manera que la mente descansa habitualmente en *citi* y la reconozca como su verdadera naturaleza y como el conocedor detrás de todo lo que percibe. Otra práctica que menciona Kṣemarāja consiste en llevar la energía espiritual llamada *śakti* hacia adentro, sin permitir que fluya hacia fuera a través de los sentidos. El símil que da Kṣemarāja es la acción de una tortuga al contraer sus miembros dentro del caparazón o cuando una persona experimenta miedo y retrae su energía hacia el corazón. La otra parte de esta práctica es permitir que la energía fluya hacia fuera manteniendo el enfoque en la conciencia interior para de esta manera hacerse consciente de *citi* mientras la actividad sensorial y mental ocurren.

---

<sup>201</sup> Véase el comentario al *Pratyabhijñāhṛdayam* 15, el cual dice:

“Al obtener la fuerza de uno, uno asimila todo en sí mismo, uno puede absorber cualquier cosa en uno mismo, uno hace suyo el universo entero”. Aquí *fuerza* se utiliza como sinónimo de Conciencia.

<sup>202</sup> *Pratyabhijñāhṛdayam* 17.

<sup>203</sup> Véase *Pratyabhijñāhṛdayam* 18 y su respectivo comentario.

Otra metodología que menciona el autor consiste en la práctica del control de la respiración, sólo que a través del *mantra*, para aquietar el flujo de la inhalación (*prāṇa*) y exhalación (*apāna*).<sup>204</sup> O también se propone la práctica de fijar la atención al inicio y final de la respiración, en el momento en que la respiración ha cesado y la siguiente no ha comenzado. Las demás formas de expandir el centro que menciona Kṣemarāja hacen referencia al texto del *Vijñānabhairava*, que consisten en enfocarse en aquello que es placentero a los sentidos y a la mente, con el objeto de fundirse con el gozo que causan y cuya fuente es la Conciencia.

Éstas son algunas formas que plantea Kṣemarāja para poder expandir el centro y alcanzar el estado de *samāveśā*<sup>205</sup> o la experiencia de la unidad de la Conciencia y esto sólo se logra con la práctica constante para que el estado de unidad con la Conciencia se vuelva una experiencia permanente, de lo cual se infiere que el reconocimiento de unidad con *citi* es un proceso y no una experiencia aislada que al acceder a ella automáticamente lleve consigo el establecerse en ese estado de una vez para siempre.

A este estado de unidad con el ser se le conoce como *samādhi*,<sup>206</sup> el cual Kṣemarāja lo describe así: “Al penetrar en la *bhairavīmudra*, el yogui observa la vasta totalidad de seres surgiendo y disolviéndose en el cielo de la Conciencia, como una sucesión de reflejos que aparecen y desaparecen dentro de un espejo”.<sup>207</sup>

Una vez que el sujeto logra establecerse permanentemente en este estado de *samādhi* o *samāveśā*, el reconocimiento final de conocerse y experimentarse como *citi*, donde se reconoce que la luz de *citi* penetra todas las cosas y todas las cosas están en ella en una unidad total, el sujeto liberado deja de ser un ente finito y alcanza el estatus ontológico de la Conciencia absoluta. Pero decir que “alcanza” es un término inadecuado, ya que al establecer Kṣemarāja la identidad de la Conciencia y el sujeto descarta cualquier diferencia como la que conlleva el verbo “alcanzar”. Al

---

<sup>204</sup> El *prāṇa* y el *apāna* son parte de los cinco *prāṇas* que son energías vitales que dan vida y movimiento a los cuerpos sutil y físico. El primero regula la inhalación y el segundo la exhalación.

<sup>205</sup> La palabra *samāveśā* está compuesta por los términos *sama* (similar, idéntico a) y *āveśā* (acción de entrar, tomar posesión de, absorberse completamente), que hacen referencia al estado de entrar o penetrar en la Conciencia y fusionarse con ella.

<sup>206</sup> La palabra *samādhi* está conformada también del término *sama* (igual, similar, unido) y *dhi* (receptáculo de), haciendo referencia al estado en que la mente se une a la Conciencia. Véase S. Shāntānanda, *op. cit.*, p. 361.

<sup>207</sup> M. Dyczkowski, *The doctrine of Vibration*, p.159 (tomado del *Spandanirṇaya* de Kṣemarāja).

no haber diferencia alguna, sólo hay un reconocer o no reconocer lo que se es, que una vez desvanecida esta falta de conocimiento o ignorancia, sólo queda la Conciencia trascendental y dinámica desplegándose como el mundo. Dejemos al propio Kṣemarāja describir este estado de liberación:

Entonces, debido a la inmersión en el Ser absolutamente expandido que todo lo incluye —que es en esencia la luz de la Conciencia y la gran potencia de [todos los] mantras— uno alcanza la soberanía sobre el círculo de las diosas de la propia conciencia, que están constantemente involucradas en la creación y reabsorción de todas las cosas. Todo esto es *Śiva*. Todo está bendecido.<sup>208</sup>

En su comentario al *sūtra*, Kṣemarāja caracteriza este estado permanente de unidad con la Conciencia como uno en el que se experimenta total plenitud, dicha infinita y un control sobre los poderes de la Conciencia que crean, manifiestan y disuelven todos los niveles de la creación (*tattvas*).<sup>209</sup>

Este estado de liberación es un estado experiencial-místico en el que la mente del individuo ha dejado de percibirse y experimentarse como una entidad limitada y diferente tanto de los sujetos como de los objetos externos a ella, lo que da paso a una percepción unitaria de la realidad total en la cual cada objeto de conocimiento es uno con su conciencia, cada acto de percepción se le reconoce como la Conciencia tomando una forma particular. Los entes dejan de ser una sustancia ontológicamente diferente a esa conciencia individual que las percibe, la cual ya no puede plantearse estrictamente como tal pues en el momento en el que se ha establecido en este reconocimiento firmemente, el proceso o estructura que ocultaba a la Conciencia se desvanece y deja al ser desnudo en toda su trascendencia. Un aspecto muy interesante y relevante del estado de liberación, según lo describe esta tradición, es el hecho de que a pesar de que el sujeto haya alcanzado la percepción del Yo-Conciencia, eso no elimina las infinitas formas en las que *citi* se ha manifestado, lo cual quiere decir que el sujeto liberado continúa percibiendo las formas y contornos de la realidad: colores, sabores, texturas, etc., todo el tapiz de la realidad fenoménica, pero he aquí la gran paradoja: son

---

<sup>208</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 20.

<sup>209</sup> J. Singh, *Pratyabhijñāhrdayam. The secret of Self-Recognition*, p. 108.

percibidos como tales y a la vez como una misma cosa simultáneamente, son Conciencia con una forma particular, pero la experiencia es la de la unidad intrínseca del ser. En palabras de Kṣemarāja: “Cuando uno descubre la dicha de la Conciencia, y firmemente establece la realización de que el cuerpo, etc., son uno con esa Conciencia —de manera que persiste aún cuando sigan siendo perceptibles— esto es *jīvanmukti*: la liberación en vida”.<sup>210</sup>

Esta percepción se describe como una inmersión de la conciencia individual en la Conciencia trascendental, una identificación, un reconocimiento de eso que ya se es y siempre se ha sido. Así, un ser liberado ve el mundo fenoménico como brotes del campo unificado de la Conciencia.

El estado permanente de *samādhi* es el reconocimiento final del planteamiento de Kṣemarāja. *Pratyabhijñā* “es el conocimiento del conocedor que regresa para conocerse a sí mismo”,<sup>211</sup> en palabras de S. Shāntānanda. Este reconocimiento de la identidad del sujeto con la Conciencia no deja de ser paradójico, ya que si bien es necesario que el sujeto pase por un proceso de transformación en su percepción para ir eliminando su visión errónea, es en última instancia, al igual que la liberación, una acción aparente, ya que la condición ontológica fragmentaria del ser individual es sólo una proyección del mismo sujeto.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 16.

<sup>211</sup> S. Shāntānanda, *op. cit.*, p. 392.

<sup>212</sup> Esta visión sobre la condición paradójica del sujeto en la que vive en un estado contraído y al lograr establecerse en el reconocimiento final de su naturaleza como Conciencia trasciende dicha condición, la cual era sólo aparente, es compartida por Somānanda, Utpaladeva y Abhinavagupta. Como ejemplo de ello, cito a Somānanda: “La condición de *Śiva* existe en estas varias formas de su propia voluntad. Que tiene su naturaleza. Su naturaleza siendo así, no existe cautiverio, y ya que no existe, no hay liberación (tampoco)”, *Śivadr̥ṣṭi* 3.72. Y en palabras de Abhinavagupta: “En realidad no hay cautiverio. Pero solamente cuando Él, debido a su poder todo trascendente de libertad, se manifiesta como limitado, entonces Él no es consciente de su perfección, aunque está ahí aún en ese estado. Esa es la razón del porqué es llamado *Puruṣa*. “*Puruṣa*” es esencialmente no otra cosa que la ignorancia de ser perfecto en realidad. Es debido a limitación a través de la asociación con diferentes cuerpos, aires vitales y *buddhi*, que hay muchos *Puruṣas*. Y el alma individual limitada es la que disfruta de los frutos de su acción y por tanto está en esclavitud”, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 4.1.3.

## CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo me he dado a la tarea de delinear el desarrollo histórico que ha tenido el concepto de conciencia en algunas de las principales corrientes de pensamiento en la India. Vimos en el primer capítulo cómo fue evolucionando la noción de conciencia con sus diferentes matices, desde las Upaniṣads, que fueron ofreciendo diferentes aproximaciones para definir al ser. Con el concepto de *ātman*, se buscó dar cuenta de la naturaleza del hombre como la conciencia detrás de la mente y como su esencia verdadera, la cual fue identificada con la noción de *brahman*, concepto metafísico que alude al ser como el sustrato ontológico último de la realidad, definido en términos de Conciencia absoluta.

Más tarde la filosofía *sāṃkhya* plantea que este sustrato ontológico es un compuesto de conciencia (*puruṣa*) y materia (*prakṛti*), principios metafísicos de naturaleza opuesta que conformarán la realidad, el primero como el aspecto consciente e inactivo y el segundo como el aspecto pasivo pero inconsciente.

El budismo, por su parte, argumenta que no es viable sostener la existencia de un principio como *brahman* y partirá de la negación de un ser permanente; no hay un yo, lo que sí podemos afirmar es que detrás de ese yo tenemos un flujo de instantes de conciencia produciendo el subsecuente instante de conciencia. La realidad fenoménica se definirá como una realidad impermanente, aunque también esta realidad será definida por algunas escuelas como conciencia y la dicotomía entre sujeto y objeto será sólo una apariencia.

Con el vedānta advaita se vuelve a afirmar una realidad permanente (*brahman*) que se homologa al ser del sujeto (*ātman*) y que será definida claramente como Conciencia pura, donde este sustrato último es lo único que se puede considerar real desde la perspectiva de Śaṅkara, al negar del mundo objetivo cualquier grado de realidad.

En el capítulo segundo pudimos observar cómo con el advenimiento del tantrismo se dio un cambio en la percepción de la realidad, del sujeto y de la noción de conciencia desarrollada hasta ese momento, que puso en tela de juicio las posturas ortodoxas del brahmanismo. Este movimiento del tantrismo se desarrolló

principalmente en las corrientes *śaivas* ascéticas, que tomaron el ritualismo tántrico para incorporarlo a sus prácticas y creencias, el cual paulatinamente se fue interiorizando al igual que su concepción de la divinidad, la cual ahora se la concebirá actuando activamente en el mundo. Planteé que de estas corrientes aparecieron varias tradiciones como el kaulismo, de cuyo seno surgieron las escuelas krama y trika, que embeberán de los tantras antiguos la base de sus enseñanzas. En el krama y trika poco a poco se desvanecerá la diferencia entre el sujeto y la divinidad al buscar ritualmente alcanzar esta identidad, la cual será representada ontológicamente como conciencia dinámica, de cuya actividad surgirá el mundo.

Fue a partir de la escuela trika que sobrevino una segunda etapa de desarrollo del tantrismo śaiva en Cachemira, en el siglo IX d. C., del que aparecerá un corpus de textos con una terminología filosófica más desarrollada, como los trabajos del *Śivasūtra* y la *Spandakārikā*, que fueron la fuente para que Somānanda diera inicio a una nueva escuela llamada pratyabhijñā, la cual, con Utpaladeva, quedará firmemente establecida y delineada con los conceptos fundamentales que definen a esta escuela, y que con el advenimiento de Abhinavagupta, terminará por madurar al ser enriquecida por sus planteamientos revestidos de nuevos argumentos que afianzarán a esta tradición en el diálogo filosófico que las principales escuelas de pensamiento mantenían en ese momento en la India.

Es en este marco donde aparece la figura de Kṣemarāja y su obra, el *Pratyabhijñāhrdayam*, la cual, mencioné, se convirtió en el receptáculo donde se fusionaron los conceptos y planteamientos expuestos en los trabajos de sus predecesores y en la que también Kṣemarāja integró las enseñanzas de otras escuelas al dar su propia interpretación del sistema pratyabhijñā y hacer de esa obra un referente para comprender los postulados de esta escuela, cuya influencia se extendió en otras partes de la India.

En estas líneas finales daré una conclusión del planteamiento de Kṣemarāja y de la escuela del pratyabhijñā en relación con nuestro tema central que ha sido la conciencia.

Un primer punto a señalar es que con la categoría ontológica “Conciencia”,<sup>213</sup> Kṣemarāja define a la realidad última en todos sus aspectos. En primera instancia, esta Conciencia es luz en sí misma que no hace referencia a ninguna realidad, es la pura capacidad de iluminar. Es la forma absoluta de *citi* que lo es todo en su trascendencia como una masa de Conciencia pura, la forma pasiva de la realidad última. Siendo todo, no puede ser determinada, es la misma posibilidad del ser. En este sentido puede ser concebida como una nada esencial en el que el ser es vaciado con el fin de alcanzar su absoluta pureza de toda referencia; así el ser y el no-ser o la nada son lo mismo y, más aún, la nada es lo que hace posible trascender al ser, lo implica. ¿No es acaso esta definición de Conciencia una que nos lleva a una propuesta aporética?

Pero *citi* también es autoconciencia, es el modo en que esta luz se autorrefleja e ilumina haciendo evidente los contornos de la realidad fenoménica, es el poder de aprehensión inmediata de la Conciencia para experimentarse a sí misma como esa luz y conciencia de sí. La forma absoluta de la Conciencia acoge en su seno este otro aspecto dinámico del cual no está separado, ambos coexisten simultáneamente. De hecho, la capacidad de la Conciencia para transformarse es lo que le da su trascendencia en última instancia, con lo que integra en su plenitud todos los campos de la realidad. Con ello, Kṣemarāja niega la definición del ser como una realidad sustancial monolítica, que es la que ha marcado a la ontología Occidental en gran parte de su historia.

Con este aspecto dinámico de la Conciencia, Kṣemarāja busca dar respuesta al problema de la relación entre el ser y el devenir que desde las Upaniṣads está presente. El autor no ve plausible que la realidad pueda ser explicada con más de un principio absoluto, como el *sāṃkhya* lo hace con las dos categorías ontológicas de conciencia y materia, ya que ulteriormente estas categorías terminan por excluirse una a otra. Si son sustancias diferentes, surge la pregunta recurrente: ¿cómo explicar su relación sin tener algo que las una? Decir que la materia es atraída hacia la conciencia como las limaduras de hierro lo son hacia el imán, sin

---

<sup>213</sup> Podemos observar una cierta evolución en la terminología para definir a la Conciencia en la escuela del *pratyabhijñā* que va de un concepción donde el aspecto teológico está muy presente (en Somānanda principalmente, aunque también en menor grado en Utpaladeva) a una concepción más abstracta y metafísica en Abhinavagupta y en Kṣemarāja, en la cual el ser se define predominantemente en términos metafísicos.

que ella se vea afectada de algún modo, no deja de resultar un argumento equívoco que no termina por explicar la relación subyacente. Ésta es la misma objeción que se le puede hacer a las escuelas budistas vaibhāṣika y sautrāntika, que admiten dos principios últimos también para explicar la realidad.<sup>214</sup>

Para Kṣemarāja, la Conciencia debe ser el principio todo inclusivo que abarque todos los niveles de experiencia sin contradicción. Así, este otro aspecto de *citi* incluye otra de las tesis importantes en el planteamiento del pratyabhijñā y en Kṣemarāja: la Conciencia es primariamente voluntad, poder volitivo. Es precisamente la voluntad el aspecto que le permite a *citi* tener movimiento, es su libertad y soberanía que entran en juego para generar el dinamismo que le permitirá iniciar el despliegue de la manifestación de la realidad fenoménica. La voluntad es lo que hace que la Conciencia absoluta no sea un principio inerte desvinculado del mundo y niegue a la realidad fenoménica como una ilusión, como lo presenta Śaṅkara, ya que ello haría de la Conciencia un principio limitado que no puede dar razón de toda la realidad en su complejidad. Al igual que sus predecesores de la tradición, Kṣemarāja rechaza el planteamiento de la ilusión cósmica de Śaṅkara que interpreta este devenir como irreal y hace de esta ilusión el poder del principio último para crear el mundo, un espejismo que en última instancia sirve para detonar la experiencia más sublime, la del dinamismo interno de la Conciencia que aparece en las infinitas formas que percibimos.

Una y otra vez el autor señala que este dinamismo de *citi*: las cosas, los seres, los niveles de existencia, “todos ellos son simplemente la coagulación en la forma de la esencia líquida-dinámica de la Conciencia”.<sup>215</sup> Este dinamismo de la voluntad de *citi*, que confirma su carácter absoluto, conlleva el éxtasis y la dicha en el corazón mismo del ser, ya que el mundo nace del poder, perfección y plenitud de

---

<sup>214</sup> La escuela yogācāra del budismo tendría la misma crítica, ya que sólo admite la existencia de los fenómenos mentales y niega la realidad extramental. La objeción para la escuela mādhyamika sería que al afirmar el carácter vacío de la realidad y negar toda permanencia de la conciencia o *nirvāṇa* (aunque afirme su continuidad), termina por negar esa continuidad que plantea al no haber en último término algo que la sustente. Si un momento de conciencia es el resultado del anterior momento de conciencia, objetaría Utpaladeva y Abhinavagupta, ¿qué hay entre ese instante de conciencia y el que le continúa? ¿qué es lo que permite que uno y el otro estén relacionados si una cognición es incapaz de conocer otra cognición? La única respuesta plausible para la escuela del pratyabhijñā es que debe de existir una Conciencia permanente que una cada instante de conciencia y cada sustancia en el mundo fenoménico para mantener una coherencia ontológica de la realidad, un único principio que no niegue el cambio sino que lo acoja en sí mismo como una forma de su ser.

<sup>215</sup> *Pratyabhijñāhrdayam* 4 (comentario).

*citi* y también debido a que es el ser quien goza su propia manifestación. Por ello también se describe la naturaleza del ser como dicha. Y es en este sentido que este mecanismo del ser, que precipita la creación, tiene un aspecto lúdico, tanto por ser el mundo su manifestación como por el deleite que existe en este acto producto del mismo deleite que existe al interior del ser. Así, podemos decir que el fundamento del universo es la naturaleza lúdica del ser.

Kṣemarāja, por otro lado, no llega a caer en una postura panteísta como la de Somānanda y está más próximo a la visión de Utpaladeva y Abhinavagupta, ya que si bien no llega a ver diferencia alguna entre la realidad última y la realidad relativa, entre *citi* y el mundo, guarda la trascendencia de *citi*: el ser es más que la suma del todo, es más que la realidad manifestada.

En contraposición a la perspectiva del brahmanismo o de Śaṅkara, Kṣemarāja afirma al mundo del devenir dotándolo de un nuevo significado, yendo más allá del antagonismo ontológico occidental del ser y el devenir, mostrando que estas categorías son complementarias, ya que representan las dos caras del mismo principio último. Para el pratyabhijñā, la pluralidad sólo puede encontrar su verdadero significado en la unidad, en un acontecer continuo y permanente. Heredera de las corrientes tántricas del shivaísmo, niega el desencanto en la vida en el mundo y más bien afirma que el mundo es la vía para tener la experiencia última de la realidad. De esta manera, el pratyabhijñā con esta propuesta busca dar solución al problema de la unidad de los contrarios sin negarlos; *citi* es fundamento de sí misma que cobra vida en su creatividad, libertad y dicha.

A partir de este planteamiento, es claro que, siendo el mundo una expresión del ser, otra de las conclusiones a las que llega el texto es la afirmación de la identidad entre la Conciencia y el sujeto individual. Así como la realidad fenoménica es una contracción del estado absoluto de *citi*, el sujeto también es una contracción de la Conciencia. No existe ningún grado de diferenciación, la aparente divergencia entre uno y otro es el resultado de una percepción limitada que hace que el sujeto se perciba a sí mismo como una entidad separada y ajena a los otros sujetos y al mundo externo. Este aspecto gnoseológico forma parte del mecanismo que precipita la creación y la moldea, ya que el sujeto perceptor es un cocreador de la realidad que percibe a la vez que la realidad lo define.

Para poder trascender esta percepción limitada, Kṣemarāja presenta distintas metodologías que tienen además de este objetivo, lograr el reconocimiento de la naturaleza absoluta del sujeto. Sobre este acto de reconocimiento, podemos decir que no se trata de un mero acto epistemológico en el que el sujeto conoce a su objeto de percepción. Ya que es la Conciencia la que percibe a través de la conciencia individual el mundo fenoménico que es la misma Conciencia, el reconocimiento se entiende como el remover el entendimiento erróneo que entinta dualísticamente la percepción del sujeto y por ende, su experiencia; no se trata de “acumular o alcanzar” un grado de entendimiento sino de “hacer a un lado” aquello que impide ver al ser en su expresión absoluta. Este acto cognitivo además va acompañado de la experiencia mística-estética de la identidad con lo absoluto.

Pero cabe precisar que esta trascendencia del estado contraído o esclavitud es en última instancia algo inexistente para esta tradición, ya que ¿cómo podemos plantear una liberación real y plena cuando existe la esclavitud? Si aceptáramos esto, estaríamos contradiciendo el principio de identidad del ser y el atributo esencial del ser que es la libertad. El conocimiento y la libertad son por ende, al igual que la ignorancia y la esclavitud, inexistentes como realidades por sí mismas, fundadas en una estructura del lenguaje y en una metafísica dualistas que configuran nuestra percepción y entendimiento. Todas ellas son expresiones de la Conciencia absoluta que desde este estatus ontológico son inexistentes y sólo existe el conocimiento absoluto que es el ser en sí mismo.

De este modo, el sujeto, con el advenimiento del reconocimiento final de su naturaleza, percibe y experimenta al mundo y a él mismo como la Conciencia absoluta desplegándose incesantemente como la realidad. Toda dualidad deja de existir, queda una honda experiencia de gozo y asombro estético del ser ante su propia creación, ante el juego de sus infinitas creaciones.

Por otro lado, a lo largo de las páginas del *Pratyabhijñāhṛdayam*, es evidente que el autor, a diferencia de sus antecesores, da preeminencia a una lectura krama de los conceptos del pratyabhijñā. Una y otra vez, como se pudo ver en el último capítulo, aparecen términos de la escuela krama en los comentarios de Kṣemarāja a los *sūtras*, lo que da un matiz propio en la presentación de los fundamentos de la tradición del reconocimiento. Habrá que seguir explorando si este uso de la terminología krama es más bien de léxico que de contenido.

En suma, considero que los argumentos expuestos a lo largo del trabajo son muy sugerentes; nos muestran que un acercamiento serio a la tradición filosófica de la India abre la posibilidad de un diálogo enriquecedor con Occidente y una manera diferente de abordar con nuevos planteamientos los grandes problemas que la filosofía occidental se ha planteado. Así, en relación con el tema abordado en este trabajo, el *pratyabhijñā* nos ofrece nuevos elementos para analizar el problema de la naturaleza de la realidad fundamental y la relación entre el mundo físico y la mente, que a pesar de que en Occidente se pueden hallar posturas similares, como es el caso del panpsiquismo o el emergentismo, existen diferencias importantes desde el significado distinto que se da a los mismos conceptos. También el *pratyabhijñā* plantea una visión propia de la naturaleza del sujeto que va más allá del compuesto materia-mente o espíritu; nos presenta una división del sujeto cognoscente que tiene que ver con las diferentes maneras de percibir la realidad, una división gnoseológica que corresponde con la estructura metafísica del cosmos. Finalmente, la concepción misma de Conciencia expuesta en el *Pratyabhijñāhrdayam* es presentada en otros términos de como lo hace la filosofía occidental. La Conciencia es el ser, pero es el ser en movimiento que toma forma en la realidad objetiva; no es la noción de mente como se entiende en Occidente, que es sólo una forma de la Conciencia y alude a ciertos procesos mentales en el sujeto. La Conciencia es el concepto que busca unificar todos los ámbitos de la realidad, desde el aspecto metafísico, ontológico y epistemológico. Esta concepción permite un debate que puede enriquecer de nuevas maneras la reflexión sobre éste que es uno de los grandes temas de la filosofía.

## APÉNDICE I.

### *Sūtras del Pratyabhijñāhṛdayam*

#### Traducción de la versión al inglés de Christopher Wallis

##### **Sūtra 1**

*citiḥ svatantrā viśva siddhi hetuḥ /*

La Conciencia, libre e independiente, es la causa del cumplimiento de todo.

##### **Sūtra 2**

*svecchayā svabhittau viśvam unmīlayati /*

Ella despliega el universo por su propia voluntad y en el lienzo que es ella misma.

##### **Sūtra 3**

*tan nānānurūpagrāhyagrāhakabhedāt/*

Es diverso ya que está dividido en sujetos y objetos adaptados recíprocamente.

##### **Sūtra 4**

*citisaṃkocātmā cetano'pi saṃkucitaviśvamayaḥ /*

Incluso el ser consciente individual, como consecuencia de la contracción de la Conciencia universal, encarna el universo entero en una forma microcósmica.

##### **Sūtra 5**

*citir eva cetanapadād avarūḍhā cetyasaṃkocinī cittam /*

La Conciencia desciende de su auto-conciencia y estado expandido absolutos, y se contrae para percibir un objeto: esto es la mente.

##### **Sūtra 6**

*tanmayo māyāpramātā /*

El perceptor en el campo de *māyā* es la mente.

### **Sūtra 7**

*sa caiko dvirūpas trimayaś caturātmā saptapañcakasvabhāvaḥ /*

Es uno, y además es dos; consiste de tres, tiene un ser cuádruple, y también es siete, cinco, y es de la naturaleza de siete veces cinco.

### **Sūtra 8**

*tadbhūmikāḥ sarvadarśanasthitayaḥ /*

Las posiciones [doctrinales] mantenidas por los diferentes puntos de vista [espirituales] son sus roles, [o más bien] los niveles de su auto-expresión.

### **Sūtra 9**

*cidvattacchaktisaṅkocān malāvṛtaḥ saṁsārī /*

Debido a la contracción de la Conciencia y de sus poderes, queda velada por la impureza —se convierte en lo mundano.

### **Sūtra 10**

*tathāpi tadvat pañcakṛtyāni karoti /*

Aún entonces ella realiza las cinco acciones de la misma manera.

### **Sūtra 11**

*ābhāsanaraktivimarśanabījāvasthāpanavilāpanatas tāni /*

Ella realiza las cinco acciones por iluminación, apego, conciencia subjetiva, plantar una semilla y al disolverla.

### **Sūtra 12**

*tadaparijñāne svaśaktivyāmohitatā saṁsāritvam /<sup>216</sup>*

La condición de “un ser mundano” es la de estar engañado por sus propios poderes debido a la falta de un entendimiento pleno de esto [las cinco acciones].

---

<sup>216</sup> *Tad-aparijñāne sva-śaktibhir-vyāmohitatā saṁsāritvam*: en la edición de J. Singh.

### **Sūtra 13**

*tatparijñāne cittam evāntarmukhībhāvena cetanapadādhyārohāc citiḥ /*

Cuando hay una realización plena de eso, la mente se vuelve hacia adentro y asciende a su auto-conciencia y estado expandido absolutos, y así [aparece en su verdadera naturaleza como] Conciencia.

### **Sūtra 14**

*citivahnir avarohapade channo'pi mātrayā meyendhanam pluṣyati /*

El fuego de la Conciencia, aunque oculta en su estado descendido, aún así consume parcialmente la leña de los objetos conocibles.

### **Sūtra 15**

*balalābhe viśvam ātmasātkaroti /*

Al obtener la fuerza de uno, uno asimila todo en sí mismo, uno puede absorber cualquier cosa en uno mismo, uno hace suyo el universo entero.

### **Sūtra 16**

*cidānandalābhe dehādiṣu cetyamāneṣv api cidaikātmya pratipattidārḍhyam jīvanmuktiḥ /*

Cuando uno descubre la dicha de la Conciencia, y firmemente establece la realización de que el cuerpo, etc., son uno con esa Conciencia —de manera que persiste aún cuando sigan siendo perceptibles— esto es *jīvanmukti*: la liberación en vida.

### **Sūtra 17**

*madhyavikāsāc cidānandalābhaḥ /*

La dicha de la Conciencia es descubierta por la expansión del centro.

### **Sūtra 18**

*vikalpakṣayaśaktisaṅkocavikāsavāhacchedādyantakoṭinibhālanādaya ihopāyāḥ /*

Los medios aquí están: disolución de los constructos mentales, contracción y expansión de la energía, cese de los flujos, concentración en el punto del comienzo y el final, y demás.

### **Sūtra 19**

*samādhisaṃskāravati vyutthāne bhūyo bhūyaś cidaikyāmarśān  
nityoditasamādhilābhaḥ /*

Al salir de la meditación, mientras se continúa experimentando su impronta, contempla que todo aquello que surja es uno con [la misma] Conciencia pura [del estado de *samādhi*]: al practicar esto una y otra vez, uno alcanzará un *samādhi* que continuamente surge [en todas las circunstancias].

### **Sūtra 20**

*tadā prakāśānandasāramahāmantraviryātmakapūrṇāhantāveśātsadāsarvasarga-  
sāmhārakārinijasāṃviddevatācakreśvaratāprāptirbhavatīti śivam /*

Entonces, debido a la inmersión en el Ser absolutamente expandido que todo lo incluye — que es en esencia la luz de la Conciencia y la gran potencia de [todos los] mantras— uno alcanza la soberanía sobre el círculo de las diosas de la propia conciencia, que están constantemente involucradas en la creación y reabsorción de todas las cosas. Todo esto es *Śiva*. Todo está bendecido.

## APÉNDICE II.

### *Sūtras del Pratyabhijñāhṛdayam*

#### Versión de Swāmī Shāntānanda

##### ***Sūtra 1***

La Conciencia, en su libertad, produce el logro del universo.

##### ***Sūtra 2***

Por el poder de su propia voluntad, ella [la Conciencia] despliega el universo sobre una parte de sí misma.

##### ***Sūtra 3***

Eso [la Conciencia] se diversifica debido a la división de objetos y sujetos adaptados recíprocamente.

##### ***Sūtra 4***

Incluso el individuo, cuya naturaleza es Conciencia en un estado contraído, encarna el universo en una forma contraída.

##### ***Sūtra 5***

La Conciencia misma, al descender del estado expandido, se convierte en la mente al contraerse por los objetos de percepción.

##### ***Sūtra 6***

Aquel cuya naturaleza es eso [la mente] experimenta *māyā*.

##### ***Sūtra 7***

Y así, él es uno, es de dos formas, consta de tres, es cuádruple y es de la naturaleza de los siete grupos de cinco.

##### ***Sūtra 8***

Las posiciones de todos los sistemas filosóficos son etapas de eso [la Conciencia].

### ***Sūtra 9***

Eso que está lleno de Conciencia, debido a la contracción de sus poderes, se convierte en un alma que transmigra, cubierta de impurezas.

### ***Sūtra 10***

Aun entonces, [el alma que transmigra] realiza las cinco acciones como [*Śiva*].

### ***Sūtra 11***

Estas [cinco acciones ocurren tomando la forma de] iluminar [el objeto], disfrutarlo, conocerlo, plantar una semilla [de recuerdos limitantes] y disolver [esas limitaciones].

### ***Sūtra 12***

La condición de un alma que transmigra es un engaño, [producido] por sus propios poderes cuando no está plenamente consciente de eso [su autoría de las cinco acciones].

### ***Sūtra 13***

[Sin embargo,] cuando uno está plenamente consciente de eso [la autoría de las cinco acciones] la mente misma se convierte en la Conciencia, elevándose al estado de expansión absoluta por medio de la contemplación introspectiva.

### ***Sūtra 14***

El fuego de la Conciencia, aunque [esté] oculto cuando ha descendido al estadio [inferior], quema parcialmente el combustible de lo conocable.

### ***Sūtra 15***

Al obtener fuerza, uno hace suyo el universo.

### ***Sūtra 16***

El estado de liberación en vida es la experiencia constante de unidad con la Conciencia, aun mientras uno percibe el cuerpo y demás, [un estado que se da] al alcanzar la dicha de la Conciencia.

### ***Sūtra 17***

La dicha de la Conciencia se alcanza por la expansión del centro.

### ***Sūtra 18***

A este respecto, los medios [para la expansión del centro] son disolución de pensamientos, contracción y expansión de nuestro propio poder, cese del flujo [de la entrada y salida de la energía vital], conciencia del punto al comienzo y al final y demás.

### ***Sūtra 19***

El logro permanente del *samādhi* [se establece por medio de] la contemplación de la propia identidad con la Conciencia una y otra vez en el estado que sigue a la meditación, que está lleno de las improntas del *samādhi*.

### ***Sūtra 20***

Entonces, al entrar en el estado perfecto del Yo, cuya naturaleza es la potencia del gran mantra y la esencia de la dicha de la luz de la Conciencia, uno alcanza la soberanía sobre la rueda de las deidades de la Conciencia que llevan a cabo toda manifestación y reabsorción. Esto es *Śiva*.

## APÉNDICE III

### Los 36 principios de la creación o *tattvas* <sup>217</sup>

1. *Śiva*
  2. *Śakti*
  3. *Sadāśiva* (el poder de la voluntad de la Conciencia es lo que predomina)
  4. *Īśvara* (el poder de conocimiento de la Conciencia es lo predominante)
  5. *Śuddhavidyā* (el poder de la acción de la Conciencia predomina)
  6. *Māyā* (poder de ilusión)
  7. *Kalā* (el poder creador en su aspecto limitado)
  8. *Vidyā* (el poder del conocimiento limitado)
  9. *Rāga* (deseo)
  10. *Kāla* (tiempo)
  11. *Niyati* (causalidad, espacio y forma)
  12. *Puruśa* (sujeto individual)
  13. *Prakṛti* (materia o raíz del objeto)
  14. *Buddhi* (intelecto)
  15. *Ahamkāra* (ego)
  16. *Manas* (facultad de pensar)
- 17-21.** *Jñānendriyas* (poderes de los sentidos de percepción):
- ghrāṇendriya* (olfato) / *rasanendriya* (gusto) / *caṅsurindriya* (vista) / *sparśanendriya* (tacto) / *śravanendriya* (oído)
- 22-26.** *Karmendriyas* (poderes de la acción):
- vāgindriya* (hablar) / *hastendriya* (maniobrar) / *pādendriya* (moverse) / *pāyvindriya* (eliminar) / *upasthendriya* (procrear)
- 27-31.** *Tanmātras* (elementos primarios que permiten la percepción):
- śabda* (lo que es escuchado) / *sparśa* (lo que es tocado) / *rūpa* (forma) / *rasa* (lo que es gustado) / *gandha* (lo que es olido)
- 32-36.** *Mahābhūtas* (elementos burdos que conforman la materia física tal como la percibimos):
- ākāśa* (éter) / *vāyu* (aire) / *tejas* (fuego) / *āpah* (agua) / *pṛthivī* (tierra)

---

<sup>217</sup> Cf. J. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam. The secret of Self-Recognition*, pp. 8-16. También véase S. Shāntānanda, *op. cit.*, pp. 386-387.

## BIBLIOGRAFÍA

### Ediciones del *Pratyabhijñāhṛdayam*

*Das Geheimnis des Wiedererkennens. Pratyabhijñā-Hridaya*, Trad. Emil Baer, Zürich, Verlag Kanaresische Mission, 1926 (retraducido al inglés por K. F. Leidecker como *The Secret of Recognition*, Madrás, Adyar Library, 1938).

*El esplendor del reconocimiento. Una exploración del Pratyabhijñāhṛdayam, un texto sobre la antigua ciencia del alma*, Swāmī Shāntānanda, México, Siddha Yoga Dham de México A.C., 2014.

*Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self- Recognition*, Trad. Jaideva S., Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

*The Heart of Recognition: Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdayam*, Trad. Carlos G. Pomedá, SYDA Foundation, 1999.

*The Heart of the Doctrine of Recognition by Lord Kṣemarāja*, Trad. Christopher W., Granthaagar, 2014.

*The Secret of Self-Realization*, Trad. I. K. Taimni, Madrás, The Theosophical Publishing House, 1974.

### Otras fuentes primarias

Abhinavagupta, *Īśvara-pratyabhijñā-Vimarśinī*, Trad. K.C. Pandey, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

Dyczkowski, M., *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikās with four Commentaries*, Varanasi, Dilip Kumar Publishers, 1994.

----- *The doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Nueva York, State University of New York Press, 1987.

Larson, G. J., *Classical Sāṃkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

Mayeda, S., *A thousand teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Nueva York, University of Tokyo Press, 1992.

Nemec, J., *The Ubiquitous Śiva. Somānanda's Śivaḍṛṣṭi and his tantric interlocutors*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

*Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, Jaideva S., Delhi, Motilal Banarsidas, 2003.

*The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With the commentary of Śankarācārya*, Trad. Swāmī Mādhavānanda, Calcutta, Adavaita Ashrama, 1965.

Utpaladeva, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, Trad. Raffaele T., Delhi, Motilal Banarsidass, 2002.

----- *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva. Verses on the Recognition of the Lord*, Trad. B.N. Pandit, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004.

*Vijñānabhairava* or Divine Consciousness, Trad. Jaideva S., Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

### **Fuentes secundarias**

Alper, H.P., "Śiva and the Ubiquity of Consciousness: the Spaciousness of an Artful Yogi", *Journal of Indian Philosophy*, 7, No.1, 1979, pp. 345-407.

Arnau, J., *Cosmologías de India*, México, FCE, 2012.

Berkeley, G., *Three dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists*. En *The empiricists (Locke, Berkeley, Hume)*, Nueva York, Anchor Books, 1974.

Bhattacharyya, Narendra N., *History the Tantric Religion*, Delhi, Manohar, 1982.

Copleston, F., *A History of Philosophy*. Vol. I, II & V, Nueva York, Image Books, 1985.

Chatterji, J.C., *Kashmir Shaivism*, Delhi, Indological Book Cooperation, 1978.

Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, Vol.1, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

----- *The Doctrine of Vibration*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.

Descartes, R., *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá, Biblioteca abierta, 2010.

Frauwallner, E., *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, Nueva York, State University of New York Press, 1995.

-----, Gupta S., *A History of Indian Literature*, Vol. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.

Garzilli, E., “Lo Spandasāṃdoha di Kṣemarāja”, *Annali*, Suplemento n. 59, vol. 49, fasc. 2, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1989.

Halbfass, W., *India and Europe. An essay in Understanding*, Nueva York, State University of New York Press, 1988.

----- *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México. F.C.E., 2013.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México. F.C.E., 1993.

Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Rev. de Occidente, 1967.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2013.

Kaw R.K., *The doctrine of Recognition*, Hoshiarpur, Vishveshvaranand Institute, 1967.

Lawrence, D., “Remarks on Abhinavagupta’s use of the analogy of reflection”, *Journal of Indian Philosophy*, 33, 2005, pp. 583-599.

----- “Tantric Argument: The Transfiguration of Philosophical Discourse in the Pratyabhijñā System of Utpaladeva and Abhinavagupta”, *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 2, 1996, pp. 165-204.

----- “Śiva's Self-Recognition and the Problem of Interpretation”, *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 2, 1998, pp. 197-231.

----- “Abhinavagupta's Philosophical Hermeneutics of Grammatical Persons”, *The Journal of Hindu Studies*, 1, 2008, pp. 11-25.

Lorenzen, D., *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Berkeley, University of California Press, 1972.

----- “Evidencias tempranas de la religión tántrica”, *Estudios de Asia y África*, 27-2, 1992, pp. 262-278.

Muller-Ortega, Paul E., *The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Śaivism of Kashmir*, Nueva York, State University of New York Press, 1989.

Nagel, B., “Unity and Contradiction: Some Arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the Evidence of the Self as Shiva”, *Philosophy East and West*, 45, 1995, pp. 501-525.

Olivelle, P., *The Early Upaniṣads*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

----- “The Renouncer Tradition”, en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, cap. 12, U.K., Blackwell Publishing Ltd, 2003.

Pandey, K.C., *Abhinavagupta. A Historical and Philosophical Study*, Varanāsi, Chaukhamba Publication, 1963.

Pannikar, R., *The Vedic Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.

Piatigorsky, A., *The Buddhist Philosophy of Thought*, London, Curzon Press, 1984.

Plotino. *Enéadas V-VI*. Madrid, Gredos, 1998.

Potter, Karl H., *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 1-3. Delhi, Motilal Banasirdass, 1983.

----- *Presuppositions of India's philosophies*, N.J., Prentice-Hall Inc., 1963.

Prabhavananda, S., *The Spiritual Heritage of India*, California, Vedanta Press, 1979.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Vol. 1 & 2, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1962.

----- *The Principal Upaniṣads*, India, Harper Collins Publishers, 2003.

Ratié, I., “Le mémoire et le Soi dans l’*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d’Abhinavagupta”, *Indo-Iranian Journal*, 49, 2006, pp. 39-103.

Skora, Kerry M., “Abhinavagupta’s Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh”, *International Journal of Hindu Studies*, 11,1, 2007, pp. 63-88.

San Agustín, *Obras completas de San Agustín*, Edición Bilingüe, Vol. V y XVI, Madrid, Biblioteca de autores cristianos de la Editorial Católica S.A., 1985.

Sanderson, A., “Mandala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir”, *Mantra et Diagrammes rituels dans l’Hindouisme*, Edited by André Padoux, Paris, 1986.

----- “Śaivism and the Tantric traditions”, *The World's Religions*, S. Sutherland, et. al (eds.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988, pp. 660-704.

----- “The doctrine of the Mālinīvijayottaratantra”, *Ritual and Speculation in Early Tantrism*, Nueva York, State University of New York Press, 1992, pp. 281-312.

----- “The visualization of the Deities of the Trika”, *CNRS (ed.), L’image divine. Culte et méditation dans l’hindouisme*, Paris, 1990, pp. 31-88.

----- “The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, en *Genesis and Development of Tantrism, Institute of Oriental Culture Special Series*, 23, 2009, pp. 41-350.

----- “Purity and power among the Brahmins of Kashmir”, pp. 190-216.

Sanjukta, G., Dirk Jan H., Teun G., *Hindu Tantrism*, Belgium, Leiden/Köln, E.J. Brill, 1979.

Shankara, *Bhaja Govindam*, Madras, Ganesh & CO., 1962.

T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1970.