



## **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

### **FILOSOFÍA, POESÍA Y MÍSTICA EN UTPALADEVA**

Un acercamiento singular a la naturaleza de la realidad  
y del sujeto en la escuela del Reconocimiento (Pratyabhijñā)

#### **Tesis**

que para optar por el grado de Doctorado en Filosofía

#### **Presenta:**

Mtro. Gustavo Moreno Bautista

#### **Tutores:**

Dra. Elsa M. Cross y Anzaldúa ~ FFYL, UNAM  
Dra. Wendy J. Phillips Rodríguez ~ IIFL, UNAM  
Dr. Renato Huarte Cuéllar ~ FFYL, UNAM

#### **Miembros del Comité Tutor:**

Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera ~ FFYL, UNAM  
Dra. Diana Alcalá Mendizábal ~ ENP, UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., enero 2021



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.

## PRESENTACIÓN

El presente estudio puede considerarse una continuación del trabajo que llevé a cabo en el curso de mis estudios de Maestría en Filosofía, en la UNAM, donde me di a la tarea de explorar el concepto de “Conciencia” en un texto importante de la tradición filosófica de la India que se conoce como shivaísmo de Cachemira, *El corazón del reconocimiento (Pratyabhijñāḥṛ dayam)*. Ahora, en esta nueva reflexión busco acercarme a algunos de los planteamientos fundamentales de esta filosofía a través de la mirada de la poesía mística, que tiene la capacidad de ofrecer intuiciones que rebasan el ámbito conceptual y nos abren a una comprensión más profunda y abarcante. En este caso el texto es un poema shivaíta, la *Śivastotravalī*, escrito por Utpaladeva, uno de los máximos exponentes de esta misma corriente, que es la escuela de Pratyabhijñā.

En un nivel personal, este trabajo ha representado un ejercicio para descubrir nuevos senderos que me permitan una mayor exploración de la elusiva realidad de nuestra existencia, bajo la luz de aquellos que han podido vislumbrar esa naturaleza última de las cosas.

Quiero dejar aquí constancia de mi gratitud a la Dra. Elsa Cross como tutora principal; a la Dra. Wendy J. Phillips Rodríguez y al Dr. Renato Huarte Cuéllar, miembros del Comité Tutor, por sus valiosas sugerencias y constantes revisiones a lo largo de la elaboración del trabajo. De igual manera expreso mi agradecimiento a mi esposa, a mis padres y a Isabel Ávila por su apoyo incondicional.

Finalmente debo reconocer el respaldo del programa de posgrado del CONACYT, que me otorgó la beca para realizar este proyecto de investigación.

## ÍNDICE

GUÍA DE TRANSLITERACIÓN.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
<b>CAPÍTULO I. LA ESTÉTICA EN INDIA .....</b>	<b>11</b>
1.1 Estética y poesía.....	11
1.2 <i>Rasa</i> (placer estético).....	16
1.3 <i>Alaṃkāra</i> (ornamento estilístico).....	24
1.4 <i>Dhvani</i> (evocación, resonancia poética).....	29
1.5 Observaciones finales.....	33
<b>CAPÍTULO II. EL GÉNERO <i>STOTRA</i>.....</b>	<b>36</b>
2.1 Antecedentes.....	36
2.2 Características principales.....	38
2.3 Observaciones finales.....	42
<b>CAPÍTULO III. LOS MOVIMIENTOS DEVOCIONALES (<i>BHAKTI</i>) .....</b>	<b>44</b>
3.1 Antecedentes.....	44
3.2 Características y planteamientos filosóficos de los movimientos devocionales...	49
3.3 Observaciones finales.....	57
<b>CAPÍTULO IV. PRATYABHIJÑĀ Y UTPALADEVA .....</b>	<b>60</b>
4.1 Antecedentes de la escuela del Reconocimiento ( <i>Pratyabhijñā</i> ).....	60
4.2 Utpaladeva.....	77
4.3 Planteamientos principales.....	81
4.4 Observaciones finales.....	88
<b>CAPÍTULO V. LA GUIRNALDA DE HIMNOS A ŚIVA (<i>ŚIVASTOTRĀVALĪ</i>).....</b>	<b>92</b>
5.1 Importancia de la <i>Śivastotrāvalī</i> .....	92
5.2 Esquema general del texto.....	95
<b>CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DE LA <i>ŚIVASTOTRĀVALĪ</i> (PRIMERA PARTE).....</b>	<b>102</b>
6.1 El mundo ordinario o la aparente realidad.....	102
6.2 Los obstáculos en el camino a la realización.....	107
6.3 Los sentidos como sendero al Ser.....	113
6.4 El entendimiento que conduce a la meta final.....	119
<b>CAPÍTULO VII. ANÁLISIS DE LA <i>ŚIVASTOTRĀVALĪ</i> (SEGUNDA PARTE).....</b>	<b>130</b>
7.1 El sendero de la devoción.....	130
7.2 El mundo como la forma de Śiva- <i>Citi</i> .....	152
7.3 La naturaleza de Śiva.....	157
7.4 El logro final: el estado de identificación con Śiva.....	167
<b>CONCLUSIONES FINALES.....</b>	<b>180</b>

<b>APÉNDICE I.....</b>	<b>188</b>
<b>APÉNDICE II.....</b>	<b>357</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>358</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>364</b>

## 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, deidades y nombres genéricos.

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 *r̥* y la *l̥* 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 *r̄* 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 *ṁ* 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: *ṭ*, *ṭh*, *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.

Puesto que el sánscrito no tiene mayúsculas, éstas se han evitado, excepto en los nombres propios y en los títulos de obras. Asimismo se han obviado los plurales acabados en *-s*, ya que el español dispone del artículo para indicar el número.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo representa un esfuerzo por ahondar en el sistema de pensamiento conocido como Pratyabhijñā,<sup>1</sup> la escuela del Reconocimiento, una de las expresiones cumbres de la filosofía y mística india. Esta travesía que recorreré en las siguientes páginas será en la vereda de la poesía religiosa de uno de los más grandes pensadores no sólo de esta tradición sino de la India antigua, Utpaladeva, filósofo que floreció entre el 900/925 y el 950/975.

Utpala, como también se le conoce, aunque es reconocido más por sus tratados filosóficos, de igual manera incursionó en el ámbito poético, del cual nos ha quedado su obra *La guirnalda de himnos a Śiva (Śivastotrāvalī)*, un poema conformado por una serie de plegarias devocionales del siglo X d.C.<sup>2</sup>

Esta investigación analiza *La guirnalda de himnos a Śiva* que es una serie de cantos o plegarias al dios Śiva, en el género literario conocido como *stotra*, que en este periodo apareció en Cachemira con tal fuerza que creó una tradición literaria-devocional la cual dejó un legado muy importante.

Dicha obra se enmarca dentro de la corriente devocional (*bhakti*) en el seno de esta escuela filosófica del Reconocimiento (Pratyabhijñā). A lo largo de los veinte himnos de los que consta el texto, dirigidos a la deidad suprema de esta tradición, Śiva, quien es la forma teológica del concepto ontológico de Conciencia<sup>3</sup> (principio metafísico que da cuenta de la existencia), el autor traza un itinerario espiritual en el que se va delineando la naturaleza de la realidad y se van entretejiendo una serie de preguntas sobre cómo lograr comprenderla en su totalidad.

---

<sup>1</sup> En este trabajo al hablar de las escuelas de pensamiento haré uso de las mayúsculas, la razón de ello es para diferenciar cuando hago referencia a una escuela y cuando utilizo el nombre de otra forma.

<sup>2</sup> Por lo que sabemos, no fue un texto que el autor haya realizado como un trabajo estructurado, las estrofas contenidas en él fueron escritas más bien esporádicamente y fue gracias a la labor de sus discípulos que esas estrofas se recolectaron en un texto único. Véase C. Bailly, *Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali*, p. 1.

<sup>3</sup> En algunas ocasiones usaré el término 'conciencia' y 'ser' en mayúscula y en otras en minúscula. En tanto Conciencia y Ser se entienden como la realidad suprema estarán en mayúsculas, cuando conciencia se refiera a la capacidad de conocer, darse cuenta o con una acepción general, y ser, en un sentido ontológico habitual, se escribirán en minúsculas.

En este conjunto de plegarias devocionales el autor vuelca su mirada a las necesidades más íntimas del ser humano, en su búsqueda no sólo por entender la vida en toda su complejidad, sino también para tener la experiencia de esa realidad más profunda en la que la existencia cobra su sentido.

¿Puede este texto ofrecernos una visión nueva y más rica de la filosofía de Utpaladeva sobre los postulados fundamentales de esta tradición?

La premisa básica en esta investigación es que esta obra nos aporta elementos nuevos a la filosofía de Utpaladeva sobre la naturaleza última de la realidad, del mundo fenoménico y del sujeto. El texto aunque es primariamente un trabajo religioso circunscrito al movimiento devocional en la India, también puede ser considerado un tratado filosófico y místico como lo trataré de mostrar, entrelazados por el lenguaje poético, lo cual hace de este texto un trabajo ejemplar por su singularidad interna que nos ofrece una depurada narración de la antigua metafísica india.

Heredera de una larga tradición que hace del discurso negativo<sup>4</sup> una metodología para definir lo trascendente que se remonta a las Upaniṣad, el Pratyabhijñā como otras tradiciones indias mantienen la intuición de que es por medio de la negación que se puede decir más sobre cómo ir por encima de cualquier dualidad al tratar de describir a lo supremo como unidad. Se busca lo que no tiene fin, no una definición que restrinja lo infinito. Presentar a Dios por medio de la ausencia (negación) es ponerlo en el campo de la presencia, lo que se quería eludir, por lo que se tiene que negar más. Por ello si el objeto de devoción que es Dios mismo es por naturaleza polivalente y escapa toda definición fija, entonces Utpaladeva entiende que la mejor manera de describirle es la poesía, y precisamente aquella que más que decir qué es la divinidad, deja en el misterio Eso, afirmando con ello la imposibilidad de conocerle. Acaso Utpaladeva siguiendo la teoría del *dvani*, ¿permite que su poesía nacida de su experiencia más íntima, resuene en varios niveles al mismo tiempo dejando a cada cual comprender lo que le es permitido? Con este estudio exploro cómo el lenguaje poético abre una senda que trasciende lo meramente conceptual de los planteamientos de esta escuela filosófica de Cachemira.

---

<sup>4</sup> Para un estudio profundo sobre la tradición del discurso negativo en la India, puede consultarse el libro *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua* de O. Figueroa.



También me pregunto porqué el autor añade al lenguaje puramente filosófico el de la devoción que enfatiza el vínculo entre el aspecto gnoseológico y emocional para explicar la necesidad de ambos en la ascesis mística. ¿Hasta qué punto el lenguaje devocional le ayudó a Utpaladeva a decir algo que no pudo hacerlo en sus textos eminentemente filosóficos? De igual manera explico la razón que lleva a Utpala a hacer confluír tres grandes tradiciones indias: la filosófica, literaria y devocional, por lo que me doy a la tarea de estudiar y entretrejer estas tradiciones que nos conllevan a un discurso único.

Para ello comienzo analizando algunos aspectos generales de la estética y poética India y abordo algunas de las escuelas literarias más importantes como la de Rasa (placer estético), Alamkāra (ornamento estilístico) y Dhvani (evocación, resonancia poética). Continúo con una exposición de las características del género *stotra* en el cual fue escrita la obra de nuestro estudio de Utpaladeva. Comienzo con los antecedentes del *stotra*, sus características y variedades. Prosigo con una descripción del desarrollo de este género en la región de Cachemira que fue el lugar en que floreció Utpaladeva, y finalmente concluyo con algunas observaciones sobre la relevancia de este género para nuestro estudio. En el tercer capítulo realizo un análisis de los movimientos devocionales (*bhakti*) el cual es fundamental para poder comprender lo que el autor quiere transmitirnos ya que la devoción ocupa el lugar central del poema. Más adelante prosigo con un examen de los antecedentes de la escuela del Reconocimiento (Pratyabhijñā) y del planteamiento general de Utpaladeva.

Este es el marco que me posibilita tener los elementos necesarios para realizar un estudio exhaustivo del texto de la *Śivastotrāvalī* sobre los temas y planteamientos que delinear la estructura de la obra. Como parte de mi análisis del texto, me avoco a examinar los principios del Pratyabhijñā en relación con la experiencia poética devocional entre el devoto y la deidad, por lo cual recorro a otras obras de Utpaladeva como *Las estrofas del reconocimiento del Señor (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, los tratados que se han hecho sobre este autor y su obra, y a dos grandes filósofos de esta misma tradición, Somānanda y Abhinavagupta.

Finalmente planteo los argumentos del texto que nos pueden ofrecer una propuesta novedosa y complementaria sobre las tesis del autor en sus otras obras filosóficas y en los postulados de la tradición de la escuela del Reconocimiento. Cabe mencionar que en la investigación trabajé directamente en la fuente original,

en el texto de Utpaladeva y también en las traducciones que se han hecho del mismo.

Entre algunos de los elementos importantes a señalar sobre esta creación de Utpaladeva es la introducción en el contexto devocional, de términos tántricos que tomarán un nuevo significado en su obra. Un ejemplo de ello es el término *āveśā*, que implica una devoción intensa que conlleva una experiencia de ‘posesión’ del devoto por parte de la divinidad, y que hace alusión al sentimiento de perder la distinción entre el adorador y lo adorado.

Otra aportación de la obra es el sentido nuevo que utiliza el autor de las formas de la teoría literaria para expresar sus planteamientos sobre la experiencia mística del ser, en un lenguaje rico y bello creando una estética muy particular que afirma la vía sensorial como un medio hacia lo divino. Al respecto cabe decir que en general para el pensamiento indio, el conjunto de cuerpo-sentidos, emociones e intelecto se encuentran bajo la rueda del deseo y apego. La energía del deseo es lo que se manifiesta como el fruto y disfrute de los sentidos. Todo el universo está permeado por esta energía a decir de varias escuelas indias. Para la tradición conocida como brahmanismo el deseo y los sentidos fueron vistos como un obstáculo al crecimiento espiritual y se desarrollaron técnicas para suprimirlo o buscar trascenderlos. Sin embargo con el tantra hubo un cambio radical, y el deseo y lo sensorial se convirtieron en una plataforma extraordinaria para acceder a la divinidad. Los maestros śaiva tántricos comparten la opinión de que ninguna acción ordinaria en la vida no está precedida de una expectativa o idea de encontrar algún tipo de placer. Así, el devoto tantra en lugar de rechazar el deleite sensual, ofrece el disfrute intenso de los objetos sensoriales bañados con la devoción a la divinidad, con el entendimiento que detrás de ello lo que está en juego es la puesta en marcha de las energías de los sentidos o ‘diosas’ como se les llama, que son una manifestación de la Conciencia.<sup>5</sup> Y esto lo podremos constatar en varias de las estrofas de la *Śivastotrāvalī*.

Con *La guirnalda de himnos a Śiva* nos encontramos con un testimonio personal de un filósofo-místico que devela su mundo interior para señalar el arduo camino del practicante en su búsqueda más elevada, un sendero lleno de esfuerzo, retos y profundos vislumbres que lo conducen a la experiencia de uno de los planteamientos principales de esta filosofía, que es que la Conciencia toma forma

---

<sup>5</sup> R. Torella, “Passions and Emotions in the Indian Philosophical–Religious Traditions”, pp. 61-65.

como el mundo fenoménico que percibimos con nuestros sentidos, por lo que cada instante se convierte en un vehículo para este reconocimiento. A lo largo de las estrofas, podemos escuchar el grito de un espíritu que clama por alcanzar ese estado en el que toda diferencia entre la divinidad, el sujeto y el mundo se desvanece.

Es por todo ello que el estudio a profundidad del poema de Utpaladeva es de enorme importancia no sólo para el mundo hispano, del cual no tenemos una traducción al español o un estudio riguroso dentro de la academia, sino también debido a que no se ha analizado el texto en general con la debida atención, por lo que se requiere un trabajo que enriquezca su comprensión y el de la tradición de la que proviene. Testimonio de la trascendencia de esta obra lo encontramos en el hecho de que todavía hoy en la comunidad saiva en Cachemira el poema se sigue recitando.

Si al final de este ensayo el entendimiento del lector sobre esta escuela y de la tradición filosófica sánscrita se ha enriquecido y ampliado, si el poema le ha podido transmitir una nueva mirada a la mística y ha surgido un sentimiento de continuar ahondando en ello, el objetivo de la investigación habrá cumplido su propósito.

Cabe mencionar que en todos los casos la traducción de citas tomadas de fuentes en otras lenguas es mía a menos que se indique lo contrario.

## CAPÍTULO I. LA ESTÉTICA EN INDIA

### 1.1 Estética y poesía

#### Los orígenes

La palabra *kāvya* que se define como poesía, deriva del término *kavi*, poeta. En un inicio *kavi* se usó en los Veda<sup>6</sup> como un epíteto para los dioses en referencia a las palabras que pronunciaban y que conllevaban un gran poder creador, cuyo significado se traduce como 'hechicero'.<sup>7</sup> Es en los Veda donde tenemos la poesía más ancestral en la India. En el *Ṛgveda*, que es la más antigua de estas escrituras, hallamos pasajes de gran belleza poética como los himnos a la Aurora (Uṣas), y al mismo tiempo hay diálogos que pueden considerarse precursores de los futuros dramas clásicos que se desarrollarán en la literatura india.<sup>8</sup> Ejemplo de ello cito el siguiente pasaje, *Ṛg. I.165*:<sup>9</sup>

1. [Indra:] ¿Con qué belleza los Marut –todos de la misma edad, todos del mismo nido-, se han unido?  
¿Con qué pensamiento? ¿De dónde han venido estos antílopes? Con un deseo por el bien (éstos) toros cantan furiosamente.
2. ¿En las formulaciones sagradas de quién, los jóvenes han encontrado deleite? ¿Quién dirigió a los Marut aquí al rito (pensando) “¿con qué pensamiento grande habremos de llevarlos al descanso, elevándose como halcones en el espacio intermedio?”?
3. [Líder de los Marut:] ¿Por qué viajas sólo, Indra, a pesar de que eres grande, oh señor de los asentamientos? ¿Es esto adecuado para ti?  
Al confrontarnos, ¿vas a negociar con nosotros, los hermosos? Deberías decirnos qué tienes para nosotros, oh maestro de los muelles baldíos.

---

<sup>6</sup> El término Veda deriva de la raíz *vid* (conocer) y significa “libro de conocimiento”. En la tradición india se alude a los Veda como *śruti*, “audición”, pues se asume que fueron escuchados por los místicos videntes-poetas (*ṛṣis*).

<sup>7</sup> A. Coomaraswamy, “Ornament”, p. 376.

<sup>8</sup> P. Kane, *History of Sanskrit Poetics*, p. 327.

<sup>9</sup> S. Jamison and J. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, p. 361. Otros ejemplos de himnos del *Ṛgveda* son: *Ṛg. III.33* (Viśvāmitra y los ríos); *X.10* (Yama y Yamī); *I.170* (Agastya); *IV.42* (Indra y Varuna); *X.51-53* (Dioses y Agni).

4. [Indra:] Las formulaciones, los pensamientos, el exprimido soma son una buena fortuna para mí. Mi poder explosivo surge, la piedra presionada es traída frente a mí.

Los himnos esperan recibirme alegremente. Estos dos muelles baldíos nos traen aquí con ellos.

También en el *Rgveda* podemos hallar algunas figuras de lenguaje que más tarde se mencionarán en la teoría poética, como es el caso de la repetición de la misma palabra al inicio de un verso (*pāda*). En varias partes del texto se alaba a la forma poética misma por sus palabras dulces y al poeta como aquél que puede comprender el significado detrás de la vestimenta que encierra a la palabra. Para el indólogo y sanscritista indio Kane, en algunos pasajes podemos ver incluso los elementos básicos que componen una representación dramática (un diálogo, canciones, música y danza) con un carácter religioso.<sup>10</sup>

En las Upaniṣ ad, textos que forman la parte final de la literatura védica y que se fueron constituyendo a lo largo de varios siglos, también hay pasajes con una poesía muy refinada. Y por supuesto que en las dos grandes obras de la literatura india, el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*, se desarrolla un alto grado de expresión poética. Por ejemplo, en el caso del *Rāmāyaṇa* tenemos descripciones muy elaboradas e imaginativas como las referidas al mar y al cielo.

Es en el trabajo del gran gramático de la lengua sánscrita, Pāṇini (siglo IV a. C.), donde ya se tienen referencias a textos seculares de poesía. También encontramos en la literatura budista elementos que nos hablan del desarrollo del drama. Ejemplo de ello es el texto *Gāmaṇ isarṃyutta*. En él hay un pasaje en el que el líder de los actores o comediantes (*naṭas*) le pregunta al Buda sobre el actor que en el escenario hace reír o deleita a las personas al mezclar la verdad con la falsedad.<sup>11</sup> El *Buddhacarita* de Aśvaghōṣa (siglo II o III d.C.) también contiene elementos que nos sugieren el uso de una teoría literaria como es el caso de la aliteración a la que se recurre extensamente.

Dada la información anterior, para P. Kane es indudable que en el periodo que va del 500 al 100 a.C. podemos encontrar un gran desarrollo de material sobre la estética y poesía en el sánscrito clásico, que nos lleva a pensar que ya desde entonces se especulaba sobre las funciones y objetos de la poesía, la clasificación de

---

<sup>10</sup> P. Kane, *op. cit.*, pp. 329-330.

<sup>11</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 335.

los diferentes tipos de poesía y trabajos literarios, las reglas sobre algunos modelos de composición estándar, etc. Esto es, se fueron dando los cimientos para ir planteando una teoría poética y una crítica literaria. Existen además registros epigráficos del siglo II d.C. en los que se deja entrever que se ha ido desarrollando una teoría literaria/poética.<sup>12</sup>

Podría afirmarse que el *Nāṭyaśāstra* atribuido a Bharata es, según P. Kane, el tratado más antiguo y completo sobre la teoría de la poética en sánscrito. Ante el planteamiento de considerar el texto *Agnipurāṇa* que consta de 11,500 versos como el primer tratado de estética literaria (o como se le conoce en sánscrito, *Alaṅkāraśāstra*), P. Kane es de la opinión de que no hay suficientes razones para sostener esta afirmación. Una fecha aproximada del *Agnipurāṇa* es del siglo VI y VII d.C., partiendo del hecho de que el texto tomó información del léxico más popular de ese momento que era el del *Amarakośa*. Sobre su contenido podemos decir que es muy variado, habla sobre diferentes tópicos de interés en la India medieval: los diferentes tipos de poemas o *kāvya*s, la dramaturgia (los doce tipos de drama que hay), las experiencias estéticas o *rasa*, las varias clases de héroes, heroínas y acompañantes (así como las ocho cualidades de los héroes y las doce situaciones que causan una emoción en la heroína, llamadas *vibhāva*). Encontramos también una descripción de los movimientos naturales de las partes del cuerpo (cabeza, manos, pies, cejas, etc.) en la danza y los cuatro tipos de actuación, etc.<sup>13</sup> El *Nāṭyaśāstra* en cambio habla por primera vez de la teoría del *rasa* y de muchos otros tópicos que engloba el *Alaṅkāraśāstra*. Puede especularse que el texto del *Nāṭyaśāstra* como lo conocemos, ya existía alrededor del siglo III o IV d.C. Antes del siglo III d.C. ya circulaba aunque no en la forma que tomará después, esto sin considerar que otras partes se integrarán más tarde a la obra.<sup>14</sup>

Sin embargo para A. Keith, sanscritista e indólogo escocés de la Universidad de Edinburgo en la primera mitad del siglo pasado, en su libro *A History of Sanskrit*

---

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 335-336.

<sup>13</sup> Véase P. Kane, *op. cit.*, pp. 4-10. El *Agnipurāṇa*, comenta Kane, puede ser considerado un compendio enciclopédico que tomó la información de diferentes fuentes y por tanto no puede considerarse una obra que haya aportado elementos originales sobre los temas que comprende. Si tomamos en cuenta que la sección sobre poética fue compilada alrededor del 900 o 1050 d.C., por la información que incluye en esta parte y debido al hecho de que otras obras anteriores sobre poética no lo mencionan, el *Agnipurāṇa*, no podría considerarse como el texto más antiguo del *Alaṅkāraśāstra*. Para el notable indólogo es probable que debido a la reverencia que tenían los autores medievales por los Purāṇa, se consideró al *Agnipurāṇa* como un texto anterior a otros. *Ibid.*, p. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 47.

*Literature*, no se puede afirmar cuándo comenzó el estudio teórico propiamente de la poesía en India. Por la información con que se cuenta se deduce que surgió después de la dramaturgia. Un hecho acerca de esto es que el gramático Pāṇini no hace mención de los *Alaṅkārasūtra*, mientras que sí cita a los *Nāṭyaśāstra*.

Para G. Mohan, los textos básicos en que se funda la tradición estética de la India son cuatro: a) *Nāṭyaśāstra* de Bharatamuni (II d.C.); b) *Dhvanyāloka* de Ānandavardhana (IX d.C.); *Abhinavabhāratī* de Abhinavagupta (X d.C.) que es un comentario al *Nāṭyaśāstra*; y el *Locana* de Abhinavagupta, comentario al *Dhvanyāloka*.<sup>15</sup>

El *Nāṭyaśāstra* es una enciclopedia de temas sobre el campo de la teoría literaria y dramática: contiene un elaborado análisis de las fuentes del placer estético que ocurre ante la representación de una obra. Habla sobre la arquitectura de los teatros, de la métrica, de la postura, movimientos, gestos y formas de hablar de los actores dependiendo del drama que estén representando y de aspectos de la danza. Hay un análisis de la estructura y estilos de los dramas; desarrolla el tema de la música al señalar los tipos de canciones e instrumentos musicales que deben emplearse, sobre las notas musicales y sus combinaciones, entre otros tópicos.

En el *Nāṭyaśāstra* aparecen los temas que más tarde los estudiosos de la poesía desarrollarán en detalle, como la teoría del *rasa*, la dramaturgia y los *guṇa* (cualidad o elemento de belleza poética).<sup>16</sup> También habla de las cuatro figuras del lenguaje: el símil (*upamā*), la metáfora (*rūpaka*), el uso de un predicado para varios sujetos o un sujeto para varios predicados (*dīpaka*) y la repetición de sílabas o aliteración (*yamaka*).<sup>17</sup>

Tenemos información de que las obras más antiguas sobre poesía eran designadas como *kāvyaśāstra* (ejemplo de ello son las obras de Bhāmaha, Vāmana, Rudraṭa, etc.), debido a que las figuras u ornamentos estilísticos (*ālaṅkāra*) ocupaban la mayor parte de la obra en su estudio sobre la poética. Según Vāmana, la palabra *ālaṅkāra* se usa en dos sentidos: al referirse a un objeto bello y como una figura del lenguaje.<sup>18</sup> Otro nombre que se usó para referirse a la poética fue el

---

<sup>15</sup> G. B. Mohan, ““Rasa” as Aesthetic Experience”, pp. 79-80.

<sup>16</sup> P. Kane, *op. cit.*, p. 339.

<sup>17</sup> A. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, p.373.

<sup>18</sup> P. Kane, *op. cit.*, p. 341.

*sāhitya*. Alrededor del 900 d.C., la palabra *sāhitya* se usaba para referirse a la ciencia o conocimiento de la poesía.

Un momento importante en la tradición estética india se dio en Cachemira donde encontramos un sorprendente desarrollo de la teoría literaria entre el 850 y el 1050 d.C. Es aquí donde tenemos pruebas de los primeros escolios en los textos literarios sánscritos y en donde se ve una transformación renovadora para abordar estos temas. El primer comentario extenso con el que contamos es el de Prakāśavarṣa de Cachemira (950) quien escribió sobre la obra de Bhāravi titulada *Kirātārjunīya*. Este autor fue el maestro de Vallabhadeva quien produjo los primeros comentarios que circularon extensamente sobre los poemas cortesanos de Kālidāsa y Māgha. En la obra de Bhoja (*Śrī nīlāprakāśa*, “Luz sobre la pasión”), quien apareció una generación después de Vallabhadeva, se constata un desarrollo intenso en la exégesis de la literatura clásica. Él también se refiere a otros comentaristas de Bhāravi y Kālidāsa.<sup>19</sup>

¿En qué consistió este cambio en el análisis de la teoría literaria? Por primera vez la ciencia del análisis del discurso (*mīmāṃsā*) se daba a la tarea de abordar la teoría literaria como un sistema lingüístico. También ahora la literatura (*kāvya*) era vista como un modelo o también como una experiencia religiosa. Esto se ve reflejado en la manera en que se redefine la emoción estética (*rasa*), que pasa del texto al lector para ser definida. La cuestión ya no es cómo es que la obra literaria refleja o encarna un sentimiento humano, sino cómo el lector llega a tener la experiencia de ese sentimiento estético.<sup>20</sup>

Para continuar nuestro estudio sobre la estética en la India, abordaré brevemente algunas de las características de las principales escuelas o teorías de la poética india. Las más importantes son cinco, en el siguiente orden cronológico: la escuela del Rasa (placer estético), la escuela del Alaṅkāra (figura u ornamento estilístico), la escuela de la Rīti (modo de composición poética), la escuela del Dhvani (evocación, resonancia poética) y la escuela de la Vakrokti (lenguaje metafórico).<sup>21</sup> Me centraré en mi estudio en las escuelas del Rasa, Alaṅkāra y Dhvani.

---

<sup>19</sup> S. Pollock, “The Social Aesthetic and Sanskrit Literary Theory”, pp. 223-224.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>21</sup> P. Kane, *op. cit.*, p. 354.



## 1.2 *Rasa* (placer estético)

En la primera parte del *Rāmāyaṇa* (*Balākaṇḍa* II), Vālmīki cuenta cómo cuando él caminaba por la orilla de un río, vio a una pareja de pájaros krauñca en la rama de un árbol apareándose. De pronto una flecha mató al macho y la hembra emitió un sonido terrible y desolador. Este grito entró al corazón de Vālmīki y sintió el dolor del ave. Tal fue su experiencia que el dolor se expresó en sus labios formando una rima, dando origen con ello a la expresión poética. A esta palabra-verso que surgió de la pena (*soka*) por la empatía con el ave le dio el nombre de *śloka*.<sup>22</sup>

De esta historia podemos entender, dice Sankaran, que cuando uno está en un estado de intensa emoción la expresión espontánea puede canalizarse en poesía, o que el estado de inspiración poética no es otra cosa que una clímax emocional que encuentra su cauce en una expresión ritmada.<sup>23</sup> Para Ch. Maillard, filósofa y poeta belga, esto significa que la experiencia estética nace o se inicia con un sentimiento profundo de compasión que se transforma en un gozo intenso.

Este episodio del *Rāmāyaṇa* dio origen a la primera y más importante teoría estética en India, la teoría del *rasa* o sabor. El término sánscrito *rasa* tiene una gran riqueza de significados: “sabor, gusto, savia, jugo, agua, licor, leche, néctar, veneno, mercurio, la parte más fina de algo, deleite, amor, deseo, belleza”.<sup>24</sup> El origen del término *rasa* lo encontramos en los Veda: en el *Ṛgveda* se utiliza el término para significar el jugo de la planta del soma. Sabor y esencia van unidos de la mano, ya que la esencia como el extracto conserva las propiedades fundamentales de la sustancia. Y lo esencial es fundamentalmente experimentable, ya que es lo que hace ser al objeto y al percibirlo se percibe su naturaleza.

En las Upaniṣad el *rasa* es un gozo trascendente. Así en la *Taittirīya Upaniṣad* cuando se refiere a la fuente del gozo que es el creador de sí mismo (*Brahman*), se utiliza la palabra *rasa*.<sup>25</sup> De esta manera, el término adquirió una connotación más abstracta refiriéndose a la esencia de todo y del universo mismo.

---

<sup>22</sup> Ch. Maillard, *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*, p. 85.

<sup>23</sup> Cf. A. Sankaran, *The Theories of Rasa and Dhvani*, p. 9.

<sup>24</sup> G. B. Mohan, *op. cit.*, p. 75. *Rasa* tiene una larga historia semántica de acepciones que van desde lo orgánico o físico a lo psicológico, estético y místico.

<sup>25</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, p. 86.

Esta palabra fue evolucionando a lo largo del tiempo y tomando un sentido particular en cada disciplina. Así encontramos que *rasa* se utilizó para referirse a estados placenteros sutiles derivados de la transformación de los estados emocionales básicos, de donde surge la experiencia estética. Y esto se debe a una distinción entre la experiencia cotidiana y la experiencia estética (*alaukika*, no cotidiana).<sup>26</sup>

En la dramaturgia, adquirió el sentido particular de la experiencia estética que tiene el espectador al leer un poema o ver una obra de teatro. Pero además también incluye la actividad creadora del artista en el sentido griego de *poiēsis*, y la totalidad de cualidades que constituyen un poema. Así, *rasa* en el sentido estético va desde el acto creador o semilla que se origina en el artista, pasando por su objetivación en la obra en sí y finaliza en el disfrute o deleite del lector.

El poeta al crear su obra, conscientemente busca generar en el lector cierta experiencia emocional para poder transmitir su mensaje u objetivo. En la tradición filosófica india, se acepta que dentro de estas emociones haya algunas primarias llamadas *sthāyibhāva*, que se relacionan con situaciones universales que generan ciertos tipos de acción. Estas emociones básicas son el resultado de las impresiones pasadas (*saṃskāras*) del individuo al actuar, pensar o experimentar. Se plantean ocho emociones básicas: placer, risa, pena, cólera, heroísmo, miedo, repugnancia y admiración. De estos estados surgen los ocho rasas: lo erótico, lo humorístico, lo patético, la ira o lo furioso, lo heroico, lo terrible, lo odioso y lo maravilloso. Algunos autores, entre ellos Abhinavagupta (uno de los estetas más renombrados de la tradición india junto con Ānandavardhana), incluyen un noveno *rasa*, la paz/quietud (*śānta*) cuyo estado básico es la serenidad, la calma mental. Para ambos este *rasa* tiene una naturaleza distinta de la de los demás, es la fuente de la que proceden todos los *rasa* y a la que se integran una vez que han aparecido.<sup>27</sup> De estos estados básicos se derivan otros tantos estados emocionales que no alcanzan

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 88. Por su parte, Bharata comenta que son cuatro *rasa* los considerados como las causas de los restantes *rasa*. Estos cuatro *rasa* son: el erótico, el furioso, el heroico y el repugnante. Del erótico surge lo cómico; de lo furioso lo patético; de lo heroico lo maravilloso; y de lo repugnante surge lo terrible. Ver Ch. Maillard y Oscar Pujol, *Rasa: el placer estético en la tradición india*, p. 115. De acuerdo a la interpretación que da Kṣemarāja sobre el compuesto *bhaktirasa* (deleite devocional) en su comentario de la *Śivastotrāvalī* como una inmersión en la deidad (*samāveśa*), nos puede conducir a pensar que el mismo Utpaladeva interpretaba a la devoción como un sentimiento subordinado al *rasa* esencial, *śāntarasa*, que era la opinión que más tarde tendrá Abhinavagupta. Cf. B. Williams, "Suggesting Similitude: The Śaiva Poetics of Kṣemarāja", pp. 3-4.

a tener la intensidad ni duración de las primeras. Estas emociones secundarias se clasifican en 33 aunque esta clasificación no agota todo el caudal de variantes que puede existir.<sup>28</sup>

Así como en la vida diaria nos vemos rodeados de estímulos y reaccionamos a ellos, en la poesía se busca igualmente provocar al espectador con una serie de ánimos que parten de la misma psique humana o de su medio ambiente. Estos impulsos reciben el nombre de *vibhāva*. Por ejemplo, en una persona que escucha hablar de los barcos, marineros, gaviotas, el mar, la luna, etc., en relación con estos elementos se genera una reacción propia de acuerdo a su experiencia, conocimiento, impresiones pasadas, etc. Todas estas reacciones constituyen *vibhāva*.

Para Mohan, en la vida diaria nuestras reacciones ante estos estímulos (personas, objetos y situaciones) pueden describirse en términos de atracción, repulsión e indiferencia. Reaccionamos ante una situación guiados por nuestros intereses propios. Pero, en cambio, ante un personaje literario, nos abrimos a toda la complejidad del carácter del personaje, no solemos limitar o distorsionar nuestra visión de él. Lo percibimos de una manera más limpia en este sentido, y el tipo de respuesta que tenemos no es ordinario (*alaukika*).<sup>29</sup>

Así la teoría literaria en India hace una distinción entre las emociones que tenemos en la vida ordinaria y aquellas en la experiencia estética. Ante una obra literaria en forma de drama o poesía, los estados emocionales no sólo se padecen sino que son percibidos y saboreados. Este proceso se describe con las palabras sánscritas *carvaṇa* (masticar) y *rasana* (disfrutar, saborear). De esta manera se plantea que ante un drama lo que aprecian los espectadores no es un sentimiento de pena u horror, sino un deleite.<sup>30</sup> Lo que surge es una aparente evocación de las emociones ordinarias, cuando en realidad advienen los sentimientos no ordinarios que son coloreados por una experiencia emocional cotidiana.

Por otro lado, los teóricos indios no ven que el producto de la poesía sea subjetivo, esto es, resultado de la pura experiencia personal del poeta. Se busca que el poeta trascienda el nivel puramente individual para hacer de la obra una pieza universal. Para ello, el poeta no tiene que dejar de lado su subjetividad lo cual no

---

<sup>28</sup> G. B. Mohan, *op. cit.*, p. 76.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 77.

sería posible, sino realizar una acción de ‘desapego’ para hacerla objetiva y por tanto universal, lo cual se engloba con la palabra *sādhāraṇ īkaraṇ a*, que es un acto de transpersonalización. De esta manera el artista y el público son llevados de la experiencia privada y ordinaria, a una conciencia colectiva común. Además, se advierte que el elegir temas contemporáneos de la vida del poeta tiene el riesgo de no permitirle trascender lo inmediato de la temporalidad en la que vive y, por tanto, no alcanzar la universalidad deseada para que cualquier persona en cualquier tiempo pueda acceder a la experiencia que evoca el poeta.<sup>31</sup>

La experiencia estética nos pide cultivar el percibir de forma directa el estado que se describe y hacer un esfuerzo por atender libre de obstáculos o distracciones. Es así que cuando leemos en una historia o vemos en un drama de teatro el miedo de un ciervo a punto de ser cazado, el escritor está intentando que ese miedo del ciervo lo percibamos directamente nosotros, que penetre de inmediato en nuestro corazón y vibremos o resonemos con ello sin algo intermediario, dejando a un lado nuestros recuerdos para eludir deformar en su pureza la vivencia y se convierta en una más de la vida diaria.<sup>32</sup>

También es importante mencionar que la transpersonalización de la obra artística no significa eliminar el aspecto emocional y hacer de ello algo frío e inerte, despojado del sentimiento humano. Por el contrario, se apunta a evocar las cualidades humanas sólo que con una fuerza universal.

Para Bharata en su gran obra el *Nāṭyaśāstra* (“Tratado de dramaturgia”), al tratar de definir *rasa* dice que así como se consigue el sabor de un platillo de comida gracias a la combinación de los ingredientes, especias y hierbas aromáticas, de igual manera la experiencia estética (*rasa*) surge de los sentimientos básicos al ser escenificados con el apoyo de los elementos que constituyen el *rasa* (los estímulos externos por medio de la recitación del texto, la mímica del cuerpo y los estados transitorios / reacciones involuntarias).<sup>33</sup> Plantea que el *rasa* es el resultado de la combinación de los determinantes, consecuentes y los estados transitorios. Los determinantes son los elementos causales que despiertan una emoción. Entre

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>33</sup> Ch. Maillard y O. Pujol, *op. cit.*, p. 113. En su comentario al *Nāṭyaśāstra (Abhinavabhāratī)*, Abhinavagupta dice, siguiendo a Bharata, que el *rasa* es lo que da sentido a la poesía. Los sentimientos básicos son lo que hacen que una obra impregne la mente de los participantes. Son los instigadores (instrumentos) de la impregnación, la cual está en los *rasa* mismos.

estos elementos tenemos los principales o estimulantes y los circunstanciales o excitantes. Así si hablamos del sentimiento amoroso, la causa principal sería ver al amado o amada. El lugar como un hermoso jardín con flores perfumadas sería la causa circunstancial. Los consecuentes son las manifestaciones externas de las emociones causadas por los determinantes. En el ejemplo, si se representa esta escena amorosa, los actores mediante sus gestos, posturas y reacciones físicas que van de la mano con tales emociones, serían los consecuentes. Y los estados transitorios son estados mentales secundarios que acompañan a las emociones básicas: en el ejemplo pueden ser estados de agitación, excitación, melancolía, etc.<sup>34</sup> En el siguiente extracto del acto I de la obra *Śakuntalā reconocida* (*Abhijñānaśakuntalā*) de Kālidāsa, uno de los poetas y dramaturgos más grandes de la India, se ilustran dos de estos estados transitorios de los que acabo de comentar:

[...] Śakuntalā se va con sus dos amigos, mirando atrás al rey, merodeando ingeniosamente.

Rey: Tengo poco deseo de regresar a la ciudad. Me uniré con mis hombres y los haré acampar cerca del bosquecillo. No puedo controlar mis sentimientos hacia Śakuntalā.

Mi cuerpo se gira para ir,  
mi corazón me hace retroceder,  
como un estandarte de seda  
golpeado por el viento.<sup>35</sup>

Esta experiencia estética recibe el nombre de *rasa* ya que se saborea al igual que una persona versada en la comida experimenta un placer intenso al degustar un plato. Así el espectador atento saborea los sentimientos primarios que se escenifican sugeridos por los elementos constitutivos del *rasa*, teniendo un placer también intenso.<sup>36</sup>

El *rasa*, por otro lado, surge como el producto de un acto de imaginación simpatética en el que el espectador se identifica con el sentimiento y experiencia del otro, del actor o personaje. La diferencia entre ambos estriba en la causa del

---

<sup>34</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>35</sup> B. Miller, *The Plays of Kālidāsa*, p. 101.

<sup>36</sup> Ch. Maillard y O. Pujol, *op. cit.*, p. 114.

estado emocional, en el espectador su estado es resultado indirecto de lo que es la causa del estado del personaje. La experiencia del espectador no se diferencia de la vivencia del actor, pero tampoco depende directamente de ella. De aquí que Abhinavagupta se refiera al *rasa* como una distancia estética atribuible al espectador ya que éste impregna al estado evocado su propia impronta de su mundo interior. Esta distancia supone una quietud nacida de la contemplación, por tanto ni el autor ni el actor pueden experimentarla.<sup>37</sup>

Bhaṭṭa Nāyaka, un teórico de la estética india, al hablar sobre el *rasa*, planteó que el lenguaje tiene tres aspectos: la significación, la universalización y la realización. El primero lo encontramos en todo tipo de lenguaje; el segundo implica un abandono de uno mismo, del ego, para sumergirse en lo impersonal: la emoción que se experimenta no se queda en el ámbito de los deseos personales; y la realización se refiere a cuando la emoción llega a su clímax y se transforma en felicidad. El aspecto de universalización implica que en la experiencia del *rasa*, la conciencia se abre o despierta al conocimiento de sí misma. Y esa apertura es gozo y sabor, es la entrada al Ser, a la unidad del Ser en todos. Y esto sucede a través de los distintos *rasa* elevados a la categoría de experiencia estética.<sup>38</sup>

La universalización que se da en el proceso de gestación del *rasa*, comenta Abhinavagupta, permite una percepción concentrada del espectador que facilita esta aparición del *rasa*, en el que confluyen las impresiones latentes de los participantes en la percepción, que no es otra cosa que la Conciencia pura, de la cual nace en última instancia el asombro estético (*camatkāra*). Este asombro estético es “un arrebató de placer ininterrumpido caracterizado por la ausencia de insatisfacción”.<sup>39</sup> Agrega Abhinavagupta que tal experiencia es una operación mental acompañada de una vibración de deleite extraordinario que puede manifestarse en un temblor corporal, un estado de estremecimiento o gestos en señal de alegría. También puede tomar la forma de una certeza interior o un recuerdo.

A este respecto cabe señalar que fue Utpaladeva quien, antes que Abhinavagupta, conceptualizó *camatkāra* en dos sentidos: primariamente como referente al gozo que surge en la realidad, conocimiento, lenguaje, religión y el

---

<sup>37</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, p. 91.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>39</sup> Ch. Maillard y O. Pujol, *op. cit.*, p. 145.

pensamiento en general, ofreciendo un marco metafísico y lógico para ello. Pero también le da un sentido más directamente relacionado con el dominio del arte y la devoción. El primer sentido lo tomará de su maestro Somānanda. Sin embargo, el otro sentido será una de sus contribuciones en la estética.<sup>40</sup>

También Utpaladeva, al usar el concepto de *camatkāra* en el sentido devocional de saborear, lo conecta con el acto de rumiar o saborear repetidamente algo (*carvaṇ ā*), siendo probablemente la primera vez que se utilizó en ese sentido dentro de la comunidad śaiva de Cachemira y sirvió para teorizar la experiencia estética como *carvaṇ ā* por parte de Abhinavagupta<sup>41</sup>.

Uno de los elementos de mayor controversia en la escuela del Rasa ha sido la afirmación de que hay un *rasa* en particular del que se ha debatido si pertenece o no a una de las demás categorías de *rasa*, que es *śāntā* (tranquilidad, reposo, serenidad). Para algunos teóricos este *rasa* es el gran placer estético por excelencia. De él surgen y en él se sumergen los demás sentimientos. La conciencia permanece quieta en el *śāntā rasa* aun en medio de las agitaciones causadas por las preocupaciones, deseos, etc.<sup>42</sup> En una probable interpolación en el *Nāṭyaśāstra*, el *śānta rasa* se define como una estabilización del propio ser, un estado natural de la propia mente sin deseos del cual manan los demás sentimientos básicos como el amor, odio, dolor, etc. La felicidad que hay en este estado neutro no es el resultado de la satisfacción de los deseos, es natural ya que subyace a él.

Antes de considerar al *śānta rasa* como la fuente de todos los *rasa*, autores como Kālidāsa y el propio Vālmīki veían el *rasa karuṇ ā*, la compasión, como el *rasa* principal. Bhavabhūti, poeta y dramaturgo del siglo VIII d.C., pensaba que *karuṇ ā* adoptaba a menudo la naturaleza de los demás *rasa*.

Maillard retoma una imagen tradicional: haciendo la comparación de *śānta rasa* con un lago tranquilo. Cuando sopla el viento, que representaría las

---

<sup>40</sup> R. Torella y B. Bäumer, *Utpaladeva. Philosopher of Recognition*, pp. 134-135.

<sup>41</sup> Abhinavagupta resalta cómo Utpaladeva en la *Īśvarapratyabhijñārikā* ve en el concepto de *camatkāra* la experiencia de *rasa*, un estado estético de disfrute, que Abhinavagupta desarrollará más tarde en su sistema. Véase R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 163. *Camatkāra* también representa la experiencia estética suprema de gozo sublime y exquisito comparable a la experiencia mística del Ser. Ello nos puede hacer recordar, como lo menciona Elsa Cross, a Hegel cuando sostiene que lo sublime se fundamenta en el significado representativo que se relaciona con la sustancia absoluta (ver *Puerta del Este. Ensayos sobre mito, arte y pensamiento de la India*, p. 132).

<sup>42</sup> G. B. Mohan, *op. cit.*, p. 79.

condiciones como los determinantes, consecuentes y estados transitorios,<sup>43</sup> las aguas tomarán distintas formas al agitarse, siendo éstos los diversos estados emocionales. Cuando deja de haber estímulos, las aguas regresan a su estado de calma. Las aguas tranquilas y en movimiento son las mismas, son los vientos o estímulos los que determinan la forma. De este ejemplo también se desprende que los *rasa* son efímeros y duran sólo el tiempo en que se presentan las causas para su surgimiento.<sup>44</sup>

Sobre el proceso de manifestación del *rasa*, Abhinavagupta lo describe de la siguiente manera: 1. Primero tenemos una percepción del significado de la obra. 2. Por medio de la sugerencia poética (*dhvani*) tenemos una intuición cognitiva del sentido de la obra; aquí se da el proceso de universalización en que el espectador vacía de la obra toda referencia personal, hay una identificación desinteresada con el personaje. La distancia que se establece no debe ser excesiva para crear una indiferencia ni tampoco mínima pues habría una identificación. 3. A partir de la identificación desinteresada surge una empatía entre el actor y el espectador y entre los mismos espectadores; esto debido a la activación de ciertas impresiones latentes que conllevarán cierto tipo de reacciones. 4. Esta comunicación que se ha establecido conduce al espectador a una inmersión en lo que está sucediendo, haciendo desaparecer el sujeto particular. 5. Tal absorción provocará que la división entre sujeto y objeto se desvanezca quedando sólo la conciencia de unidad, la experiencia de quietud y gozo, lo cual es el *rasa*.<sup>45</sup>

En la *Abhinavabhāratī* (comentario al *Nāṭyaśāstra*), Abhinavagupta presenta siete obstáculos que impiden la percepción del *rasa*: 1) La inverosimilitud (si no se ve como verosímil lo que se contempla). 2) La irrupción de circunstancias espacio-temporales, el perder de vista que se está presenciando una obra y no es algo real. Para evitar esto es que la obra presenta un preludeo con los actores y las circunstancias en las que se desenvolverá la historia. 3) Los propios sentimientos: si la persona se fija en lo que sucede emocionalmente dentro de ella pierde la atención de lo que está sucediendo en escena; para ello es que la representación utiliza diversos elementos que entretienen al espectador y lo vinculan con lo que sucede en escena. 4) La insuficiencia de los medios de percepción. 5) La falta de

---

<sup>43</sup> Los determinantes o elementos causales que despiertan una emoción, consecuentes o las manifestaciones externas de las emociones causadas por los determinantes y los estados transitorios son estados mentales secundarios que acompañan a las emociones básicas.

<sup>44</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, p. 89.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.



claridad en la representación, como el que haya palabras o signos que generen una percepción o cognición imprecisa. 6) La desproporción entre lo principal y lo secundario, por ejemplo el que la obra haga demasiado énfasis en aspectos secundarios como el decorado y vestuario, y pierda de vista el contenido de la representación. 7) Y finalmente la aparición de dudas.<sup>46</sup>

Abhinavagupta concluye que la esencia del *rasa* es ser saboreado, no tiene existencia propia, es momentáneo ya que no es independiente de la degustación y es distinto de los sentimientos básicos. La percepción del *rasa* no es ordinaria y está libre de obstáculos. En la degustación estética se experimenta siempre placer ya que esta degustación nace de la propia conciencia cuya esencia es el gozo (*ānanda*). El *rasa* se caracteriza por el reposo de la atención en sí misma, libre de obstáculos y en ello hay felicidad.<sup>47</sup>

De lo anteriormente expuesto, podemos plantear que la experiencia estética produce en el sujeto una vía para acceder a estados universales que despojan al individuo de su experiencia limitada y le permiten descansar en un estado de unidad y quietud puras donde se muestra su naturaleza esencial, que es el Ser. La diferencia entre la experiencia estética y la mística radica en el objeto de identificación. En la primera siguen estando presentes los objetos del ámbito cotidiano; en la segunda el objeto es trascendental. Sin embargo Abhinavagupta da a entender que la experiencia estética puede convertirse en mística.<sup>48</sup>

### 1.3 *Alamkāra* (ornamento estilístico)

En el periodo que siguió a Bharata y hasta el texto de *Ānandavardhana* en el siglo IX d.C., encontramos un desarrollo de la crítica literaria y de las especulaciones sobre las características distintivas del lenguaje poético. Vemos que en este lapso la teoría del *rasa* perdió relevancia aunque nunca se dejó de lado. Se puso más énfasis en

---

<sup>46</sup> Ch. Maillard y O. Pujol, *op. cit.*, pp. 147-151.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 151-155.

<sup>48</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, pp. 98-99. Para Maillard el fin de la experiencia mística está más allá de la propia experiencia y su duración perdura una vez que la experiencia ha terminado, algo que no sucede con la experiencia estética, que termina tan pronto como el *rasa* se desvanece. Es en el proceso y resultado en el que ambas experiencias llegan a identificarse. Aunque no considero que podamos afirmar que la experiencia estética se diluye tan pronto como tampoco que la experiencia mística permanezca por mucho tiempo.

buscar la naturaleza de la forma poética, cómo embellecer el poema por medio de las figuras del lenguaje y ahondar en las cualidades de estilo como *guṇa* y *rīti*.<sup>49</sup>

La palabra *alamkāra* proviene de la raíz *alama* (suficiente, bastante) y *kāra* (el que hace, el autor de, letra, palabra, que a su vez viene de la raíz *kṛ*, hacer), y en conjunto significa literalmente preparación, ornamento, decoración, estilo, ornamento estilístico, giro poético, hacer perfecto, etc. En el diccionario sánscrito de sinónimos llamado *Amarakoṣa* (del lexicógrafo Amarasimha en el siglo VI d.C.), se le da cuatro connotaciones al término *alam-*, “decoración o embellecimiento”; “negación o eliminación”; “suficiencia” y “poder”. Aunque el proceso de embellecimiento parte de la estructura externa y la forma, va ligada al contenido. Cuando una obra de arte logra la belleza, junto con la eliminación y la suficiencia, en cuya relación radica su poder, entonces podemos hablar de una creación extraordinaria.<sup>50</sup> Así Abhinavagupta dice “Permanecer en el estado de lo extraordinario es la esencia del *alamkāra*”.<sup>51</sup>

En el contexto de una obra literaria, hace referencia al arte de la oratoria o retórica, que busca la elocuencia no como un fin en sí misma sino como una habilidad para lograr una comunicación efectiva, y en este sentido se le considera un arte. Para la tradición poética india el sonido y el significado se encuentran ligados como una unidad indisoluble. Hay un enlace natural entre forma y sentido. Por medio del *alamkāra* el poeta busca embellecer y ornamentar su expresión con las figuras del lenguaje para que puedan transmitir los varios sentidos que el autor quiere dar con belleza y claridad.<sup>52</sup>

Cuando la poesía se convirtió en un fin en sí misma, surgió la discusión sobre si el ornamento estilístico (*alamkāra*) representaba la esencia de la poesía. Se entendió que la poesía se diferenciaba de la prosa por el placer estético (*rasa*) y conocimiento que la constituían.<sup>53</sup>

Bhāmaha fue el mayor representante de la escuela llamada Alamkāra. No se tiene la fecha exacta en que nació Bhāmaha pero aproximadamente vivió en la primera mitad del VII d.C. Bhāmaha representa un periodo previo a Daṇḍin (otro

---

<sup>49</sup> A. Sankaran, *Some Aspects of Literary Criticism in Sanskrit or The Theories of Rasa and Dhvani*, p. 18.

<sup>50</sup> R. Torella y B. Bäumer, *Utpaladeva. Philosopher of Recognition*, p. 341.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>52</sup> A. Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 376-378.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 376.

importante teórico indio) en el desarrollo de la crítica literaria sánscrita. Todavía con Bhāmaha la crítica literaria no se había desprendido de otras ramas del conocimiento como la lógica y la gramática. Una concepción que da Bhāmaha de la poesía es “forma y contenido debidamente combinados es poesía”. Para Daṇḍin “la poesía es un acomodo de bellas palabras armonizadas con un sentido conveniente”.<sup>54</sup>

Bhāmaha considera que los *alaṅkāra* u ornamentos estilísticos son el principal elemento de la poesía y engloba al *rasa* también dentro de uno de los *alaṅkāra*, el llamado *rasavad* (*vad*, “llamar, decir”). Además de éste, reconoce dos tipos más de *alaṅkāra-rasa*: *preyas* que es el sentimiento de amor espiritual y *ūrjasvin*, la conciencia del poder superior.

En Daṇḍin (finales del siglo VII d.C.), *alaṅkāra* se usa como aquello que sirve para cubrir las expresiones con la finalidad de dotarlas de belleza como sucede con un ornamento que se pone en el cuerpo. El poema puede estar escrito en verso, prosa o en ambos. También Daṇḍin hace la diferencia entre un poema que se lee de aquél que se escucha.<sup>55</sup>

Junto con la escuela del *Alaṅkāra* coexistieron otras dos escuelas importantes: *Guṇa* y *Rīti*. Daṇḍin fue el mayor representante de la escuela *Guṇa*, la cual planteaba que la característica principal de la poesía es la bella disposición de las palabras e ideas. Esta tradición afirmaba que existen diez *guṇa* o cualidades que se utilizan para el estilo poético más acabado que se llama *vaidarbhī*, siendo los *alaṅkāra* formas de embellecer la poesía. Daṇḍin coincide con Bhāmaha en poner los ocho *rasa* dentro de los *alaṅkāra*.<sup>56</sup> Este autor comenta que para crear una poesía bella se requiere haber nacido con este don, además de estudiar y trabajar mucho. El primero proviene de vidas anteriores y los otros dos se pueden desarrollar. En el libro segundo del *Kāvyaḍarśa*, define *alaṅkāra* como aquellas cualidades que producen encanto en la poesía.<sup>57</sup>

Por otro lado, el mayor exponente de la escuela *Rīti* o del estilo fue Vāmana que vivió entre el 730 al 850 d.C., algunas décadas después de Daṇḍin. Esta escuela plantea que el estilo es el alma de la poesía, es la bella dicción que conjunta

---

<sup>54</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, p. 22.

<sup>55</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 376.

<sup>56</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>57</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 379.

las cualidades (*guṇa*) para dar esa belleza la cual es acrecentada por el uso de los *alamkāra* u ornamentos. Al igual que Bhāmaha y Daṇḍin, en Vāmana los *rasa* no tienen un rol importante en la poesía, pero con la diferencia de que constituyen el elemento esencial dentro del *guṇa kānti* (gracia, encanto, belleza), ya que son los *rasa* los que le dan brillantez a este estilo poético.<sup>58</sup>

Vāmana continuó el estudio de Daṇḍin con un nuevo acercamiento a la poesía al plantear que por un lado tenemos el alma de la poesía y por otro el cuerpo de la poesía. Para Vāmana, la poesía no es sólo palabras y su significado o sentido, también debe haber cualidades y figuras. Este autor retoma los elementos planteados por Daṇḍin y los ordena en un nuevo esquema basado en la escuela del estilo, Rīti. Es precisamente el estilo lo que se considera el alma de la poesía, siendo el estilo un ordenamiento específico de las palabras, una manera distinta de acomodo según las cualidades propias que originan el encanto en la poesía, y con las figuras utilizadas se busca añadir otros elementos adicionales a ese encanto.<sup>59</sup>

El uso del *alamkāra* en la poesía religiosa tendría un propósito diferente que en la poesía secular (como la amorosa o épica). Por ejemplo el empleo del *alamkāra virodha* o *virodhābhāsa* (contradicción) sirve de manera efectiva para describir la naturaleza de la realidad última que no puede ser expresada en un lenguaje ordinario. En tales casos la descripción termina en una paradoja.<sup>60</sup>

Así tenemos que el *alamkāra virodha* es muy empleado por Utpaladeva en la *Śivastotrāvalī*. En la siguiente estrofa tenemos un ejemplo de ello que se basa en la contradicción entre cualidades (*guṇa*):

Aunque mi alma es joven  
al beber el néctar de tu devoción,  
sin embargo se ha vuelto gris,  
con el cabello emblanquecido por el polvo  
en el camino por el mundo.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, p. 29.

<sup>59</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 381.

<sup>60</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 343.

<sup>61</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.2.

Tenemos en la estrofa la oposición entre las cualidades “joven” y “viejo” presentes en una entidad, el alma (*ātman*), pero esto sólo es una apariencia. Se sugiere que en el camino de la vida el devoto pasa por momentos de aflicción, pero la gracia de Dios continúa actuando sobre él. De esta manera, Utpaladeva logra acentuar el efecto de la devoción al Señor.

La cualidad del discurso literario perteneciente a los poemas místicos como el de Utpaladeva que llevan al autor a una percepción clara del pasado y futuro, esto es, más allá del tiempo y espacio, se le conoce como *bhāvika alaṅkāra*.

Otro tipo de *alaṅkāra* que utiliza Utpaladeva para crear una contradicción en su discurso es el *asaṅ gati alaṅkāra* (*asaṅ gati*, es “incongruencia” o “desconexión”). Se usa para hablar de situaciones en las que no son aplicables reglas o principios como el de causa y efecto. Un ejemplo de ello lo tenemos en la siguiente estrofa de la *Śivastotrāvalī*:

Qué maravilla es que la mente, oh Señor,  
que en esencia es la semilla de todo sufrimiento,  
cuando es bañada con el néctar de la devoción  
da el fruto magnífico de la beatitud.<sup>62</sup>

La mente es como la tierra donde la semilla del sufrimiento al ser regada por el agua de la devoción, da como fruto la dicha suprema. A pesar que la mente debiese de dar como fruto el sufrimiento, lo que da es la felicidad debido al néctar de la devoción.

De esta manera podemos ver que el uso de las contradicciones en la poesía mística de Utpaladeva son como una barca que nos lleva por la corriente para atravesar más allá el mundo fenoménico. Nos permite tener un vislumbre de lo trascendental:

Aunque resplandesces más brillante  
que los rayos de mil soles  
y a pesar de que impregnas todos los mundos,  
aún así no eres visible.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.26.

## 1.4 *Dhvani* (evocación, resonancia poética)

Después de la etapa anterior, vendrá el periodo más creativo de la teoría de crítica literaria en sánscrito, según algunos autores. Se formulará la teoría del *dhvani* como la fuente más importante en la creación poética y el *rasa* volverá a tomar una posición predominante. El término *dhvani* proviene de la raíz sánscrita *dhvan* (emitir un sonido, resonar, hacer un rudio o eco) y en la teoría literaria se refiere al sentido sugerido o evocación de una palabra.

Sahṛdaya, quien escribió a comienzos del siglo IX d.C., es el posible autor de las *Kārikā*, obra que plantea que la doctrina del Dhvani es muy antigua en el sentido de que estaba implícita en los autores anteriores. Fue gracias a sus comentadores y a que Mammaṭa adoptó esta postura, que la doctrina del Dhvani adquirió posteriormente mayor preponderancia.<sup>64</sup>

Mammaṭa Bhaṭṭa o Mammaṭācārya, autor de Cachemira de finales del siglo XI d.C., al cual se le atribuyen dos obras: *Kāvyaṣaṣṭakā* (“El esplendor de la poesía”) y *Śabdavyākāraṇa* (“Investigación del uso de la palabra”), es quien estableció la escuela del Dhvani o de la evocación tomando como eje de sus postulados a Ānandavardhana.

Ānandavardhana o Dhvanikāra (autor del *dhvani*) vivió en el siglo IX A.D. (hacia el año 850) en la corte del rey de Cachemira, Avantivarmā. En su obra *Dhvanyāloka* (“Iluminación sobre el sentido evocado”), establece que el *dhvani* o sentido evocado es la esencia de la poesía. La obra está compuesta de dos partes: una recopilación condensada de las enseñanzas presentadas (*kārikā*) y un comentario en prosa que explica esas enseñanzas (*vr̥tti*). Al inicio de la *kārikā* dice que expondrá la naturaleza del *dhvani* para el esclarecimiento y placer de los críticos.<sup>65</sup> Además del *Dhvanyāloka*, escribió otros textos como el *Devīśataka*, *Viṣamabāṇ alīla*, *Arjunacarita* y *Tattvāloka*, entre otros.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Śivastotrāvalī. 3.19.

<sup>64</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 387.

<sup>65</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, p. 54.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 61.

Antes de Ānandavardhana<sup>67</sup>, los estudiosos de la poesía de alguna manera habían hablado del *dhvani* al comentar sobre el recurso estilístico *vakrokti*, que es la comparación o metáfora, pero no lo habían desarrollado como un elemento esencial dentro de la creación poética. Los teóricos plantearon que la capacidad significativa de una palabra derivaba del sonido último de ésta conjuntamente con las impresiones de los sonidos anteriores del vocablo. Estos sonidos emitidos manifiestan lo que se conoce como *sphoṭa* (“explosión”, “revelación”, “evocación”), que hace referencia a la esencia de la palabra no emitida y es también el poder evocativo de una palabra o frase, y esto último es el *dhvani*. Esta capacidad del lenguaje poético para sugerir y evocar otros significados diferentes del ordinario es lo que crea una experiencia de placer en el receptor, y es lo que se conoce como *dhvani*.<sup>68</sup>

Una palabra puede tener un significado primario y uno secundario, pero también un tercero que es sugerido o evocado. El hablante, al decir una palabra con cierta tonalidad y ritmo, evoca un cierto significado también: el *dhvani*. En el *dhvani*, la composición poética pone en segundo plano o subordina el sentido primario expresado para permitir que el sentido evocado se manifieste y dé lugar a la experiencia estética.

La teoría del *dhvani* surge de una reflexión y análisis del lenguaje y el significado. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Keith en la siguiente frase: “El sitio del pastor en el Ganges”. En primera instancia la frase no tiene mucho sentido, lo que denota (*abhidhā*) requiere mayor contexto que es dado por el sentido transferido (*lakṣaṇā*) del enunciado. Tenemos por un lado el significado literal de la oración y por el otro la posibilidad de conceder otro significado distinto del literal. Eso es lo que sucede en la poesía. Con ella, además del sentido literal, se sugiere algo más. Tomando el ejemplo anterior, en la oración se busca transmitir una sensación de paz y calma con la frase “el sitio del pastor” ya que se encuentra junto a un río sagrado que conlleva además la experiencia de devoción. Esta evocación es el resultado del propósito (*prayojana*) del poeta al escribir un verso.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> La obra de Ānandavardhana, *Dhvanyāloka*, representa un trabajo innovador y notable por el diseño de sus argumentos y la sutileza de su exposición sobre el poder evocativo de las palabras. Sin embargo, para Pollock, Ānandavardhana y los autores posteriores a él omitieron el aspecto social que está en la base de su teoría y lo dejaron a un lado en sus planteamientos filosóficos. Véase S. Pollock, *op. cit.*, p.200.

<sup>68</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, p. 65.

<sup>69</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 387.

Para algunos, esta postura de la escuela del Dhvani no es aceptable, como es el caso de la tradición gramática, que señala que detrás de los sonidos se halla una entidad misteriosa, una suerte de hipóstasis del sonido, que para el Vedānta sería el absoluto, *Brahman*, que está detrás de todo. Otros estudiosos tenían la opinión de que todo estaba contenido en la denotación del enunciado sin necesidad de hacer ningún otro tipo de vínculo. Otros más señalaban que el significado dado al juntar las palabras en una oración bastaba para dar el sentido completo. También hubo quienes afirmaron que las palabras por sí mismas tenían el poder de expresar las relaciones entre ellas en un todo. Y otra postura fue la que declaraba que lo sugerido era más bien algo que se podía inferir del enunciado.

Para Ānandavardhana el lenguaje poético actúa como el sonido de una campana o la acción de arrojar una piedra al agua. Su efecto se transmite a manera de círculos concéntricos, sugiriendo y ampliando su significado. Y esto es el *dhvani*.<sup>70</sup>

Para la escuela del Dhvani la esencia de la poesía no está en el estilo ni en el sentimiento, sino en el tono, que es lo que transmite, lo que se implica o sugiere en el sentido de las palabras. Lo sugerido puede ser un tema, una figura o un sentimiento. Y a su vez, lo sugerido puede dividirse en dos formas. En la primera se busca transmitir un sentido más allá del literal que no se toma en cuenta y, por tanto, aquí la metáfora o símil son muy importantes. En la segunda forma sí se acepta un sentido literal, pero con la intención de llevarnos a algo más profundo. Y en este caso la aprehensión del sentido puede ser simultánea, como es el caso de un sentimiento, o puede ser a través de un proceso, si lo que se quiere transmitir es un tema o figura.

El sentimiento que se experimenta ante la poesía no es el resultado de una inferencia, sino de las experiencias de vidas pasadas que hacen a la persona susceptible de reaccionar estéticamente y tener una experiencia emocional tan profunda que puede ser comparable con las experiencias místicas de los yoguis. La persona no identifica esa emoción en el personaje de la obra o escenario, tampoco se la apropia para él; más bien reconoce la universalidad del sentimiento o

---

<sup>70</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, p. 29.



experiencia y encuentra en ello un sentimiento elevado de alegría sin importar el tipo de emoción del que se trate, como el horror o miedo.<sup>71</sup>

En la poesía, tanto los ornamentos o *alamkāra* como las cualidades o *guṇa* tienen como su esencia el *dhvani*, y más exactamente es en el *rasadhvani* donde encuentran su verdadero significado ya que esta evocación es la que les permite alcanzar una expresión completa que lleve al sujeto a una experiencia profunda.<sup>72</sup>

Hay dos variedades de *dhvani* según se plantea en esta escuela: *avivakṣ itavācya*, donde por medio del sonido articulado (*śabda*) se evoca una idea, y el sentido primario queda escondido o anulado. Y el otro tipo es el *vivakṣ itānyaparavācya* en el que el sentido (*artha*) se usa como vehículo para evocar algo más de lo que se entiende primariamente. En una composición poética, encontramos estos dos tipos de *dhvani*. Siempre están presentes el sonido articulado y el sentido de una u otra manera. Lo que los distingue es si predomina *śabda* o *artha*.<sup>73</sup>

La escuela del Dhvani también admitió un tipo de poesía que buscaba plasmar la mera belleza sin sugerir algún otro sentido. La belleza se encontraba en el sonido.

Para Ānandavardhana, el *rasa* sigue siendo un elemento esencial en la poesía y siempre está presente en el *dhvani*. Ya sea a través de las figuras literarias (*alamkāra*) o del sentido primario (*vastu*) que se evoque en el significado de una frase, el *rasa* está incluido como parte del sentido.

Algo que algunos críticos contemporáneos como Pollock señalan respecto a este planteamiento de Ānandavardhana es que en este análisis se dejó de lado un punto muy importante: que la evocación estética presupone y reproduce un conocimiento social e igualmente corresponde a una estructura de actividad social. Sin este trasfondo sería incomprensible el mensaje de la literatura. En contraste con ello, tenemos el trabajo de Bhojarāja (siglo XI d.C.) que permite ver cómo la teoría literaria puede estar consciente del aspecto social que impregna la literatura y también ver que la literatura india no fue concebida meramente como algo verbal o una experiencia metafísica, sino también como una práctica social a pesar de que

---

<sup>71</sup> A. Keith, *op. cit.*, p. 399.

<sup>72</sup> A. Sankaran, *op. cit.*, p. 80.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 69.

este ángulo se niega en muchas ocasiones.<sup>74</sup> Cabe decir en mi opinión que Pollock está utilizando categorías que podemos considerar ajenas a la época y el medio en que se plantearon estas teorías, y la cuestión social muy probablemente no figuraba como una prioridad.

## 1.5 Observaciones finales

Algunas de las conclusiones a las que podemos llegar en este capítulo es que, para la teoría literaria india, la experiencia estética se realiza mediante una despersonalización de las emociones, y por ello se puede hablar de una universalidad de la emoción. La poesía intenta que el receptor experimente un determinado tipo de *rasa* o emoción estética, como resultado de una comunicación estrecha entre el artista y el espectador.

El artista busca develar el principio de unidad dentro de la multiplicidad. Todas las percepciones muestran distintos aspectos de la misma realidad. Señalan la naturaleza dinámica de esta realidad. Esta tesis es muy importante en la teoría literaria india: detrás de todo *rasa* o experiencia estética subyace la intuición del Absoluto.

En relación con esta experiencia estética, los teóricos se preguntaron dónde radicaba ella, ¿en el texto o en el lector/espectador? Quienes respondieron que la experiencia subyacía al texto, representaron la 'vieja visión'. Esta fue la postura de Ānandavardhana y Bhoja (el compendiador literario más importante del sánscrito). La postura fue puesta en duda en los siglos X y XI d.C. por los teóricos de Cachemira. Ellos relacionaron los textos con la experiencia religiosa llevando el análisis de *rasa* a la conciencia del experimentador. Así para Bhaṭṭa Tauta el análisis debía enfocarse en la relación entre el texto, el lector y el escritor. Para Bhaṭṭa Nāyaka el examen debía hacerse en las operaciones del lenguaje que subyacen a la respuesta emocional y en el estatus epistemológico. Desde la perspectiva de Abhinavagupta, la respuesta se encontraba en el proceso de respuesta mismo. En un primer momento el receptor está absorto en la experiencia estética tal cual, para

---

<sup>74</sup> S. Pollock, *op. cit.*, p. 223.

más tarde percatarse que dicho estado es sólo una apariencia del objeto real, siendo entonces dicha condición un deleite engañoso.<sup>75</sup>

Al respecto, cabe señalar que un elemento fundamental de la tradición estética y poética en India es el concepto de imaginación (*pratibhā*). El poeta (*kavi*) se consideró heredero de los videntes-poetas o vados védicos (*r ṣ i*) y de su poder visionario para entrever la verdadera naturaleza de las cosas. El arte poético se apropió de esta capacidad visionaria como poder imaginativo. Es en el tantra y más tarde en la escuela del Reconocimiento en específico que la facultad imaginativa (*pratibhā*) tomará un significado propio como una cualidad del Ser. Así, se plantea que cuando un sujeto imagina cualquier cosa lo que se está manifestando es la libertad y poder absolutos de la Conciencia, que toma la forma de las representaciones mentales. En palabras de Utpaladeva: “También es espontánea [la manifestación de la conciencia] en el caso de *vikalpa* [las representaciones mentales] que obra con libertad desplegando configuraciones específicas a voluntad en la esfera mental”.<sup>76</sup>

Esta actividad de la conciencia de ‘vagar libremente’ a manera de los contenidos de la mente, muestran que no está sujeta a nada en particular. Ella es el referente de sí misma. Y la imaginación representaría esta capacidad de desbordarse en un sinnúmero de formas al extremo, de crear cosas nuevas nunca antes vistas.

Tanto Utpaladeva como Abhinavagupta argumentarán que los objetos de la imaginación son creaciones nueva (*nava*) e inéditas (*apūrva*), no una simple reorganización de los objetos percibidos anteriormente. Y con ello se querrá decir que la imaginación posee como atributo la libertad incondicionada que es esencial a la Conciencia. El sujeto al ejercer su poder imaginativo lo que hace es asemejarse o manifestar su naturaleza como conciencia libre y soberana.<sup>77</sup> En la *Īśvarapratyabhijñārikāvṛtti* leemos “En virtud de la capacidad de crear y conocer objetos inéditos en las representaciones mentales [*vikalpa*], es evidente que la presencia del poder de conocer y crear cualquier cosa está en todos”.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> S. Pollock, *op. cit.*, p. 210.

<sup>76</sup> *Īśvarapratyabhijñārikā* 1.6.10.

<sup>77</sup> O. Figueroa. *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, pp. 140-142.

<sup>78</sup> *Īśvarapratyabhijñārikāvṛtti* 1.6.11.

Por ello la creación del poeta será homologada a la actividad del yogui en la tradición Pratyabhijñā, y la composición poética podrá funcionar como un medio para acceder a la experiencia de lo divino, como el texto de la *Śivastotrāvalī* que tiene como destinatario a la deidad Śiva.

Finalmente, un elemento a tomar en cuenta al estudiar las diferentes teorías que explican cómo se da el proceso de la experiencia estética en una obra literaria o dramática es el bagaje social que subyace en el lector o participante. Es precisamente la participación del lector en un universo social de significados y experiencias lo que le permite entender qué desea transmitir el autor de una obra literaria. Cuando el autor evoca cierto significado está llamando al lector a ese universo de convenciones sociales que le permitirá decodificar aquello que no se dice directamente y se insinúa.

Este elemento social a decir de Pollock es algo que ha sido dejado fuera por la mayor parte de los teóricos indios. Ejemplo de ello son las relaciones de género que están en el mundo social de la poesía india: el autor las da por entendidas en el lector o espectador, como es el caso de que es la mujer y no el hombre quien organiza una situación de adulterio.<sup>79</sup> Considero que habría que matizar esta aseveración de Pollock. El tipo de sociedad que sería la posible destinataria de los poemas en sánscrito era sumamente reducido y seguramente los poetas lo sabían, por tanto el elemento social no debió haber jugado un papel relevante en su análisis.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

## CAPÍTULO II. EL GÉNERO *STOTRA*

### 2.1 Antecedentes

La palabra *stotra* (himno), viene de la raíz sánscrita *stu*, que significa alabar, celebrar, glorificar. Este género literario se ha usado generalmente para elogiar el poder de una deidad y como una evocación para pedir alguna suerte de intervención por parte de ella. Aunque no se cuenta con una definición muy clara del género *stotra*, se le puede definir como un trabajo corto en verso, cuyas estrofas se dirigen a una divinidad en el caso vocativo. Un poema compuesto en *stotra* no se divide en capítulos sino en un número determinado de versos cuya cantidad se considera propicia (8,16, 50, 100). Y de manera tradicional se ve este género como una forma en que el devoto entra en contacto directo Dios.<sup>80</sup>

El *stotra* se considera el género de poesía sánscrita más prolífico y popular. Sin embargo, no ha sido estudiado a profundidad por los teóricos indios de la literatura sánscrita, quienes sólo han producido planteamientos muy someros y generales. Por ello, para los especialistas como J. Gonda es complicado poder clasificar al género *stotra*, debido a que el elemento laudatorio, que le es esencial, se mezcla con plegarias, letanías, lista de nombres y pasajes filosóficos; asimismo tenemos pasajes que son más bien argumentativos en lugar de contener alabanzas. En cuanto al estilo, hay *stotra* que mantienen una forma poética simple, mientras que en otros se da una composición compleja con una gran variedad métrica y ornamentos estilísticos.<sup>81</sup>

La historia del género *stotra* puede rastrearse hasta los textos sagrados de los Veda. En los Purāṇa<sup>82</sup> y los Itihāsa (leyendas) también encontramos un enorme

---

<sup>80</sup> Y. Bronner, "Singing to God, Educating the People: Appayya Dīkṣita and the Function of *Stotras*", pp. 114-115.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>82</sup> Los Purāṇa son una colección de textos que recogen mitos, leyendas, genealogías y aspectos diversos de la religión. Fueron escritos en versos pareados, al estilo del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. En ellos encontramos las creencias e ideas de las distintas castas y de las diversas tradiciones religiosas locales. Se dice que los Purāṇa están divididos en cinco grandes temas: la creación inicial del universo, la creación

caudal de himnos de este género. El *kāvya* que comprende la lírica y el drama y que se analizó en el capítulo anterior, también utilizó el *stotra* como medio de expresión. Varios de los autores importantes de las diversas escuelas de filosofía y del movimiento devocional cultivaron este género dejando un legado lírico muy rico.<sup>83</sup>

Algunos de los ejemplos más tempranos del *stotra*, aparte de los Veda, los encontramos en el budismo y jainismo.<sup>84</sup> Los *stotra* de estos dos movimientos religiosos alaban a algún maestro en particular, dejando entrever que la temática de los *stotra* es amplia.

También hallamos el *stotra* en el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. Tenemos himnos literarios llamados *mahākāvya*, como los que encontramos en la obra de Kālidāsa. En Kālidāsa los himnos literarios contienen menos figuras poéticas que el *kāvya*, lo cual hace pensar que el *stotra* fue incorporando poco a poco los elementos que encontramos en la poesía (*kāvya*) y en la poética (*alaṅkāraśāstra*). También el *stotra* comparte algunos elementos de la poesía de corte (*praśasti*): usar el lenguaje poético para alabar y glorificar.<sup>85</sup>

Más tarde los himnos literarios fueron incluidos dentro de una nueva categoría llamada *stotrakāvya*, siendo el siglo VII un periodo en el que a muchos poemas escritos se les incluyó en este género. Probablemente el paradigma más importante del *stotra* literario lo encontramos en el himno a Śiva conocido como *Mahimnaḥstava* (también llamado *Śivamahimnaḥstava* o *Śivamahimnaḥstotra*) debido a su frecuencia con la que es citado y su influencia en otros textos como se observa en el estilo y el título mismo de ellos.<sup>86</sup> Hay otros tipos de *stotra* que evolucionaron con los Purāṇa y los Tantra.<sup>86</sup>

---

secundaria, después de la aniquilación periódica, la genealogía de los dioses y patriarcas, el reinado de los Manu (los primeros hombres) y la historia de las dinastías solar y lunar. También en los textos se incluyen tópicos como las ceremonias, sacrificios, festivales, los deberes de las castas, las donaciones, las construcciones de los templos e imágenes y los lugares de peregrinación. Se cuenta con 18 Purāṇa aunque hay diferentes listas que hacen mención de más o de menos textos, siendo los más antiguos entre el 300 y el 500 d.C. aproximadamente. Ver W. Doniger, *Hindu Myths*. Cabe mencionar que en los Purāṇa encontramos bastantes referencias a la devoción, siendo el *Bhāgavatapurāṇa* un texto muy mencionado en el que se hace hincapié en la importancia del aspecto devocional (*prapatti*). Véase J. Plott, *Philosophy of Devotion*, p. 163.

<sup>83</sup> Véase V. Raghavan, *Prayers, Praises and Psalms*.

<sup>84</sup> H. Stainton, "Poetry and Prayer: *Stotras* in the Religious and Literary History of Kashmir", p. 27.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

## 2.2 Características principales

Las características del género *stotra* son muy amplias y van acordes con la función específica que cumple en determinada obra. Así tenemos que una de las funciones del *stotra*, como ya se dijo, es crear un vínculo entre el devoto y la deidad y es en este sentido que funge a la manera de una oración o plegaria.<sup>87</sup> Se le define como el camino que señala el poeta para entrelazar el reino humano con el divino a lo largo de los versos y es por medio de este estilo literario que el poeta crea un mundo místico con el cual el devoto entra en comunión con la deidad.<sup>88</sup>

En el caso del tantrismo, algunos *stotra* funcionan como los mantra; se usan como parte del acto de adoración y para conseguir algún objetivo específico. También algunos *stotra* contienen el mantra para alguna práctica ceremonial.<sup>89</sup>

Otra variedad del *stotra* en el tantra la encontramos en los himnos para adorar a las deidades tántricas. Por ejemplo tenemos las colecciones de cinco textos cortos usados para propiciar alguna divinidad particular y que son los siguientes: *paṭāla* (contiene información de los mantra), *pūjāpaddhati* (un manual ritual para la adoración), *kavaca* (armadura, defensa), *sahasranāma* (los mil nombres) y el *stotra*. Cada uno de ellos son textos independientes. Al *kavaca* y al *sahasranāma* se les considera como dos subgrupos del *stotra*.

Los himnos que hablan de los nombres y epítetos de una deidad entran en un grupo llamado *nāmastotra*. Ejemplo de ello es el *Śatarudrīya* (los cien nombres o epítetos a Śiva) del *Yajurveda* conocido también como *Śrīrudram* o el *Viṣṇusahasranāma* o *Viṣṇusahasranāmastotra*, el himno de los mil nombres de Viṣṇu atribuido al *Mahābhārata*.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> A la plegaria se le ha caracterizado como un acto libre y espontáneo, que surge del interior de un individuo, en principio, para más tarde tomar forma en un texto que repiten los demás. Los diferentes tipos de plegaria permiten al participante imbuirse del sentimiento que conllevan, ya sea de gozo, alegría, de interiorización y arrepentimiento, tomando como vehículo el texto de la plegaria recitada. Cuando el individuo se involucra realmente con el acto de la plegaria, pone en juego sus vivencias y experiencia (que involucra en el transcurso del sujeto sus antecedentes históricos y culturales), dando por resultado una participación activa en el acto. Véase S. Gill, "Prayer." In *Encyclopedia of Religion*, vol. 11.

<sup>88</sup> C. Bailly, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>89</sup> H. Stainton, *op. cit.*, p. 36.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 37.

Tenemos otros grupos de himnos que se recitan para obtener protección como el *kavaca* (armadura), *varman* (armadura defensiva), *rakṣā* (protección) y *pañjara* (jaula). Asimismo, hay otro subgénero de *stotra* que se divide en aquellos que tienen un contenido de la filosofía Vedānta o se atribuyen a algún autor importante de esta filosofía como puede ser Śaṅkara. Ejemplo de ello es el *Dakṣiṇāmūrtistotra* cuya autoría se le atribuye a Śaṅkarācārya, que contiene elementos tántricos así como términos y analogías usadas por la escuela de Cachemira del Reconocimiento.<sup>91</sup>

Varios de los más importantes autores del hinduismo cultivaron el *stotra*, lo cual da evidencia del potencial de este género poético para expresar y diseminar las ideas filosóficas y teológicas de los autores. Al respecto, Stainton comenta que el *stotra* es la forma literaria más cercana a la poesía devocional vernácula, por lo que su popularidad se puede hallar en las características que comparten ambos géneros, por ejemplo, el acto de adoración a la deidad, el uso habitual de epítetos y del caso vocativo.<sup>92</sup>

El género *stotra* tiene también una función ritual, cuya eficacia radica en la forma en que se recita más que en el significado. Hay en este sentido una relación con la recitación de los mantras védicos y su uso ritual.

Stainton nos dice que según los estudios académicos que se han realizado, no podemos señalar que el género *stotra* implique sólo una forma de comunicación individual entre el autor o recitador y la deidad, ya que dependiendo del contexto también se puede interpretar como la presentación de una síntesis teológica, un texto que busca enseñar, recordar el pasado y predicar o lograr una identidad comunitaria.<sup>93</sup>

### ***Stotra* en Cachemira**

Entre los siglos IX y XII, Cachemira fue el centro de mayor producción literaria en el Sur de Asia y donde surgieron autores muy prominentes de este periodo como Ānandavardhana (c. 850) y Abhinavagupta (975-1025), quienes cultivaron el género

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 56.



del *stotra*. Otras importantes figuras como el filósofo Kṣemarāja (1000-1050) llegaron a componer relevantes comentarios a obras de este género.<sup>94</sup>

Para H. Stainton los *stotra* tuvieron una amplia aceptación en la comunidad de Cachemira por sus propias características: eran breves, fáciles de leer, recitar, estudiar, copiar y de transmitirse, además que se podía entrelazar en ellos temas de religión, práctica devocional, teoría estética e identidad comunitaria.<sup>95</sup>

A. Sanderson, por su parte, ha comentado que los *stotra* jugaron un papel importante en la transmisión de las enseñanzas esotéricas en Cachemira como lo fue la práctica de adoración meditativa.<sup>96</sup>

Sabemos que los *stotra* de Cachemira tenían en cuenta la audiencia a la cual iban dirigidos, ya fuera una audiencia sectaria o más bien pública. Los *stotra* de Ratnākara y Ānandavardhana son representativos de este género literario en el siglo IX d.C. La *Haravijaya* de Ratnākara (“La victoria de Śiva”) es un poema que contiene varios himnos relevantes para la historia de la religión en Cachemira. Por ejemplo, el himno *Caṇḍīstotra* alude a la escuela filosófica Trika, mientras que el himno *Śivastotra* se vincula con la literatura de la escuela Siddhānta. Estos himnos nos ofrecen evidencia temprana de la tradición llamada *mantramārga* o sendero del mantra del shivaísmo de Cachemira; además nos hablan ya del interés de los autores por vincular la religión con la literatura y la teoría literaria.<sup>97</sup>

La *Haravijaya* de Ratnākara también se vincula con otras tradiciones al tomar elementos de ellas para alabar a Śiva, como es el caso de los Veda, las Upaniṣad y el budismo. En su poema, Ratnākara utiliza figuras literarias como la *utprekṣa* que hace uso de un símil, de manera que permite al lector comprender mejor la rica y compleja evocación de las cualidades de la deidad y de cómo meditar de manera sostenida en su forma.

La flexibilidad del *stotra* permitió a otra de las escuelas filosóficas importantes en Cachemira, la tradición Krama, transmitir su teología y práctica de culto. La palabra *krama* significa “secuencia”, “proceso”, “ciclo”. Tenía como culto principal el de la diosa Kālī, que representa el poder de la Conciencia que devora las fases del tiempo. El primer autor que se conoce de esta tradición fue Jñānanetra (c. 850-900),

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>96</sup> A. Sanderson, “The Śaiva Exegesis of Kashmir”, pp. 262-263.

<sup>97</sup> H. Stainton, *op. cit.*, pp. 86-87.

cuyo único texto que sobrevivió fue el *Kālikāstotra* en el que alaba la naturaleza de Kālī como conciencia pura que abarca toda las cosas. El himno señala que más allá de la diversidad (el autor, la diosa, el mundo) sólo subyace la unidad esencial de la Conciencia.<sup>98</sup>

El *stotra* permitió a los autores de esta tradición hacer un cambio del culto externo a uno interno y verbal, que permitía ir más allá de la dualidad que se da en el culto externo. Así el *stotra* se convirtió en un instrumento para la transmisión de enseñanzas. Un ejemplo de ello es el autor del *Kramastotra*, Eraka[nātha] (c. 900-950), de quien se dice que escribió su texto para beneficiar a la humanidad con las enseñanzas esotéricas de la escuela Krama.

Otros autores de la tradición Krama como Prabodhanātha (c. 950-1000), Nāga (c. 1025-1075), Bhaṭ ṭ āraka Cakrapāṇ inātha y Ramyadeva cultivaron el *stotra* que les era atractivo y además les permitía la libertad de presentar las enseñanzas del culto en formas innovadoras. El texto *Cittasaṃtoṣ atrīṣīkā* de Nāga muestra el estado que se tiene al lograr la iluminación que hace de la vivencia cotidiana una experiencia de dicha constante. La calidad y belleza de esta obra aunados a su lucidez, contribuyeron a hacer del texto algo muy atractivo para las audiencias a las cuales estaba dirigida, lo cual permitió difundir el prestigio de la tradición Krama.<sup>99</sup>

Más ejemplos de obras en este género *stotra* fueron el *Kramastotra* (991 d.C.) y *Bhairavastotra* (993 d.C.), dos de los himnos que compuso Abhinavagupta. En el *Kramastotra*, Abhinavagupta cuestiona el alabar a Śiva ya que la realidad última (Śiva) es lo mismo que su propio corazón y, sin embargo, añade que la alabanza es un método eficaz para lograr la identidad con Śiva.<sup>100</sup> En Abhinavagupta, el *stotra* sirve para declarar la verdad de la unidad de la Conciencia: el que alaba, lo alabado y la alabanza son lo mismo.

El filósofo Kṣ emarāja también compuso un himno titulado *Bhairavānukaraṇ a-stotra*, dedicado a su deidad elegida, Bhairava, que es la Conciencia suprema. En el himno, Kṣ emarāja va de la forma abstracta de la deidad a su forma terrorífica, para señalar que toda la gama de polaridades son formas que la realidad última elige por propia voluntad para manifestarse sin ninguna limitación. Así, vemos que el género del *stotra* les permitió a Kṣ emarāja y otros autores explorar varios temas como el de

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 124.

la unidad en la diversidad, el poder y libertad del principio último para manifestarse, etc. En resumen, les sirvió para plantear y reflexionar sobre varios temas de la teología y filosofía de las escuelas a las cuales pertenecían.<sup>101</sup>

En Cachemira, también a través del *stotra*, recalca Stainton, se hizo un ejercicio de reflexión sobre el género mismo, sobre su naturaleza poética y de alabanza para trascender sus limitaciones y la dualidad propia del lenguaje.<sup>102</sup>

En la *Śivastotrāvalī* Utpaladeva se mueve en diferentes tonos en los diversos *stotra*: súplica, duda (*saṁdeha[alamkāra]*), pregunta retórica (*praśna[alamkāra]*), exaltación, frustración, bendición y otras combinaciones de figuras literarias.<sup>103</sup>

Al analizar el uso del *stotra* en Utpaladeva, hallamos distintos niveles de su misticismo como dice Bäumer: el estético (*camatkāra*, “maravilla”; *carvaṇa*, “deleite”) y devocional, por ejemplo, que confluyen en el Yo trascendental<sup>104</sup> y que podremos constatar en los capítulos VI y VII de este trabajo.

### 2.3 Observaciones finales

En opinión de algunos autores, el género *stotra* no ha obtenido un papel relevante en la literatura india. En un estudio más profundo, nos dice Bhattacharyya, el *stotra* contiene todos los elementos de una literatura completa: la forma de expresión, la métrica, el ritmo y la cadencia, la aliteración, la versificación, la armonía y simetría externa acompañadas por la serenidad y dulzura internas, que se encuentran en una simplicidad prístina.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>103</sup> Ejemplo de ello podemos citar las siguientes estrofas:

Súplica: 1.9, 4.3, 4.9, 4.16, 5.4-12, 5.22, 7.7, 9.1-20, 11.8, 11.11, 15.18-19, 16.25, 18.21.

Duda: 3.6, 5.2, 8.1, 9.1-20, 11.5, 13.10, 16.21, 17.34, 18.12, 18.17, 19.7-8.

Pregunta retórica: 1.4, 3.10, 3.16, 6.9, 10.3, 10.11, 10.19, 10.26, 11.1.

Frustración: 3.19, 3.21, 4.2, 4.15, 4.17, 4.19, 8.9, 11.5, 11.7, 13.19, 15.14, 15.15, 20.13.

Bendición: 2.1-29, 14.1-24, 17.30.

Exaltación: 1.26, 3.11, 4.21, 13.15, 13.20, 17.41.

Mezcla de duda y bendición: 18.18.

Denigración del estudio intelectual y conocimiento a favor del abandono extático: 1.11, 3.12, 16.14, 16.16.

Cfr. B. Williams, *op. cit.*, p. 10.

<sup>104</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 27.

<sup>105</sup> S. Bhattacharyya, “The Stotra Literature of Old India”, p. 355.

Si hablamos del sentimiento que anima al género *stotra*, el *rasa* que predomina en él invariablemente es el de la devoción. El *stotra* puede ser visto como una expresión múltiple de la *bhakti* o devoción.

También según lo expuesto anteriormente, encontramos un género de *stotra* filosófico, que sirve para describir la naturaleza del mundo o para indicar los elementos que acompañan a la meditación o a los ejercicios físico-mentales. En este tipo de *stotra*, el *rasa* de la *bhakti* se deja a un lado, ya que no estaba dirigido al ser humano común sino a un cierto tipo de personas selectas. Otro tipo de *stotra* muy relacionado con el anterior es el que hace referencia a algunos planteamientos e interrogantes de las escuelas filosóficas ortodoxas y heterodoxas, como el ya mencionado del *Śivamahimnahṣtotra*.

Este género será el que utilizará Utpaladeva en la composición de su obra *La guirnalda de himnos a Śiva (Śivastotrāvalī)*, el texto que nos ocupa en esta investigación. Y lo que hará Utpaladeva en sus himnos será comunicar tanto sus planteamientos filosóficos como su sentimiento devocional, con la intención de llevar al lector o creyente a la experiencia que anima al autor. Por ello será importante realizar un análisis acerca de la devoción, que ha sido muy importante en el desarrollo del pensamiento religioso indio y un elemento esencial en el texto de Utpaladeva.

## CAPÍTULO III. LOS MOVIMIENTOS DEVOCIONALES (*BHAKTI*)

### 3.1 Antecedentes

En este capítulo ofreceremos un panorama muy general de la tradición devocional en la India desde sus inicios hasta el siglo X d.C., esto con la finalidad de establecer algunos vínculos del movimiento *bhakti* dentro del texto de Utpaladeva. Recordemos que *La guirnalda de himnos a Śiva* está escrita en el género literario *stotra* que acabamos de analizar y el *stotra*<sup>106</sup> está circunscrito, en gran parte, a la tradición devocional (*bhakti*).

Comencemos diciendo que *bhakti* o devoción es la relación de amor y confianza que se establece con un dios personal. La tradición *bhakti* tiene una larga historia en la religión india. No podemos establecer con exactitud los orígenes de estos movimientos religiosos<sup>107</sup> y cómo se esparcieron por todo el subcontinente indio, manteniendo una continuidad en sus diversas formas de expresión.

Es un hecho que en los Veda y en las Upaniṣad hay pocas referencias a este concepto, y menos aún lo encontramos como un camino espiritual. En las dos épopeyas indias, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata*, habrá una cierta evolución de la devoción pero será en la *Bhagavadgītā*, además de la colección de textos conocidos como Purāṇa, donde la devoción cobrará forma y se expandirá de múltiples maneras hasta convertirse en una vía espiritual con elementos bien definidos que permearán a la sociedad en sus diferentes estratos sociales. La tradición *bhakti* representará un camino más accesible y fácil para el común de la gente, que no tendrá ningún tipo de limitaciones, ya sea sociales o culturales.

Pero primero vayamos a la etimología de la palabra. La idea del amor se expresa en la literatura sánscrita por la raíz *bhaj* y su derivado *bhakti*. Con esta raíz y sus derivados, comenta M. Dhavamony, se expresan varias ideas: posesión y disfrute; preferencia; estima y honor; afición y apego; devoción y lealtad.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Cabe mencionar que en el periodo védico, la idea de entrega y devoción a una divinidad se expresaba por los términos *stotra* y *stava* que tienen la raíz común de *stu* (alabar en canto). Cfr. D. Sircar, *The Bhakti Cult and Ancient Indian Geography*, p. 72.

<sup>107</sup> Encontramos la simiente de la devoción como doctrina religiosa en el culto a los yakṣa, genios agrestes; el culto a Kṛṣṇā y en la adoración Murugan. Cfr. G. M. Bailey, *Bhakti Studies*, p. 288.

<sup>108</sup> M. Dhavamony, *Love of God According to Śaiva Siddhānta: A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, p. 13.

También tiene estos otros significados: participar, distribuir, obtener, recobrar, practicar, servir, reverenciar, adorar, amar, etc. En un sentido secular hace referencia al afecto que se tiene a otra persona como un familiar, amigo, entre niños, entre el esposo y la esposa, el amo y el sirviente, los padres y los hijos y hacia el *guru*. En un sentido religioso, con *bhakti* se expresa el respeto y reverencia hacia lo divino, la devoción en el culto a una deidad, el amor a Dios por parte del devoto.<sup>109</sup> Hardy, profesor de religiones de la India en King's College London, define a la *bhakti* como una pasión religiosa totalmente absorbente que ocurre en una nivel experiencial o místico que más tarde es llevado al mito y a la poesía.<sup>110</sup>

Para V. Agrawala, podemos encontrar ya indicios de la devoción en los Veda. La palabra aparece en un mantra en el *Rgveda* (VIII.21.11) hacia los dioses (Viśve-Deva). También observamos que la emoción o espíritu detrás de los himnos a Varuṇa (dios del cielo) y otros dioses, por ejemplo, tienen elementos que caracterizan la actitud devocional que más tarde se desarrollará de manera plena. En ellos se exalta la gloria de la divinidad y se pide llevar una vida de conocimiento y desapego. Los himnos están llenos de una gran emoción de humildad y abnegación.<sup>111</sup>

Hay en los himnos de estos textos y en específico en el *Rgveda* la idea de una relación personal entre el devoto y la divinidad en cuestión, al igual que un sano temor hacia los dioses iracundos y una piedad por ellos en cuya benevolencia el devoto se cobija, manifestada en las varias alabanzas que muestran su confianza en que serán escuchados para hacer frente a sus necesidades. Así, tenemos oraciones para pedir perdón dedicadas al dios Varuṇa llenas de gran exaltación y con un sentido ético. Vemos que a muchos dioses se les refiere como padre, madre, amigo, hermano, etc. También observamos que los dioses se preocupan de que los hombres observen los deberes que existen entre ellos mismos y toman en cuenta la intención con la cual actúan. De esta manera los dioses son buenos y generosos con los devotos afianzándose un lazo de fe en ellos.<sup>112</sup>

En los himnos a Agni, quien representa al fuego, dios del hogar y mediador de los sacrificios de los hombres a los dioses y al cual están dedicados varios himnos, encontramos un sentimiento dulce de afecto:

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 14-19.

<sup>110</sup> F. Hardy, *Viraha Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, pp. 4,8. También véase J. Frazier, "Bhakti in Hindu Cultures", p. 104 y ss.

<sup>111</sup> D. Sircar, *op. cit.*, p. 11.

<sup>112</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 48-49.

Agni, tú eres nuestra Providencia, tú eres nuestro Padre: nosotros somos tus hermanos y tú eres nuestra fuente de vida. (I.31.10).

Tú, Ayudante, debes ser conocido como nuestro Preservador, Padre y Madre de la humanidad por siempre. (6.I.5.).<sup>113</sup>

Esta devoción a los dioses, que tomaba forma en el acto sacrificial llevada a cabo por los brahmanes o sacerdotes,<sup>114</sup> fue criticada por los budistas en dos sentidos: a) Resulta fútil y salvaje el tener que sacrificar tantos animales en el sacrificio del fuego para entrar en contacto con los dioses y mantener su buena disposición hacia el devoto. b) El acaparamiento de los brahmanes como los únicos mediadores con los dioses restringía el contacto directo del devoto con el dios.<sup>115</sup>

Por otra parte, en las Upaniṣad<sup>116</sup> aparece la idea de 'oración ardiente' (*upāsanā*), que denota una actitud llena de fervor devocional. En algunas de las Upaniṣ ad (*Kaṭ ha* y *Śvetāśvatara*, por ejemplo), encontramos un acercamiento teísta o *sagunā* devocional (*sagunā*: la divinidad con atributos y manifestada), contrario al no teísta o *nirgunā* devocional (*nirgunā*: la deidad sin atributos en su aspecto trascendental) que es el que prevalece en estos textos. En estas dos Upaniṣ ad se hace referencia a Dios como Īśvara o Rudra-Śiva. Se hace una distinción al menos provisional entre el Ser universal y el ser individual y se afirma la diferencia esencial entre materia y espíritu.

Es en la *Śvetāśvatara Upaniṣ ad* y en la *Kaṭ ha Upaniṣ ad* donde encontramos el germen del concepto teísta de Dios que se desarrollará más adelante en el hinduismo: como el origen, sustentador y quien vive en el universo y en el interior del ser humano. Ya sea que se mencione como *Brahman* (el absoluto) o *Puruṣ a* (el espíritu divino), es la causa final de las cosas, permea todo, aunque a la vez lo trasciende.

En la *Śvetāśvatara Upaniṣ ad* (250-200 a.C.) encontramos por primera vez el uso del término *bhakti* en su sentido religioso:

Al hombre de gran alma quien tiene lealtad

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>114</sup> En algunos textos Brāhmaṇa como el *Śatapathabrāhmaṇa* XIII.2.8.3. y III.8.3.26, ya se encuentran elementos germinales de una postura de no violencia al animal durante el sacrificio. Se utiliza un lenguaje eufemístico que transmite el mensaje que la víctima al morir alcanza el cielo y la inmortalidad como el mismo sacrificador, esto como resultado de un proceso en el que el sacerdote se hace más sensible al acto de matar. Véase G. U. Thite, "Animal-Sacrifice in the Brāhmaṇatexts", pp. 153-158.

<sup>115</sup> G. M. Bailey, *op. cit.*, pp. 293-294.

<sup>116</sup> Estos textos que forman la parte final de los Veda 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 ser humano y del mundo.

y un gran amor (*bhakti*) por [su] Dios,  
quien ama a su maestro espiritual como su Dios,  
el tema de este discurso brillará con la luz más clara, con la luz más clara brillará.

(6.23).<sup>117</sup>

A lo largo de esta *Upaniṣ ad* se caracteriza la *bhakti* a manera de una actitud de confianza, amor y adoración a Dios como un medio para lograr la liberación o salvación junto con la renuncia, el ascetismo, la meditación y la gracia divina. Encontramos una fusión entre la devoción a Dios y la dirigida al *guru* que habla de cómo la *bhakti* y el yoga lograron entrelazarse.<sup>118</sup> Se hace mención de los diferentes planteamientos que definirán la devoción: la existencia de un Dios creador del mundo; Dios vive dentro del corazón humano aunque es distinto de él;<sup>119</sup> Dios elige a aquellos a quienes otorga su gracia; el ser divino no puede ser alcanzado sólo por el estudio, debe haber una completa entrega a él y sólo así se puede encontrar una verdadera paz y dicha.<sup>120</sup>

El sabio-vidente de la *Śvetāśvatara Upaniṣ ad* plantea además varios ejemplos de lo difícil que es obtener la esencia de algo como el aceite del sésamo o la mantequilla de la leche. Y así, de igual manera, aunque Dios está en todas partes es muy difícil verlo. En el texto, el autor va enumerando los pasos para meditar siguiendo las técnicas ya desarrolladas de yoga. Y aunque la meditación va purificando la mente, no la lleva a tener por completo la experiencia última de la divinidad. De esta manera, el sabio dirá que la mejor manera de adorar a Dios no será por medio de la austeridad sino por la devoción:

Para aquél que tiene la devoción más elevada por Dios,  
y por su maestro espiritual tanto como por Dios,  
a él estas cuestiones que han sido declaradas  
se vuelven manifiestas (si él es) un alma grande.

---

<sup>117</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, p. 67.

<sup>118</sup> Así también en el *Netra Tantra* se afirma que los beneficios que se obtienen con la guía del *guru* son los mismos que los conseguidos a través de la devoción a una deidad.

<sup>119</sup> Podemos matizar esta aseveración ya que no es en todos los casos.

<sup>120</sup> A.J. Appaswamy, *The Theology of Hindu Bhakti*, p. 16.



Sí, se vuelven manifiestas (si él es) un alma grande.<sup>121</sup>

Y en la *Kaṭha Upaniṣad* se reitera que es por la gracia de Dios (*prasāda*) que se puede ver al Ser:

[Yama habla]

Más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande,

es el ser (*ātman*) que yace oculto aquí

en el corazón de un ser viviente.

Sin deseos y libre de sufrimiento,

el ser humano percibe por la gracia del creador,

la grandeza del ser. (2.20).<sup>122</sup>

Por otro lado, para Dhavamony, podríamos situar los primeros brotes de la religión de la devoción en el norte de la India alrededor del primero o segundo siglo d.C., y en ese momento no tendría gran popularidad y más bien eran el budismo y jainismo las religiones prevalecientes.

En el sur de la India encontramos evidencia en los primeros siglos de la era cristiana de la existencia de un culto *bhakti* a los dioses de esa región. Será precisamente en el sur de la India donde el movimiento *bhakti* aparecerá en gran escala alrededor del siglo VI. En algunos Purāṇa relativamente tardíos, del siglo IX d.C., se reconoce la importancia del movimiento devocional de la región Támil. Así tenemos que el *Bhāgavata Māhātmya* contiene un pasaje en el que se dice que la *bhakti* nació en el país dravídico (Támil).<sup>123</sup>

En síntesis, en el pensamiento brahmánico no hay un planteamiento devocional como tal. Al buscar como meta la realización de la identidad del alma con el absoluto, deja de lado la experiencia de devoción a un dios personal, su gracia para lograr la liberación y las imágenes de la divinidad a las cuales se pueda volcar el sentimiento del devoto. Encontramos ciertamente indicios de *bhakti* pero en un estadio poco desarrollado, o no con el énfasis que tendrá en otros textos más adelante.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>122</sup> P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, p. 387.

<sup>123</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 101-102.

### 3.2 Características y planteamientos filosóficos de los movimientos devocionales

En la gran épica india, el *Mahābhārata* (400 a.C.- 400 d.C.), observamos cómo el aspecto devocional se concreta un poco más en el amor o reverencia a un dios personal. Así, la *bhakti* hacia Śiva se caracteriza en el texto por la forma en que los personajes toman refugio en el dios: buscan su abrigo, ofrecen su servicio y fervor en pensamiento, palabra y acción. Śiva como recompensa del afecto hacia él, otorga dones y hace partícipe al devoto de su naturaleza divina.<sup>124</sup>

También en el *Mahābhārata* se habla de los devotos de Vāsudeva-Nārāyaṇa,<sup>125</sup> cuya religión era conocida con el nombre de ‘la devoción enfocada’, religión que más tarde se conocerá como *bhāgavata* o bhāgavatismo. En los textos budistas *Cullaniddesa* y *Mahāniddesa* se hace referencia a estos devotos de Vāsudeva y Baladeva. Ya para los siglos VI y VII d.C., el culto del bhāgavatismo se encontraba firmemente establecido en esta zona.<sup>126</sup> Es precisamente en la religión *bhāgavata* donde podemos encontrar una de las primeras manifestaciones de la devoción en un sentido más acabado.<sup>127</sup>

Si bien no hay en el *Mahābhārata*, en general, un planteamiento claro de una filosofía de la *bhakti*, es en la *Bhagavadgītā* (II-III de la e.c.)<sup>128</sup> donde hallamos una exposición muy elaborada sobre la devoción como una vía para lograr la visión espiritual de Dios. Con la *Bhagavadgītā* tenemos un texto que se convertirá en pieza fundamental para establecer a la devoción como una práctica de primer orden junto a los demás tipos de yoga.

En los primeros seis capítulos de la obra, el término *bhakti* prácticamente no aparece. Es en la segunda sección cuando Dios se revela, donde se habla de Él como el objeto del amor y rendición por medio de la devoción. Y en la última parte aparece

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>125</sup> Algunos especialistas como R.P.Chanda, Grierson y Garbe son de la opinión que la figura de Vāsudeva- Kṛṣṇa tuvo como antecedente un personaje histórico, un héroe quien más tarde se convirtió en un dios asociado al sol y quien enarboló el culto devocional. Ver D. Sircar, *op. cit.*, p. 28.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 32-33. Tenemos que la inscripción en roca de Susunia es la prueba más temprana del culto a Viṣṇu en Bengala del siglo IV d.C.

<sup>127</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, p. 98.

<sup>128</sup> La *Bhagavadgītā* forma parte del *Bhisma Parva* del *Mahābhārata*. El episodio de la *Bhagavadgītā* comprende unas 700 estrofas, se ubica dentro de la narración en el momento en que se inicia la gran batalla entre los pāṇḍava y los kauravā (libro VI, secciones 25-42).

el amor de Dios por su devoto y cómo éste vive en Él por medio de *bhakti*. La *bhakti* se entenderá como la preparación para alcanzar la liberación así como su fin.

El texto de la *Gītā* nos ofrece una definición de Dios tanto teísta como panteísta.<sup>129</sup> Afirma que si bien el culto otorgado a los diferentes dioses trae un fruto positivo, sin embargo no es el mayor y sólo la entrega y devoción al Ser supremo es la que conlleva la recompensa más elevada.<sup>130</sup>

Uno de los planteamientos importantes de la *Bhagavadgītā* es la imposibilidad de renunciar a la acción, la cual es parte de la naturaleza del mundo. Sin embargo, para no verse atado a las consecuencias de las acciones que uno hace, los actos deben realizarse con una actitud de renuncia a los frutos de ellas, teniendo como única finalidad a Dios mismo. También es a través de la devoción hacia Dios que la persona obtiene el conocimiento divino que le permitirá alcanzar la unión con Él.

En la *Gītā* la *bhakti* se eleva a una virtud cardinal: amar, adorar y servir a Dios, consagrar la vida a Él es lo que caracteriza esta devoción. Es una entrega total al poder de la divinidad. Y sólo al alcanzar la liberación es cuando la *bhakti* adquiere su más alto significado ya que más allá de trascender todo mal y lograr un estado de paz, inmortalidad y felicidad, el devoto lo que busca es fundirse y vivir en Dios.<sup>131</sup>

Es pues en la *Bhagavadgītā* donde por primera vez el camino de la devoción adquiere preponderancia sobre los demás senderos hacia Dios. Es aquí donde se habla de manera muy clara del amor a un dios personal y del amor de él hacia los devotos. Y el logro final de esta devoción señalada en el texto se caracteriza por ser un logro en el que el devoto no pierde su individualidad, hay un estar en Dios pero sin eliminar del todo la diferencia existente entre Dios y el devoto.

Este planteamiento no descarta los otros senderos para alcanzar el mismo fin, eso queda muy claro en la *Gītā*. Algunas veces se ha planteado un cierto antagonismo entre la tradición yóguica de controlar los sentidos, emociones y la mente, con las corrientes *bhakti* que exacerban las emociones concentrándolas en la divinidad. Sin embargo, diferentes escuelas vieron en estos senderos vías complementarias. Ejemplo de ello lo tenemos en algunos movimientos *bhakti* que plantearon un método práctico para modificar los estados de la mente y cultivar las emociones al propiciar

---

<sup>129</sup> Entiendo aquí panteísmo como el punto de vista de que Dios que permea todas las cosas y seres pero no lo agotan.

<sup>130</sup> A.J. Appaswamy, *op. cit.*, p. 28.

<sup>131</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 80-81.

el sentimiento piadoso<sup>132</sup>. En ello vemos cómo la teología y prácticas devocionales se nutrieron del enfoque subjetivo de la mirada interiorizadora del yoga para esculpir su idea del yo.<sup>133</sup>

Ahora bien, del siglo VI al IX d.C. encontramos una gran movimiento en el sur de la India que revitalizó al hinduismo, conducido por santos poetas pertenecientes tanto a la rama del shivaísmo como a la del vishnuismo. Este movimiento de gran fervor devocional llegó a su culminación en el siglo VII y seguirá teniendo una gran expansión hasta el siglo XI. Me refiero a la tradición del shivaísmo támico que nutrirá el desarrollo de la *bhakti* en Cachemira, que será donde surja el poema de Utpaladeva (*Śivastotrāvalī*). En él aparecen nociones monoteístas, la concepción de un Dios único supremo, en el que se le rinde una total devoción o *bhakti* con todas sus características que la definen.

El canon śaiva támico consta de doce volúmenes llamados *Tirumurai*. Dentro de esta tradición támica, se habla de 63 nayannars, 60 hombres y tres mujeres santos, venerados en el sur de la India por su devoción a Śiva. Sus imágenes de bronce tienen su propio santuario en los grandes templos shivaítas (Mandira) de Támico Nadu. Como los ālvārs, sus homólogos del vishnuismo, los nayannars provinieron de todos los niveles de la sociedad.

Los ālvārs fueron doce santos poetas tamiles que entre los siglos VII y X crearon un movimiento devocional con sus alabanzas y culto a Viṣṇu y sus *avatāra*. La colección de sus himnos se conoce como *Divyaprabhanda*, y fue recopilada por el brahman Nathamuni. La literatura devocional que difundieron los ālvārs contribuyó al restablecimiento y desenvolvimiento de una cultura que rompió con la religión védica (orientada a los rituales) y se enraizó en la devoción como el único medio para la salvación. Además, influyeron en hacer que la vida religiosa támica fuera independiente del conocimiento del idioma sánscrito,<sup>134</sup> dando como resultado

---

<sup>132</sup> El gran filósofo y exégeta de la escuela del reconocimiento de Cachemira, Abhinavagupta, hace una caracterización del yogui en su realización como renunciante de la deidad Śiva, en términos de un estado de paz (*śānti*) considerada por él mismo como el principal *rasa*, que permite preguntarse si acaso esta experiencia subjetiva que involucra tranquilidad, lucidez y desapasionamiento, puede entenderse como una forma de *bhakti*.

<sup>133</sup> J. Frazier, *op. cit.*, p. 106.

<sup>134</sup> El támico existía como lengua literaria desde el siglo V a. C. en que había ya antologías de diversos géneros literarios. Las lenguas dravídicas, probablemente anteriores al sánscrito, ya tenían un gran desarrollo en la etapa de la sanscritización en el sur de India que se dio alrededor del siglo I d.C. Eso no impidió que los rituales de tradición védica se efectuaran en sánscrito.

que las lenguas locales se revitalizaran como lenguas literarias.<sup>135</sup> Muy importante también fue la forma en que tanto ālvārs como nayannars lograron erradicar el jainismo y el budismo de numerosas cortes. Consecuencia de ello fue la reconversión de los soberanos al hinduismo, seguida la de todo el pueblo. De esta manera se pudo reafirmar el hinduismo, ya bastante debilitado en esa época por budistas y jainistas.

Para mostrar este tipo de devoción que evolucionaba en India en ese momento, veamos un extracto de uno de los poetas *śaiva* de la región Támil del siglo VII, Appar, llamado también Apparasvāmī. Se ha sugerido que tal vez fue el más ardiente del grupo de nayannars que reclamó una fe exclusiva en Śiva y dejó de lado todas las prácticas religiosas y todos los textos. Para este místico, el hombre no puede nada sin la gracia de Dios:

Tú eres para mí mis padres, oh Señor,  
todos los parientes que necesito,  
eres lo bello en los seres queridos,  
eres en verdad la riqueza del tesoro.  
Familia, amigos, hogar, eres tú,  
vida y dicha obtengo de ti,  
el bien ilusorio del mundo lo dejo por ti,  
oro, perlas y riqueza eres para mí.<sup>136</sup>

Esta concepción támil de Dios tendrá paralelos con la literatura del Śaivasiddhānta de la cual a su vez se desarrollarán importantes corrientes como la escuela Kaula en Cachemira, que dará origen a escuelas como la Krama y la Trika, antecedentes del sistema Pratyabhijñā que es al que pertenece el texto de este trabajo.

No hay fechas precisas sobre los orígenes de la escuela del Śaivasiddhānta. Es alrededor del siglo IX d.C. (aunque es mucho más antigua) que ya encontramos

---

<sup>135</sup> Cfr. F. Kingsbury, *Hymns of the Tamil Shaivite Saints; Sekkizhaar, Periya Puranam. A Tamil Classic on the Great Saiva Saints of South India*. La mayor parte de los libros sobre *bhakti* están escritos en las lenguas vernáculas y no en sánscrito. Gran parte de esta literatura se encuentra en forma de himnos y cantos. Estos dos elementos pueden considerarse importantes para la gran difusión y aceptación que tuvo la práctica devocional como un medio para entrar en contacto con lo divino. Cfr. A.J. Appaswamy, *op. cit.*, p. 2.

<sup>136</sup> F. Kingsbury, *op. cit.*, p. 49.

inscripciones claras que refieren a sus linajes espirituales. El Śaivasiddhānta se veía así mismo como la enseñanza más completa de todas, el shivaísmo por excelencia.<sup>137</sup>

Los textos de la tradición Śaivasiddhānta ofrecen una descripción acabada e interesante de la práctica litúrgica en la India medieval y todavía hoy siguen teniendo autoridad en los templos del sur de la India. Estos textos abarcan de los siglos VIII al XII d.C. En este periodo, los soberanos indios construyeron a lo largo de la India diferentes templos compitiendo en tamaño y suntuosidad. La ideología que predominó en estos siglos comprendía varias escuelas de pensamiento que compartían las ideas acerca de la manera en que el cosmos estaba organizado y las prácticas que debía seguir el sujeto para actuar de una forma eficaz en el mundo. Estas prácticas buscaban no sólo acercar a la persona a Dios y cambiar su condición, sino moldear a la sociedad en sus relaciones internas y jerárquicas. En esta ideología podemos ver una separación de la visión védica anterior.<sup>138</sup>

Los templos construidos en esta época estaban dirigidos principalmente a Śiva y Viṣṇu. Las escuelas, sin importar cuál dios era considerado el principal, planteaban en común que la divinidad suprema debía ser tanto trascendente como inmanente capaz de manifestarse en el mundo por medio de la encarnación (*avatāra*), emanación (*vyūha*) o personificación (*mūrti*) para entrar en contacto directo con otras divinidades y seres menores como los humanos.

Observamos una lucha constante entre las divinidades principales (Śiva, Viṣṇu y Brāhma) para asentar su supremacía. Así, en textos como los Purāṇa tenemos narraciones de cómo las demás divinidades aceptan la posición superior de una de ellas. La relación que se da entre los seres humanos y las divinidades no es como en la época védica donde era más equitativa. Ahora nos encontramos en una relación asimétrica y jerárquica. En los Veda las divinidades eran en algún sentido obligadas a realizar algo debido al sacrificio hecho. Sin embargo, esto ya no ocurre y no importa la acción ritual que se haga, la divinidad elige por su propia voluntad otorgar el favor o su gracia a quien desee, siempre y cuando le reconozca y sirva apropiadamente.

Las divinidades en este periodo, además de otorgar beneficios mundanos como en la época védica, pueden dar un bien superior como el estado de *mokṣa* el cual, aunque definido por las escuelas con ciertas variantes, implica el dejar atrás todo tipo

---

<sup>137</sup> R. Davis, *Ritual in an Oscillating Universe: Worshipping Śiva in Medieval India*, p. 14.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 6.

de sufrimiento que encontramos en la vida, y la experiencia de unión con la divinidad, un estatus paralelo de divinización o algún otro estado final.

La devoción o *bhakti* se vuelve el camino del practicante para relacionarse con la divinidad. Es el reconocimiento de la superioridad de la deidad, de una actitud de servicio hacia ella y del deseo de querer participar en su reino. De esta manera tenemos que la devoción interior se manifiesta externamente en el acto ritual de adoración, *pūjā*, el cual reemplaza al sacrificio védico y se convierte en el acto religioso paradigmático de este periodo. Por medio de este acto, el creyente invoca a la divinidad a manifestarse en una forma material para ofrendarle comida, vestimenta, alabanzas, música, danza y canciones. Estos servicios (*upacāra*) son clasificados en los textos de este periodo.<sup>139</sup>

Para la teología del Śaivasiddhānta la esencia de Dios se define como amor. Cada perfección atribuible a él es una forma de amor, todos sus actos se caracterizan por el amor. Cada acción que lleva a cabo manifiesta su gracia y amor hacia todas las cosas y seres. El camino que muestra Dios a sus devotos es el del amor y es en él donde se reúne con los devotos en su corazón. Las acciones cósmicas de Dios de crear, preservar y destruir tienen como propósito otorgar su gracia para la liberación de las almas. Por medio de la creación y mantenimiento del mundo, Dios purifica a los seres de sus imperfecciones, y en la destrucción coloca a las almas en descanso. Es el otorgamiento de la gracia de Dios lo que hace que el alma avance hasta llegar a la iluminación que es la liberación de su sufrimiento y entrar en perfecta unión con él.<sup>140</sup>

Para el Śaivasiddhānta la *bhakti* no sólo es el medio de salvación sino la esencia de la salvación misma. Sólo el lograr el amor perfecto a Dios permite obtener el conocimiento liberador, en el que hay una unión total con la divinidad que significa la entrada de Dios en el alma volviéndose inseparable de ella.

Esta emoción involucrada en la devoción se ha interpretado como una suerte de posesión, especialmente dentro de la tradición tántrica, la cual permite al devoto tener un contacto más profundo y libre con la divinidad, al llevarlo a una suerte de transformación y divinización.

Por otro lado, al plantearse que la *bhakti* es un contacto directo con el objeto divino, aparecen cuestionamientos ontológicos, ya que no es un estado mental

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>140</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, p. 346.

contingente el que ocurre en ese contacto, sino un estado real que tiene una fuerza trascendente.

Otra tradición de este periodo importante que influyó en el desarrollo de *bhakti* es la que encontramos en el *Bhāgavata Purāṇa*, que para K. Sharma<sup>141</sup> representa la transición de la religión de las acciones hacia la religión medieval de la devoción. Es un texto que pertenece a la corriente del vishnuismo y se enfoca en la vida y personalidad del dios Kṛ ṣ ṇ a. Una de las definiciones que se dan sobre la *bhakti* en este Purāṇ a, es la de una emoción que ahoga el habla, hace que fluyan las lágrimas y que el cabello se erice con una excitación deleitable, un estado que se logra al mirar la imagen de la deidad, cantarle alabanzas, mantener la compañía de otros devotos y escuchar acerca de sus proezas. Se habla de un ritual devocional que consta de nueve actos de adoración a la divinidad. Nos encontramos tanto con una ideología devocional a Dios en sentido abstracto como en la forma de un dios personal. Así se habla de *bhakti* a Brahman, el absoluto, y también hacia la forma teísta de Kṛ ṣ ṇ a.<sup>142</sup>

En el *Bhāgavata Purāṇa* también se comenta sobre las diferentes formas de *bhakti* de acuerdo a los atributos y tendencias naturales de las personas. Se señala que hay tres tipos de *bhakti* conforme a las tres cualidades esenciales que conforman la naturaleza de las cosas llamadas *guṇa*.<sup>143</sup> Así, tenemos un tipo de devotos o *bhakta* que por causa de sus tendencias mentales naturales mantienen una devoción constante hacia Dios. Y los hay quienes se comprometen a un servicio constante de devoción a la divinidad ofreciéndole sus acciones y ensalzando sus cualidades. El libro, además, hace mención, en algunas partes, de que el camino de la devoción no se contrapone al camino del conocimiento o de la acción, y más bien se le ve como

---

<sup>141</sup> K. Sharma, *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective; A Study in the History of Ideas*, p. 120.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>143</sup> Según la metafísica de la tradición filosófica Sāṃkhya, las dos categorías básicas que conforman la realidad son la conciencia (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*). *Prakṛti* está compuesta de tres constituyentes llamados *guṇa* (cualidad, lo que es subsidiario). Los *guṇa* 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. Estas cualidades también abarcan los pensamientos, actitudes y estados emocionales, la totalidad psicológica del individuo. Cuando se manifiesta la cualidad *sattva* en una persona hay un predominio del conocimiento y sentimientos nobles como el amor, la compasión, la tranquilidad y una devoción completa y pura. En la cualidad *rajas* surge el deseo por la acción, la pasión, los apegos, la envidia e ira, el devoto manifiesta su fervor activamente y con emociones variables. En el *guṇa tamasa* lo que domina es un estado de ignorancia, pereza, confusión y su *bhakti* puede estar entintada por la insensibilidad y una distorsión en su entendimiento de la deidad.



un elemento necesario de balance entra los otros dos. Y en relación con la actitud que debe tener el devoto, *bhakti* es tanto un medio como el fin, el estado mental que aspira a alcanzar.<sup>144</sup>

Otro texto importante para el desarrollo del movimiento devocional es el *Bhaktisūtra* de Śāṅ ḍ ilya, escrito alrededor del siglo X e.c., aunque no se sabe la fecha exacta. En este texto, la *bhakti* se define como una afección dirigida al Señor. Este sentimiento no es propiamente adoración o sacrificio. Tampoco es un acto de fe. A lo sumo la fe es una fase preliminar. También sería inexacto identificar a la *bhakti* con una acción cualquiera que es el resultado de la voluntad, ya que implicaría una dosis de egoísmo y sus resultados serían temporales como toda acción proveniente de la voluntad. La *bhakti* se expresa más bien como 'estoy afectado' o 'estoy satisfecho'. Es una entrega completa a Dios. Y aunque se le objetara que esta entrega trae consigo un apego, al ser un apego a Dios, no genera en la persona el encadenamiento a la rueda de nacimientos.<sup>145</sup>

Si hemos de mencionar algunos rasgos esenciales que hallamos dentro de los movimientos *bhakti* en la India, tenemos los siguientes:

a) El amor a Dios es total y define a Dios como el amor mismo. Además de ser el creador de todo el universo, Dios derrama un infinito amor sobre sus devotos.

b) La manera más fácil de alcanzar a Dios es por la vía del amor. Por ello el hombre debe rendirse totalmente a Él de manera incondicional.

c) Hay una dinámica mutua en la *bhakti*, en la que tenemos tanto la entrega del devoto a Dios, como la gracia de Dios mismo hacia su devoto, ambas nutriéndose una a otra.

d) El propósito principal que se busca es establecer una relación personal con Dios, en la que el devoto se absorbe en el amor de Dios y busca estar permanentemente en su presencia.

e) Se hace énfasis en la presencia de Dios dentro del corazón del devoto, en lugar de que éste lo vea como algo distante.

---

<sup>144</sup> K. Sharma, *op. cit.*, pp. 121-123.

<sup>145</sup> M. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 84-85.

f) El movimiento devocional representó una protesta contra el ritualismo formal y la división de castas. No es por los rituales o por el conocimiento que se puede alcanzar a Dios, pues éstos más bien pueden llenar el corazón del ser humano de orgullo y alejarlo de Dios.

g) En los movimientos devocionales se plantea como deseable una separación entre Dios y el ser humano. El mismo devoto desea esta separación para poder experimentar la dicha de la unión con Dios, la cual tampoco se quiere sea una absorción definitiva, ya que si lo fuera, no habría un devoto para volver a tener la experiencia de separación y unión que tanto anhela.

Así, debido a este fervor religioso hay una convicción de querer compartir con otros esta pasión de entrega a Dios. Por ello es que en los movimientos devocionales hay un elemento de propagación para llevar su mensaje a otros individuos. Por la misma razón, encontramos en este tipo de movimientos el uso de las lenguas vernáculas como medio de comunicación y no del sánscrito reservado a las castas cultas. Asimismo, se puede identificar una protesta contra la postura de limitar el contacto a Dios a sólo unos cuantos como en el brahmanismo. Todo sujeto para el movimiento *bhakti* es digno y capaz de entrar en contacto con Dios. Las barreras de castas no importan.<sup>146</sup>

La *bhakti* va a adquirir gran relevancia en la *Śivastotrāvalī*, ya que Utpaladeva a lo largo de todo el poema dejará en claro que la devoción es el camino más accesible y poderoso que puede seguir el adepto *śaiṅva* para tener la comunión con la divinidad:

¿Cuándo mi anhelo por la devoción,  
el estado más elevado de conocimiento y  
el estado más alto de yoga,  
se consumará, oh Señor?<sup>147</sup>

### 3.3 Observaciones finales

---

<sup>146</sup> A.J. Appaswamy, *op. cit.*, pp. 105-112.

<sup>147</sup> *Śivastotrāvalī*. 9.9.

Con el concepto de *bhakti* se expresa la actitud del devoto hacia la divinidad, un amor que no busca recompensa y se deleita en el regocijo propio cuyo único fin es el objeto del amor. En ese amor se desvanecen todo deseo y carencia, depositando la voluntad propia en la divinidad. El devoto manifiesta su emoción por una constante remembranza del objeto de su amor. Exalta y alaba las cualidades de su Señor, canta y eleva plegarias a su amado entregándole toda acción.

Las doctrinas sobre la devoción pueden reconstruirse a partir de textos como la *Śvetāśvatara Upaniṣad* y la *Bhagavadgītā*, los cuales reflejan la rama śaiva y vaiṣṇava de la *bhakti*. La sistematización de estas doctrinas la encontramos en el *Bhāgavata Purāṇa* y los *Bhaktisūtra* de Śaṅkara y Nārada. En estos escritos se señala la idea de que Dios es el ser supremo que crea, preserva y destruye el universo y hay un vínculo personal entre la deidad y el devoto. La devoción se lleva a cabo siguiendo las normas del *varṇāśramadharmā* (los deberes de casta y etapas de la vida).<sup>148</sup>

La *bhakti* se dio como una serie de movimientos distintos, progresivos y muy complejos que se fueron gestando a lo largo de los siglos, permeando de distintas formas las demás expresiones religiosas y también a su vez influenciada en esa interrelación.<sup>149</sup> Las doctrinas de la devoción tuvieron la capacidad de sintetizar diversas corrientes y permearlas, desde las expresiones populares hasta las más esotéricas.

Existen estudiosos que han visto en las Upaniṣad (específicamente en la *Śvetāśvatara Upaniṣad*) elementos de *bhakti* hacia la divinidad Rudra la cual es identificada con Śiva, aunque todavía no tenemos un planteamiento devocional como tal en el texto. En una de las expresiones más tempranas de una doctrina sistemática del shivaísmo, el texto *Pāśupata Yoga Sūtra*, perteneciente al culto pāśupata<sup>150</sup> que fue una secta śaiva, se asienta que sólo se debe adorar a Śiva y que este camino es el más elevado de todos.<sup>151</sup>

En el shivaísmo posterior a la aparición del Vedānta advaita de Śaṅkarācārya, tenemos elementos muy claros de *bhakti* en los planteamientos de las escuelas que se

---

<sup>148</sup> G. M. Bailey, *op. cit.*, p. 264.

<sup>149</sup> J. Frazier, *op. cit.*, p. 112.

<sup>150</sup> No se tiene un dato preciso sobre la aparición del *Pāśupata Yoga Sūtra*. La tradición presenta al mismo Śiva como el autor del texto. Históricamente se han señalado dos nombres como los responsables de la obra: Śrīkaṇṭha y Lakulīśa (a quien se sitúa en el siglo II a.C. o d.C.). El comentarista del texto, Kauṇḍīnya, es ubicado entre el siglo IV y VI d.C.

<sup>151</sup> K. Sharma, *op. cit.*, p. 210.

desarrollaron, de una devoción hacia un dios impersonal que no dejaba de lado o se contraponía con el conocimiento como parte de la vía hacia la liberación.

Es así que el elemento *bhakti* fue muy importante y permeó a distintas religiones y escuelas filosóficas, moldeando la conformación de lo que más tarde se conocerá como hinduismo. Se desarrolló en el sur de la India en el shivaísmo támil, que se vinculará a la escuela del Śaivasiddhānta, antecesora de los sistemas que se desarrollarán en Cachemira, como la escuela Pratyabhijñā.

Y como veremos más adelante en el capítulo VII, en la escuela Pratyabhijñā o del Reconocimiento del shivaísmo de Cachemira, *bhakti* se entenderá como un proceso por el que se trasciende la conciencia física, vital y de la mente que permite al alma limitada sumergirse en la Conciencia absoluta para lograr el conocimiento de la identidad entre el individuo y la Conciencia. La devoción también causa un estado de humildad que permite al devoto tener la experiencia de unidad entre él mismo, su objeto de amor y el acto en sí. Este acto requiere una total dedicación y autoentrega. Es así que la *bhakti* suprema es lograr el conocimiento pleno de la identidad entre el absoluto y el alma. Se equipara con el conocimiento más elevado. También se plantea que debe adorarse a Śiva y su poder creador, *śakti*, para ir purificando al alma de las limitaciones o manchas que la privan del reconocimiento de su verdadera naturaleza.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, pp. 246-247.

## CAPÍTULO IV. PRATYABHIJÑĀ Y UTPALADEVA

### 4.1 Antecedentes de la escuela del Reconocimiento (Pratyabhijñā)

#### Inicios del Tantra<sup>153</sup>

Cuando hablamos del Tantra 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, A. 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 Veda y la participación en las exigencias sociales como la iniciación religiosa de la investidura del cordón sagrado (*upanayana*), el matrimonio, el ritual a los dioses 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>154</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>155</sup> El brahmanismo buscó conciliar este tipo de vida de ascetismo y contemplación con una dentro de la sociedad de manera activa cumpliendo con los deberes del individuo, para dejar al final de la existencia la búsqueda contemplativa del ser o yo impersonal absoluto.

---

<sup>153</sup> Existe toda una discusión sobre el uso de los términos *tantra* y tantrismo. Ambas palabras se usan en la mayoría de las lenguas modernas con un uso a veces indistinto. Cabe decir que tantrismo no es una categoría existente en sánscrito, y es un término inexacto que se creó a posteriori y se usa para designar un fenómeno muy complejo y heterogéneo. Para conocer más sobre el tema puede revisarse el trabajo de H.B. Urban, *Tantra*, pp. 4-7 y 23-28. Así mismo A. Padoux, *El tantra. La tradición hindú*, pp. 33-41 y "What do We Mean by Tantrism?", pp. 17-18. Recomiendo leer el estudio preliminar que hace Óscar Figueroa en su traducción del *Vijñāna Bhairava Tantra*, pp. 11-19.

<sup>154</sup> A. Sanderson, "Purity and power among the Brahmins of Kashmir", pp. 192-193.

<sup>155</sup> P. Olivelle, "The Renouncer Tradition", p.274., en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, cap. 12.

Ante este planteamiento del brahmanismo, que representaba la vía ortodoxa, el Tantra 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, 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>156</sup>

Respecto a los orígenes del Tantra, para lo cual me basaré en A. 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>157</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>158</sup>

De los testimonios literarios, comenta A. Padoux, contamos con el tratado de astrología del siglo VI llamado *Brihatsamhitā*, en el que se hace referencia al culto de las Madres (una serie de diosas), 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>159</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. 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 Támil. Pero no se limitó al subcontinente indio, se difundió bajo diversas formas por el mundo asiático.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> A. Sanderson, *op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>157</sup> A. Padoux, *op. cit.*, p. 57.

<sup>158</sup> Algunos autores datan los inicios del Tantra en el siglo V, otros como Padoux se remontan al siglo IV d.C.

<sup>159</sup> A. Padoux, *op. cit.*, p. 58.

<sup>160</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 60-63.

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.

Históricamente, el shivaísmo<sup>161</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, también 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>162</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 Kāpālīka) y un bastón.

Los Kāpālīka 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>163</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>161</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>162</sup> N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, p. 49.

<sup>163</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 (*siddhi*)”. D. N. Lorenzen, *The Kāpālīkas 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 Kaula, precursoras de las escuelas śaiva tántricas en Cachemira.

### Aspectos generales del Tantra

Históricamente, comenta A. 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>164</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, A. Padoux plantea la hipótesis de que el Tantra 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 Tantra en la India. Por su parte, T. Goudriaan es de la opinión de que los Tantra tempranos no fueron el resultado de un movimiento popular, sino de una élite intelectual (por regla, brahmanes) del shivaísmo.<sup>165</sup>

Estos primeros textos tántricos śaiva, considerados revelados, representaron una competencia contra el corpus de la revelación védica. 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 *sūtra* 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.

Los Tantra se han dividido entre aquellos no-dualistas y los dualistas. Los segundos distinguen entre lo puro (*śuddha*) y lo impuro (*aśuddha*), mientras que los

---

<sup>164</sup> A. Padoux, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>165</sup> T. Goudriaan, S. Gupta, *Hindu Tantric and Shaakta Literature*, p. 9.



primeros eliminan esta distinción. Ejemplo de los Tantra dualistas son los textos de la escuela Śaivasiddhānta (aunque en los inicios de esta corriente tenemos una orientación no-dualista), mientras de los no-dualistas tenemos los *Bhairava Tantra* y *Śākta Tantra*. También este tipo de prácticas no-dualistas de los Tantra se los conoce como mezcla (*miśraka*) ya que combinan en sus ritos lo puro e impuro desde la perspectiva brahmánica. Por ejemplo, en un texto temprano del Śaivasiddhānta, el *Niśvāsattattovaṣaṃhitā*, se prescribe el uso de sustancias y ritos impuros para obtener poderes sobrenaturales (*siddhi*).<sup>166</sup>

En los *Bhairava Tantra* y en los textos śākta que pertenecen a la corriente Vāma, que puede representar la corriente más antigua del tantrismo, se prescriben tanto sustancias puras como impuras. En los mismos textos no hay una división clara si ciertas sustancias puras o impuras están destinadas para cierto tipo de practicante (padre de familia o asceta) que mantenga esa oposición, aunque en algunas partes sí ocurre. En algunos Tantra se da a entender que entre más impura es una sustancia más poderosa es. Así, aunque las sustancias puras son válidas como las impuras, las segundas son 100 veces más poderosas que las primeras.

En el camino *atimāga* (más allá del camino) como es el representado por la secta Pāśupata, vemos que todavía se mantiene la distinción entre lo puro y lo impuro, aunque el practicante puede comer y beber lo que sea sin distinción. Al lograr ser un yogui perfecto se vuelve uno con Śiva por lo que no puede ser tocado por lo impuro.<sup>167</sup>

Sobre los temas que contienen los Tantra 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>168</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

---

<sup>166</sup> J. Törzsök, "Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective", pp. 195-196.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 202-204.

<sup>168</sup> Un concepto fundamental en el Tantra 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.

que debe seguir el iniciado,<sup>169</sup> del resultado de los ritos y de los poderes sobrenaturales que se obtienen. También, muchos Tantra, en especial los más antiguos, se ocupan sobre el origen e historia legendarios de su escuela o de la literatura tántrica en general.<sup>170</sup>

Otro componente importante del Tantra 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 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 Tantra 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 lograr una identificación con la divinidad elegida, que era usualmente una diosa.<sup>171</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.

---

<sup>169</sup>El ritual de adoración llamado *pūjā* y la practica 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. *Ibidem*, p. 139.

<sup>170</sup> T. Goudriaan, S. Gupta, *Hindu Tantric and Shaakta Literature*, p. 10.

<sup>171</sup> S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan, *op. cit.*, p. 6.

Estos son algunos de los rasgos generales que conformaron al Tantra en el cual convergieron lo ritual y la especulación, y que en su evolución tendrá un campo fértil en la región de Cachemira donde se retroalimentarán y se combinarán, y las prácticas de las sectas mencionadas se desarrollarán en toda una tradición escritural que permitirá transformar dichas prácticas y creencias en todo un corpus exegético para dar lugar a los planteamientos de la escuela del Reconocimiento.

### **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 vaiṣ ṇava y śaiva.<sup>172</sup>

Sabemos que, de las religiones que recibieron un patronazgo real, el culto del shivaísmo fue uno de los que tuvieron 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 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 Tantra antiguos que se consideran revelados, como el *Svacchandatantra*, el *Netratantra*, el *Rudrayāmala-tantra*, el *Mālinīvijayottara*, entre otros.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, p.3.

<sup>173</sup> A. Padoux, *op. cit.*, pp. 74-75.

Los cultos de estas tradiciones śaiva suelen dividirse en dos grandes ramas o corrientes: el sendero externo y el sendero de los mantras.<sup>174</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 śaiva 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, aunque en un inicio no mantuvo un dualismo, en términos generales se le identifica con una postura dualista. Ejemplo de ello es el planteamiento de que el alma humana y la divinidad son distintas y a su vez el mundo, que es la creación de la divinidad, es diferente de ella.<sup>175</sup>

Será a partir del Śaivasiddhānta que se desarrollará la corriente del kaulismo, sucesora de las sectas extremistas como la de los Pāshupata y los Kāpālīka 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>176</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>177</sup> Todas las cosas dentro de esta creación están unidas o relacionadas por este principio divino.<sup>178</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>174</sup> Cfr. A. Sanderson, “Śaivism and the Tantric traditions”, pp. 664-669.

<sup>175</sup> No toda la tradición del Śaivasiddhānta puede ser considerada dualista. Tenemos el caso del filósofo, místico y poeta Tirumūlar que floreció probablemente en el siglo VII d.C. (la fecha que se le asigna varía mucho entre los especialistas) en la región Támil. En sus estrofas no se asoma un dualismo alguno como podemos ver en el siguiente ejemplo:

Tú y Él no son dos separados:  
tú y él unidos son uno.  
Así te levantas  
libre de todos los grilletes sectarios.  
Adora los pies de Paraparai  
y hazte uno con Śiva.  
Esto es lo que consume el camino del Siddhānta.

*Tirumantiram*, Tantra Cinco.

El matiz dualista de esta escuela vendrá con Aghoraśiva en el siglo XII d.C. [La traducción de la estrofa fue tomada de Elsa Cross en *Puerta del Este. Ensayos sobre mito, arte y pensamiento de la India*. Para ahondar más sobre Tirumūlar véase el ensayo “Los *siddhas* tamiles: Tirumūlar” del mismo libro].

<sup>176</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, p. 12.

<sup>177</sup> M. Dyczkowski, *op. cit.*, p. 9.

<sup>178</sup> P. Muller-Ortega, *The triadic Heart of Śiva*, pp. 59-60.

etc.<sup>179</sup> Entre las escuelas Kaula de estos cuatro sistemas que se desarrollaron, las más importantes fueron la Krama y la Trika. Ya en algunos textos de ambas tradiciones encontramos un teología no dualista que antecede a la escuela del Reconocimiento. Pero será en los textos principalmente de la escuela Krama que de una manera muy clara se asevera que la deidad suprema tiene la forma de conciencia (*citsvarūpa*) y hay una identidad con el mundo y con el sujeto.<sup>180</sup> 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>181</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>182</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>183</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

---

<sup>179</sup> Para una exposición detallada sobre estos cuatro sistemas, véase A. Sanderson, "Śaivism...", *op. cit.*, pp. 680-690.

<sup>180</sup> J. Törzsök, *op. cit.*, p. 217.

<sup>181</sup> M. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, pp. 56-57.

<sup>182</sup> A. Padoux, *op. cit.*, p. 104.

<sup>183</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine...*, *op. cit.*, p. 9.

Cachemira: 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>184</sup>

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 (tradicón ortodoxa) y el poder (Tantra). 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 śaiva 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,

---

<sup>184</sup> A. Sanderson, “Śaivism...”, *op. cit.*, pp. 673-674.

fue compuesto por él o según otros por su pupilo Kallaṭ a. 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 el de Kṣ emarāja 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>185</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 *mala* 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>186</sup>

El segundo texto, la *Spandakārikā*, consta de 52 estrofas. Contamos además con cuatro comentarios atribuidos a Kallaṭ a, Rājānaka Rāma, Bhagavadutpala y al mismo Kṣ emarāja. El libro está 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

---

<sup>185</sup> *Śivasūtra* 1.1. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de J. Singh.

<sup>186</sup> *Ibidem*, 1.18.

siempre expansivo de la Conciencia y también apunta al aspecto de la pura perceptividad del sujeto en el que *spanda* es la vibración interior de esta Conciencia.<sup>187</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 (*nimeṣ a*) en términos de la disolución de los principios emitidos previamente desde *Sadāśiva* a la tierra y es en sí mismo expansión (*unmeṣ a*) en términos de llegar a ser la diversidad. Una vez más, el estado contraído (*nimeṣ a*) corresponde a la disolución de la diversidad emitida previamente, es en sí mismo la expansión (*unmeṣ a*) del conocimiento de la unidad de la Conciencia. (E inversamente) el estado expandido (*unmeṣ a*), indicativo de la diversidad existente, es en sí mismo la contracción (*nimeṣ a*) del conocimiento de la unidad de la Conciencia.<sup>188</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 como 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>189</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>190</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, Abhinavagupta y Kṣemarāja. Será con Somānanda, y paralela al desarrollo de la tradición Spanda, que surgirá la escuela

---

<sup>187</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine...*, op. cit., p. 24.

<sup>188</sup> M. Dyczkowski, *The Stanzas...op. cit.*, p. 63.

<sup>189</sup> M. Dyczkowski, *The Doctrine...op. cit.*, p. 21.

<sup>190</sup> *Spandakārikā* 21. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de M. Dyczkowski.



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.

A decir de R. Torella, la filosofía del Pratyabhijñā proveyó de las bases teóricas a todo el Tantra hindú. Podemos considerar a esta escuela como una de las filosofías más originales y elevadas del pensamiento indio. Los filósofos del Pratyabhijñā embebieron de las principales filosofías (*darśana*) de su tiempo como la Mīmāṃsā, de la escuela epistemológica budista particularmente de Dharmakīrti, de la filosofía del lenguaje de Bhartrhari y de la tradición estética y especulación lingüística.<sup>191</sup> Para citar un ejemplo de esta recopilación de enseñanzas que hizo esta corriente, el concepto de *māyā* del Vedānta se retoma pero con un nuevo significado: no es ya el mero poder ilusorio de la divinidad. Se le considera incluso su poder más elevado y recibe el nombre de *svātantryaśakti* (el poder de la libertad). De hecho, uno de los nombres con el que se conoce también a esta escuela es el de *svātantryavāda* (la doctrina de la libertad).<sup>192</sup> La filosofía del Reconocimiento tuvo como objetivo el sacar a la luz a las sectas tántricas śaiva de los círculos cerrados para establecerlas en la sociedad, por lo que se dirigió principalmente a los padres de familia.

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>193</sup> A diferencia del Vedānta, que asume que el mundo es una ilusión que desaparecerá en el momento de la realización, 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

---

<sup>191</sup> R. Torella, "Pratyabhijñā and Philology", p. 706.

<sup>192</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 2.

<sup>193</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.

velo que impide una percepción clara para poder identificar la imagen mental con el objeto percibido sin distorsión.<sup>194</sup> Para ello la argumentación reflexiva es un instrumento que nos lleva a este reconocimiento pleno de la verdadera identidad de sujeto y la del mundo, que hace explícito algo que siempre ha estado ahí y lo lleva más cerca para ser notado.<sup>195</sup> Este reconocimiento representa el estado de liberación,<sup>196</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.

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 quien es considerado su fundador.

### 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 *Parātrimśikāvṛtti* 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>197</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

---

<sup>194</sup> K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 296-301.

<sup>195</sup> B. Nagel, "Unity and Contradiction: Some Arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the Evidence of the Self as Shiva", p. 505.

<sup>196</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.

<sup>197</sup> J. Nemeč, *The Ubiquitous Shiva*, pp. 53-58.

concepto trika) los relaciona con los 36 *tattva* 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>198</sup>

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 *Śivadṛṣṭi*, 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>199</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 R. 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

---

<sup>198</sup> *Śivadṛṣṭi* 1.29cd-33. En todos los casos sigo la traducción de Nemeč.

<sup>199</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

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>200</sup>

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>201</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 y 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>202</sup>

De acuerdo con la *Śivadr̥ṣṭi* hay dos partes que conforman el poder de la voluntad (*icchāśakti*) del Ser. La primera es una energía dinámica como una ola que mueve la superficie del océano de dicha de la Conciencia, que es una disposición (*aunmukhya*) para crear en la forma de una tensión indiferenciada, que se asocia con un sentido de satisfacción interna o disfrute estético intenso. La segunda parte es esta voluntad ya dirigida hacia algo en particular. Esta misma energía volitiva es la

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>201</sup> *Śivadr̥ṣṭi* 1.3-4.

<sup>202</sup> *Ibidem*, 3.35-36ab.

que se manifiesta en el sujeto y de la cual surgirán las actividades mundanas o ultramundanas.<sup>203</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, como Nemec dice: “Śiva, sus poderes y las formas individuales de la Conciencia son todas una”.<sup>204</sup>

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>205</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>206</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.

---

<sup>203</sup> R. Torella, “Passions...”, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>204</sup> J. Nemec, *op. cit.*, p. 26.

<sup>205</sup> Śivadṛṣṭi 1.18. Comenta Utpaladeva en su Śivadṛṣṭivṛtti 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>206</sup> Śivadṛṣṭi 1.37cd-38.

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>207</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 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.

## 4.2 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 del Señor (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, que la escuela a la cual pertenecían ambos filósofos se le dio el nombre de Pratyabhijñā. Es con la *Īśvarapratyabhijñākārikā* que los planteamientos del Pratyabhijñā toman forma en un sistema filosófico original y elaborado. No contamos con una biografía propiamente de Utpaladeva escrita después de su muerte. Lo que tenemos es producto de lo que el propio autor dijo de sí mismo y de la poca información que dejan entrever sus comentaristas.

Según B. Pandit,<sup>208</sup> en el comentario largo a la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, Abhinavagupta hace referencia a la palabra *lāṭ a* usada por Utpaladeva en relación con su padre. El término *lāṭ a* era un nombre dado a los eruditos y sabios de la

---

<sup>207</sup> J. Nemeč, *op. cit.*, p. 76.

<sup>208</sup> B.N. Pandit, *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva*, p. XXX.

región de Gujarat. Así que de ello se deduce que la familia de Utpaladeva provenía de esta parte de la India que llegó a Cachemira atraída por la prosperidad del reino y del patronazgo que recibían los eruditos por los monarcas.

Sobre él mismo, Utpaladeva no dice mucho. Hace mención de que era hijo de Udayākara y el nombre de su madre era Vagiśvarī. En su comentario corto a la *Śivadr̥ṣṭi*, habla de Vibhamākara como su hijo y de Somānanda como su maestro. El editor de la primera edición de la *Īśvarapratyabhijñārikā* argumenta que el nombre real de Utpaladeva debió haber sido Utpalākara y fue por el gran respeto que se le tuvo que se le llamó Utpaladeva, ‘el divino Utpala’.<sup>209</sup>

Según una tradición que prevalece entre los *pandit* en Srinagar, Utpaladeva vivió en la parte norte de la ciudad de Srinagar conocida como Gotapur (la residencia de los Guptas), aunque no tenemos fuentes que puedan confirmar esta información. También se dice que se referían a él como *rājānaka*, que era un título para los brahmines que estaban autorizados a consagrar a una persona como rey en el trono de Cachemira, quienes usualmente eran miembros del consejo de ministros. De ello se piensa que posiblemente Utpaladeva fue descendiente de un ministro importante de Cachemira.<sup>210</sup>

Además de su obra *Las estrofas del reconocimiento del Señor*, Utpaladeva compuso dos comentarios a su *Īśvarapratyabhijñārikā*: uno corto (*vṛtti*) y otro largo (*vivṛtti* o *ṭīkā*). El texto mismo y sus dos comentarios eran vistos por el mismo autor como diferentes niveles de su enseñanza. El comentario corto, que se conservó parcialmente, también hace referencia a otra obra de Utpaladeva, la *Siddhitrayī*. Es en el comentario largo donde Utpaladeva expone a detalle sus ideas que plantea en el corto. Por desgracia, el manuscrito original se perdió. Sin embargo hasta hace poco se hablaba de un posible manuscrito que estaba en posesión de una familia en Srinagar. Finalmente, se descubrió un fragmento extenso además de otros pocos fragmentos que ya se tenían. Lo que sí se conservó fue el gran comentario de Abhinavagupta, la *vimarśinī* a la *Īśvarapratyabhijñāvivṛtti* de Utpaladeva que se encuentra en tres grandes volúmenes.<sup>211</sup> Debido a la popularidad que alcanzó la *Īśvarapratyabhijñāvivṛttivimarśinī* de Abhinavagupta, el

---

<sup>209</sup> *Idem.*

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. XXXI.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. XXXII.

comentario largo (*vivṛ tti* o *ṭ ikā*) de Utpaladeva a su *Īśvarapratyabhijñārikā* quedó en segundo plano.<sup>212</sup>

Para R. Torella, el haber descubierto un fragmento largo del comentario de Utpaladeva a su *Īśvarapratyabhijñārikā* ha sido muy importante ya que permite darse cuenta que las ideas que planteó Abhinavagupta ya las había expuesto Utpala, y fueron más bien desarrolladas por Abhinava, dejando entrever el gran peso que tuvo Utpaladeva en la filosofía del Reconocimiento.<sup>213</sup>

También Utpaladeva escribió un comentario (*vṛ tti*) a la *Śivadr̥ṣṭi* de Somānanda del cual sólo nos queda la primera parte. Este comentario nos permite entender cuáles eran los tópicos de discusión en ese momento entre las escuelas filosóficas principales.

Adicionalmente, Utpaladeva escribió tres trabajos filosóficos menores que están bajo el título de *Siddhitrayī*, que se puede traducir como *Las tres conclusiones válidas o indisputables*. El texto habla sobre tres temas o principios filosóficos de los cuales el autor no pudo desarrollar ampliamente en *Las estrofas del reconocimiento de la deidad*. El primer tema, llamado “La prueba del conocedor sensible” (*ajāḍ apramātr̥ siddhi*) buscaba refutar la teoría de la no existencia de la escuela budista Vijñānavāda y establecer la existencia del *ātman* o ser como el elemento que unía la cadena de los flujos momentáneos de conciencia. Con el segundo tema, “La prueba del Señor” (*īśvarasiddhi*), el autor quería refutar el planteamiento de la escuela Sāṃkhya sobre la no existencia de Dios y probar que Dios era el principio que regía al principio material conocido como *mūlaprakṛ iti*, la materia cósmica. Finalmente, en el tercer tema, “La prueba de la relación” (*sambandhasiddhi*), se explicaba la naturaleza, origen y funcionamiento del principio de la relatividad en el mundo fenoménico.<sup>214</sup>

Cabe mencionar que gracias a la obra de Abhinavagupta en la que cita en diferentes pasajes textos atribuidos a Utpaladeva (sin mencionar los nombres), es que sabemos que existieron otros trabajos<sup>215</sup> de la mano de Utpala.

---

<sup>212</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 3.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>214</sup> B.N. Pandit, *op. cit.*, p. XXXI. Veáse también el prefacio de Torella y B. Bäumer, *op. cit.*

<sup>215</sup> Sobre la autoría de los textos atribuidos a Utpaladeva, existe la duda de si realmente podemos adjudicarle todas las obras o más bien hubo otros autores sucesores de él, quienes asumieron el nombre de Utpaladeva para presentar sus escritos o la propia tradición los reivindicó para él. Lo mismo sucede con otros grandes filósofos como es el caso de Śaṅkara.



Además de los textos meramente filosóficos, Utpaladeva también incursionó con gran maestría en el ámbito de la poesía en el género conocido como *stotra*. La única obra que nos ha llegado de él de este estilo es la *Śivastotrāvalī*, *La guirnalda de himnos a Śiva*, de gran trascendencia, lo cual lo podemos constatar ya que hoy en día se sigue cantando siendo muy popular entre los estudiosos o *pandit* de Cachemira.

K. Pandey destaca la influencia que tuvo Utpaladeva en Abhivanagupta y sus antecesores: Lakṣ maṇ agupta, Bhaṭṭa Tauta y Bhaṭṭa Indurāja, quienes fueron sus maestros en filosofía, en el *Nāṭ yaśāstra* y la corriente del Dhvani respectivamente.<sup>216</sup>

También especialistas como P. Kane refieren al trabajo de Utpaladeva en el ámbito de la estética, como su contribución en el uso de la figura llamada *ullekha* (representación). Y R. Gnoli señala que fue Utpaladeva quien por primera vez utilizó técnicamente la noción de *camatkāra* (asombro, fascinación estética). El mismo Abhinavagupta se refiere a Utpaladeva como *paramaguru* en sus trabajos de dramaturgia y poética.<sup>217</sup>

Y N. Rastogi siguiendo a V. Raghavan considera que es muy probable que Utpaladeva haya escrito un texto sobre música. La única fuente directa sobre ello la tenemos en la *Abhinavabhāratī*, comentario de Abhinavagupta al *Nāṭ yaśāstra*.<sup>218</sup>

Finalmente, es importante mencionar que Utpaladeva tomó como estrategia para sacar a la luz al sistema Pratyabhijñā el argumentar contra los budistas, en especial la escuela lógica-epistemológica, teniendo como referencia principal a Dharmakīrti. Tanto esta escuela budista como la del Reconocimiento coincidían en darle a la mente un rol primordial en la conformación de la realidad externa, a diferencia de la postura realista del Nyāya, Mīmāṃsā y Sāṃkhya que proponían la naturaleza independiente de la realidad fenoménica, reduciendo el acto de conocer a un mero reflejo que registra lo que sucede afuera. Sin embargo, el presupuesto irreconciliable entre ambas escuelas (budista y del Reconocimiento) es el planteamiento de la segunda de un yo entendido como conciencia dinámica que permea y vivifica todas las cosas.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 102.

<sup>217</sup> *Ibid.*, pp. 103-104.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 5.

Utpaladeva, además, tomó las tesis del filósofo y gramático Bharṭṛ hari (580-651 d.C.) para estructurar su planteamiento en contra de los budistas lógicos y atacar el problema de la conexión entre el momento de una sensación y su respectiva elaboración conceptual. Así Utpaladeva presenta una epistemología del lenguaje que es la naturaleza del conocimiento y es omnipresente, y se asimila al mismo tiempo al principio dinámico y espiritual representado por Śiva.

### 4.3 Planteamientos principales

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. Al final de su texto, Utpaladeva señala que deja un nuevo sendero para la realización más elevada de la vida humana, basándose en la obra de su maestro Somanānda, *La percepción de Śiva (Śivadr̥ṣṭi)*, que consiste en el reconocimiento de la verdadera identidad del sujeto que es la Conciencia suprema.

El texto está dividido en cuatro libros llamados *adhikāra* y el estilo en que está escrito es el de *kārikā* (estrofa), 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. El cuarto libro tiene como propósito recapitular brevemente los temas principales y complementar la obra.<sup>220</sup>

Este texto, comenta R. Torella, no puede ser solamente considerado como una reflexión de la *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 de la *Śivadr̥ṣṭi*, no mezcla la autoridad de la revelación con la demostración racional. Es un trabajo teórico y rigurosamente argumentado, todo matiz emocional que aparece en la *Śivadr̥ṣṭi* queda desvanecido. Con Utpaladeva, dice R. Torella, se inaugura una característica esencial de la tradición Trika, que será el no presentar una doctrina monolítica que rechace a las demás,

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 38.

sino distinguirá diferentes planos ordenados de manera jerárquica en el que el más elevado no cancela al inferior.<sup>221</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 Upaniṣ ad, Sāṃkhya, Budismo y Vedānta, por mencionar algunas) 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>222</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>223</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 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.

---

<sup>221</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>222</sup> A. Sanderson, “Śaivism...”, *op. cit.*, p. 695.

<sup>223</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.

Tal estado no nulifica el experimentar las cosas desde la perspectiva individual del sujeto, más bien la hace más profunda y rica.<sup>224</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 siguiendo las categorías aristotélicas. El reconocimiento de la Conciencia en todo puede lograrse a base de examinar las experiencias cotidianas del individuo, los momentos de cognición que se presentan en todo momento y por el análisis de las teorías que se ocupan de explicar tales experiencias.

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>225</sup> Si el Ser o Conciencia como argumentan algunas escuelas es el sustrato de los estados de conciencia y es inmutable, entonces no puede ser esa esencia inamovible consciente ya que el acto de conocer implica cambio y dinamismo al entrar en contacto con lo fenoménico.

Para Utpaladeva el Ser (*ātman*) no es como los objetos insensibles. Pensemos en un triángulo, que es definido por sus tres lados que tan pronto pierden esa característica dejan de ser. El Ser tiene la libertad de no permanecer el mismo y ejemplo de ello es cuando el sujeto se pone a imaginar diferentes cosas. Por un lado la Conciencia se convierte en el objeto que imagina y por otro no deja de ser ella misma, de estar consciente de sí misma. Es esta capacidad infinita de tomar diferentes formas y mantener su identidad que hace de la Conciencia libre y ello significa que no perece en cada momento de conciencia como lo plantean los budistas, sino debido a su plasticidad es capaz de cambiar sin extinguirse. Aún admitiendo los eventos cognitivos momentáneos de la conciencia, Utpaladeva

---

<sup>224</sup> R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, op. cit., p. 35.

<sup>225</sup> I. Ratié, "La mémoire et le Soi dans l' Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d' Abhinavagupta", p. 40.

afirma que existe un darse cuenta de la unidad de la Conciencia, y ello lo prueba por medio del análisis de la memoria y del auto-reconocimiento.<sup>226</sup>

La memoria sólo puede explicarse si se entiende que el darse cuenta de la cognición presente de recordar es la misma que el darse cuenta de la experiencia pasada, y este apercebir que perdura es el Ser.

Es así que todas las cogniciones momentáneas pertenecen a una única conciencia permanente. Utpaladeva toma argumentos de la escuela Vijñānavāda para plantear su postura, pero un elemento importante que lo diferencia de ellos es que para esta escuela budista, la razón para explicar la existencia de los objetos que no pueden ser algo externo a la conciencia es su mecanismo interno de ella por medio del cual produce las distintas formas que consideramos como cosas, y estas cogniciones dejan residuos que se convierten en otras tantas cogniciones que dejan otras huellas en una cadena infinita. En cambio para Utpala esta explicación no es plausible por los argumentos expuestos por otra de las escuelas budistas, la Sautrāntika, y es más bien por el poder de libre albedrío o libertad que la Conciencia crea desde sí misma la miriada de objetos dentro de sí misma. La imaginación es una prueba de la libertad de la Conciencia para crear cualquier objeto por su propia libertad. No sólo se trata de una mera combinación de elementos que toma el sujeto de lo percibido anteriormente, hay un nuevo constructo que no es producto de las reminiscencias pasadas sino de un acto creativo independiente. También representa una prueba de que el individuo posee la naturaleza de la Conciencia por la voluntad que posee.<sup>227</sup>

Esta intencionalidad es otra prueba de la libertad de la Conciencia y que los objetos percibidos son creaciones de ella misma. Al momento en que el sujeto percibe un objeto, la conciencia tiende hacia ese objeto (intención) y toma la forma de él de manera que aparezca como algo externo a ella. Para Utpaladeva no podría suceder que sea diferente de la conciencia ya que ello significaría que se le impone y no sería autónoma sino heterónoma, lo cual contradice su esencia de libertad, y sólo algo que es libre puede tener intencionalidad (al respecto como bien señala I. Ratié, el concepto de Husserl sobre la intencionalidad fundamental, base del idealismo, representa una postura similar a la de Utpaladeva en este punto).<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> I. Ratié, "Utpaladeva and Abhinavagupta on the Freedom of Consciousness", pp. 5-6.

<sup>227</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

Además para nuestro autor, pensar un objeto como totalmente ajeno a la conciencia no es plausible lo cual prueba el poder omnicomprendido de la conciencia para abarcar todo. Con ello resulta que la imaginación se constituye como un camino viable que destruye la identificación como un yo limitado al revelar la creatividad infinita de la propia conciencia. El único límite de esa libertad es negar esa autonomía absoluta.

De igual manera a esta Conciencia, que en su aspecto cultural es Śiva, se le define además por dos conceptos que Utpaladeva toma de las tesis de Bharṭṛ hari, 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.

También Utpaladeva adopta de Bharṭṛ hari su enseñanza sobre el poder omnipresente de la palabra, enseñanza que viene desde los Veda 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, elemento que define uno de los 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>229</sup>

Cabe decir que 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 Śāṅ kara). 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

---

<sup>229</sup> *Īśvarapratyabhijñārikā* 1.5.13. En todos los casos sigo la edición y traducción al inglés de R. Torella.

realidad es luz; es una reflexión en el espejo de la Conciencia y tiene su realidad última en la Conciencia”.<sup>230</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 su sola voluntad, provee externamente de la manifestación de la multitud de objetos que residen dentro de él”.<sup>231</sup>

Otra forma en la que Utpaladeva define a la Conciencia es 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 unifique y anime la realidad de manera dinámica y sea el fundamento de toda forma, actividad y del individuo.<sup>232</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

---

<sup>230</sup> R.Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, op. cit., p. XXVII. Torella señala en la introducción al texto que este planteamiento de la luz en la teoría de los *ābhāsa* (manifestaciones) fue una contribución original de Utpaladeva a la filosofía del Pratyabhijñā.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 1.5.7. p. 116.

<sup>232</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.

permanente quien es el sujeto de la percepción?"<sup>233</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>234</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 conocedor, 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 Tantra.

Sin embargo, ¿cómo explicar el que percibamos las cosas como externas y fijas cuando la Conciencia es dinámica, y cómo puede tomar forma la Conciencia en individuos sujetos al dolor y la muerte? La explicación que ofrece la corriente śaiva no dualista es que debido al poder de ocultamiento o *māyā* de la Conciencia es que ella manifiesta el universo sin perder su unidad siendo conciente de ello.

Este poder de ocultamiento lo experimentamos cotidianamente cuando jugamos, ensoñamos, vemos una obra de teatro, etc. Es un ignorar o no poner atención (*anāḍṛ tyā*) de lo que ya sabemos como cuando hay distracción. En los sueños, por ejemplo, existe un olvido del conocer que lo que ocurre en ellos es una forma de la conciencia. Esta capacidad de la conciencia de auto-ocultarse es otra forma de su libertad.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.2.3.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 1.4.1.

<sup>235</sup> I. Ratié, "Utpaladeva ...", *op. cit.*, pp. 16-17.



#### 4.4 Observaciones finales

Para concluir este capítulo, recogeré algunos puntos esenciales de la tradición tántrica de Cachemira hasta el surgimiento del sistema Pratyabhijñā. Después señalaré algunas de las diferencias que podemos encontrar en los planteamientos sobre la Conciencia en Somānanda y Utpaladeva.

Primeramente destaquemos que con el advenimiento del Tantra se fue gestando un cambio en la manera de percibir a la divinidad, a la realidad y al sujeto, lo que dio como resultado una vía alternativa a las posturas ortodoxas del brahmanismo, con postulados que se erigieron como una transgresión a esta tradición. Vimos que el Tantra encontró en las tradiciones śaiva 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 Tantra 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 y sus cualidades o aspectos (representados por diosas) darán cuenta de la creación del mundo y de su estructura.

En una segunda etapa de desarrollo del Tantra 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. El núcleo fundamental de textos del que partió esta filosofía fueron las escrituras śaiva no dualistas como los *Bhairava Tantra*, en las que se presenta a Śiva en su aspecto terrible de Bhairava, cuya violencia y crueldad se pueden

entender como metáforas de la concepción del ser como energía desenfrenada, diferente del ser inamovible del Vedānta.

Tanto en el *Śivasūtra* y la *Spandakārikā*, 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 (*spanda*) se hará referencia al aspecto dinámico de la Conciencia, que 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 de la persona que implicará una experiencia interior profunda, que esta experiencia de dualidad cambiará a una de unidad, en la que las cosas y los seres humanos 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. En este último, 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 en cierta medida 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>236</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

---

<sup>236</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.6.7.

[limitado] y gracias al poder del hacedor (*karṭṛ śaktyā*) provee gradualmente de los varios objetos que brillan dentro de él en una manifestación externa”.<sup>237</sup>

Otro aspecto que diferencia a Somānanda de Utpaladeva, que menciona Nemec 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 creado, 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>238</sup> De ello da cuenta la terminología que usa Utpaladeva a lo largo de la *Īśvarapratyabhijñākārikā* que en la *Śivadṛṣṭi* 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 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>239</sup>

Utpala además en la *Īśvarapratyabhijñākārikā* trata de proveer de un campo que unifique la metafísica, epistemología y la estética. Esto lo hace al plantear que cada cognición es un reconocimiento racional que a la vez involucra una experiencia de todo el ser del sujeto y, la percepción del significado poético, es una apercepción de reconocimiento de ese significado.

De este mismo texto así como del comentario corto (*vṛtti*) y largo (*vivṛtti*), y la *Īśvarapratyabhijñāvivṛttivimarśinī* de Abhinavagupta, podemos destacar que, cuando Utpala habla de ‘entrar al corazón’ o ‘alcanzar el corazón’ en términos de darse cuenta de algo, se refiere a un estar consciente de que uno se percata del

---

<sup>237</sup> *Ibid.* Comentario.

<sup>238</sup> J. Nemec, *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. Culp, J., “Panentheism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/panentheism/>.

<sup>239</sup> *Śivadṛṣṭi* 2.12cd-13ab.

objeto percibido, lo cual a su vez implica una total absorción del sujeto en el acto de conocimiento. Esto significa no sólo el percibir todos los aspectos del objeto sino también llegar a una identidad entre la cosa percibida y la experiencia del sujeto. Además este acto de ‘entrar al corazón’, también es una actividad estética ya que si bien en un primer momento al notar el objeto no se tiene ningún disfrute, cuando se aprecia en su totalidad de cualidades y se le convierte como parte de uno, sobreviene un deleite.<sup>240</sup>

Por último, cabe mencionar que posteriormente aparecerá la figura de Abhinavagupta, quien 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.

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.

Hasta aquí presento las líneas generales del pensamiento de Utpaladeva que nos permitirán comprender de mejor manera su planteamiento en su obra la *Śivastotrāvalī*. En el siguiente capítulo hablaré sobre la importancia de este texto que nos ocupa delineando su esquema general y enmarcándolo dentro de la tradición del sistema Pratyabhijñā.

---

<sup>240</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, pp. 130-131.

## CAPÍTULO V. LA GUIRNALDA DE HIMNOS A ŚIVA (ŚIVASTOTRĀVALĪ)

### 5.1 Importancia de la Śivastotrāvalī

Abhinavagupta resaltó la importancia del sistema Pratyabhijñā y de Utpaladeva de la siguiente manera:

Puede ser posible para una persona zambullirse profundo en algo mucho más terrible que las aguas en aumento de un océano muy agitado, siendo horrible por las llamas de su fuego interior llamado vaḍavānala, encendido inmensamente por tempestades enérgicas de vientos encolerizados en el momento de la disolución cósmica de toda existencia sólida, pero no es posible para un pensador desentrañar las profundidades de la filosofía expresada en la *Īśvarapratyabhijñā*, que ningún otro más que Śiva mismo es capaz de hacerlo.<sup>241</sup>

Kṣemarāja, discípulo de Abhinavagupta, se refiere a Utpaladeva como aquel que “tiene siempre la realización directa del Señor supremo como su propio ser”.<sup>242</sup>

La tradición cuenta que en una ocasión Utpaladeva pidió a sus discípulos llevarlo al centro del lago Shikhara y ahí comenzó a componer de manera espontánea los himnos de devoción a Śiva, mientras sus discípulos escribían lo que su maestro cantaba. En un estado de locura extática, Utpaladeva en el bote se movía de aquí para allá y descansaba, y volvía a moverse sin sentarse, poseído por el éxtasis. Y de ahí surgió el texto que conocemos como *Śivastotrāvalī* el cual continúa siendo entonado por los jefes de familia eruditos y los devotos śaiva desde hace más de mil años.<sup>243</sup> Desde su composición, los himnos han sido cantados en el mismo estilo y sólo en los últimos cincuenta años es que el tono ha sido un poco modificado.

---

<sup>241</sup> Swami Lakṣmanjoo, *Hymns to Śiva. Utpaladeva's Śivastotrāvalī*, p. 35. Ver también B. Nath Pandit, *History of Kashmir Shaivism*.

<sup>242</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 15.

<sup>243</sup> Swami Lakṣmanjoo, *op. cit.*, introducción.

La *Śivastotrāvalī* representa un ejemplar invaluable dentro de la tradición *bhakti* no dualista. En la obra podemos ver reflejado el proceso espiritual del autor: sus esfuerzos, obstáculos, logros y experiencias.<sup>244</sup> Es en este texto que lo expuesto por él en sus demás escritos filosóficos aparece como su experiencia directa de la filosofía que él pregonó.

La obra cabe decir es un valioso testimonio en el misticismo de cualquier época ya que puede servir como un itinerario en el camino espiritual, donde asoman los claroscuros y sinuosidades que conlleva la búsqueda por encontrar la más íntima experiencia de la totalidad de la existencia. Pero demanda un gran esfuerzo de acomodar las piezas de manera adecuada para lograr un todo coherente, debido a que la colección de los *stotra* no obedeció a un orden establecido por el autor.

Utpaladeva en los versos iniciales del texto declara que *La guirnalda de himnos a Śiva* es una exposición de su propia experiencia de la realidad última y no meramente un tratado basado en la dialéctica. Es un esfuerzo racional por explicar las verdades alcanzadas por la intuición. Haciendo uso del hilo de la filosofía Pratyabhijñā tejió en la rueca de la *Śivastotrāvalī* los conceptos más profundos de esta tradición y los vistió en las prendas de la devoción pura.

A decir de B. Bäumer, la colección de himnos *Śivastotrāvalī* refleja la más íntima experiencia y anhelo de Utpaladeva de unirse con el Señor, lo cual se denota en la espontaneidad y libertad con la que se expresa en los versos. Hay un juego constante entre la devoción del autor y su postura filosófica de la no-dualidad, en el que se entrelazan los estados de separación de la divinidad con el logro de la unidad con el ser (*satatodita*).<sup>245</sup>

Podemos comparar el texto como un peregrinaje en el cual acompañamos al autor en su andar, testimonio de los deleites y alegrías así como de las penas y los estados de pesadumbre en la progresión espiritual.

En la *Śivastotrāvalī* el autor va mostrando distintas maneras en las que busca trascender la dualidad de los opuestos y tener la experiencia de la gran unidad (*paramādvaita*). Y tiene en mente principalmente a la persona que vive en la

---

<sup>244</sup> N.K. Kotru, *Śivastotrāvalī of Utpaladeva*, prefacio.

<sup>245</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 14.

sociedad realizando sus actividades cotidianas, y no el asceta que se retira al bosque dejando a un lado su rol en ella.

En *La guirnalda de himnos a Śiva* Utpaladeva experimenta y hace uso con maestría de diferentes tipos de métricas sánscritas: *śloka*, *śikhariṇī*, *pr̥ thvī*, *vaitāliya*, etc. En la tradición literaria de la India se dice del hacedor de *stotra* (*stotrākara*) que tiene el don de acceder a los reinos celestes y poder comunicarlo por medio del verso. De esta joya literaria y mística se ha dicho que es como un arroyo sacro que fluye entre el mundo de los hombres y el de los dioses, consagrando todo aquello que encuentra en su curso.

Otro elemento a destacar del texto es observar cómo la vida se consagra de significado, el caminar espiritual y la realización anhelada se llenan de gran gozo. Las metáforas que utiliza Utpaladeva incesantemente como el estanque apacible, la bebida intoxicada, el vino, el jugo y néctar, nos transmiten un sentimiento de deleite que es la manera en que el autor ve lo que es la experiencia religiosa. Al referirse a la realidad última como extremadamente bella (*atisundara*) o como el principio único fascinante (*lalita*), es de gran importancia ya que anteriormente se describía al ser en términos conceptuales.<sup>246</sup>

Para concluir esta parte sobre la trascendencia de la *Śivastotrāvalī*, Madhurāja-yogin quien fue un discípulo de Abhinavagupta, dice del texto:

Aunque hay miles de  
arroyos de hermosas estrofas,  
ninguno se compara con aquel  
río celestial, la *Stotrāvalī*.  
Tan pronto como pasa por el *tīrtha* (vado) del oído  
purifica el alma del hombre,  
y fluye hacia la garganta,  
donde yace la ciudad de Śrīkaṇṭha. <sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>247</sup> C. Bailly, *op. cit.*, p. 25. Śrīkaṇṭha alude a Śiva como el Señor de la garganta, haciendo referencia al mito de cuando Śiva bebió el veneno de los males del mundo para salvarlo tornándose su garganta de color azul.

## 5.2 Esquema general del texto

La *Śivastotrāvalī* es una colección de himnos compuestos por el autor en diferentes periodos y circunstancias. Una de las tradiciones habla de un tal Viśvāvarta quien se encargó de ordenarlos en veinte *stotra* o poemas con sus respectivos títulos. Sólo tres de ellos fueron ordenados por el mismo Utpala como los conocemos. Podemos observar que en muchas ocasiones las estrofas de los *stotra* no corresponden del todo a una temática. Más bien muestran de diversas maneras la evolución espiritual del autor. Cabe mencionar que uno de los aspectos más valiosos del texto es que en él se trasluce con pureza el sentir más profundo de Utpaladeva en su búsqueda de la realización, según se entiende en el sistema que él mismo sistematizó.<sup>248</sup>

Por su parte, Kṣemarāja en su comentario a la *Stotrāvalī* señala que el arreglo de la colección de los veinte *stotra* es el resultado de los discípulos de Utpala: Śrī Rāma, Ādityarāja y Śrī Viśvāvartta, quienes además fueron los que dieron el título a cada uno de los himnos. También coincide que sólo tres de ellos fueron compuestos por Utpaladeva tal cual la tradición los ha conservado: *Samgrahastotra* (himno XIII), *Jayastotra* (himno XIV) y *Bhaktistotra* (himno XV).<sup>249</sup> Debido a este proceso de edición del texto es muy difícil asegurar la legitimidad de cada uno de los poemas. Kṣemarāja al estudiar la obra utiliza tanto la metodología exegética de la filosofía śaiva medieval como de la teoría literaria (*alamkāraśāstra*), lo cual representó una forma de analizar los textos que no era muy común en esa época en la tradición śaiva.<sup>250</sup>

El hecho de que cada *stotra* de los veinte fue resultado de una recopilación de los himnos y versos sueltos permite leer cada *stotra* de manera independiente. Hemos de mencionar que las estrofas de los himnos no siguen siempre el estilo tradicional del *stotra*, ya que no sólo el autor alaba al Señor sino también a los devotos, *bhakta*, quienes han consumado la unión con Él. En la *Śivastotrāvalī* es la alabanza y el encomio los que mantienen una preponderancia en la forma de los

---

<sup>248</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.2.

<sup>249</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 15.

<sup>250</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 1.



*stotra*. Se hace uso de figuras retóricas como es el caso de la duda y la contradicción.

A continuación enlistaré el título de los himnos o *stotra* que conforman *La guirnalda de himnos a Śiva*.<sup>251</sup>

- I. El gozo de la devoción
- II. La contemplación del ser de todo
- III. El regalo de la adoración
- IV. El néctar poderoso
- V. El dominio de los propios poderes
- VI. Los estremecimientos a lo largo del sendero
- VII. La victoria sobre la separación
- VIII. La fuerza sobrenatural
- IX. La victoria de la libertad
- X. La ruptura de la continuidad
- XI. Encadenado al mundo del deseo
- XII. Instrucción de la doctrina esotérica
- XIII. Compendio
- XIV. Himno de glorificación
- XV. Himno de la devoción
- XVI. Liberación de las cadenas
- XVII. Una consideración elevada de los juegos divinos
- XVIII. Haciéndose visible

---

<sup>251</sup> Ver C. Bailly, *op. cit.*

XIX. El significado revelado

XX. El sentido saboreado

El título de cada *stotra* no refleja necesariamente el contenido en él. Un himno puede contener referencias a diferentes tópicos y es así que un concepto que se desarrolla en un canto vuelve a aparecer en otros.

A lo largo de la *Śivastotrāvalī* podemos encontrar varias temáticas principales que van entrelazando los diferentes himnos. En ellas podemos extraer las tesis filosóficas que subyacen en el poema, algunas de las cuales han sido expuestas por el autor en sus libros específicamente filosóficos pero también descubrimos ideas que no se han mostrado argumentativamente en ellos y completan su visión del sistema teórico del Pratyabhijñā. Utpaladeva logra comunicar más aquello que no puede hacerlo el discurso impersonal filosófico, revistiéndolo del lenguaje poético y devocional.

Entre las líneas temáticas más importantes que observamos en el poema tenemos la identificación del ser con la deidad teológica de Śiva, amalgamados en el concepto ontológico de Conciencia absoluta cuya naturaleza es inmanente y trascendente. Es en esta Conciencia que el mundo del devenir y la inmutabilidad coexisten en un dinamismo en el que el cambio consolida la permanencia de la unidad expansiva de *citi*, la Conciencia.

El principio místico-ontológico representado en Śiva le permite al practicante tener un objeto concreto para volcar su anhelo y materializar su meta de alcanzar ese estado de unidad esencial. Y es la devoción el sendero superior que plantea Utpala para lograrlo. Una y otra vez, el autor realza las virtudes de quien puede abrazar la devoción ya que es el camino más rápido y fácil para trascender el sentido de dualidad. Deja en claro que para lograr la experiencia última de la realidad no se requiere ser un asceta o yogui, sino llevar a un alto grado la *bhakti* que ha de permear las acciones diarias del devoto. En la *bhakti* se comienza con una relación de dualidad con el objeto de devoción, la cual va desapareciendo conforme el entendimiento y experiencia se refinan más hasta lograr una total absorción de unidad, resultado del reconocimiento de que la conciencia individual y la Conciencia absoluta son lo mismo.

En el texto Utpaladeva también señala cómo se entrelazan en un mismo objetivo el camino del conocimiento, la acción y la devoción. No hay en su planteamiento una separación y exclusión entre ellos. Son complementarios y el practicar un sendero requiere y conduce a los demás. Y es así que gracias al conocimiento, la persona puede realizar sus actividades con tal devoción que se convierten en una plataforma para reconocer la esencia que está detrás de todo, la Conciencia suprema.

Otro elemento de gran relevancia en la obra y es complementario de la *bhakti* es el concepto de gracia o *anugraha*. En la metafísica *śaiva* el principio ontológico personificado por Śiva realiza cinco actos que engloban el proceso de existencia del mundo, siendo uno de ellos el de *anugraha*. La gracia se entiende como el poder de la deidad que ilumina y pone en marcha en el sujeto la transformación de su identidad limitada por aquella verdadera que lo identifica con Śiva. Utpaladeva deja entrever que para experimentar devoción, es necesaria una dosis inicial de gracia y ambas se van nutriendo constantemente. Para la filosofía del Pratyabhijñā el elemento de la gracia es indispensable para lograr la liberación del sentido de individualidad que nubla la experiencia de unidad. A modo de ejemplificar lo anterior, hay un término que Utpaladeva utiliza una y otra vez a lo largo de la *Śivastotrāvalī*, y es la palabra *sparśa* (toque, contacto), junto con otras derivaciones o sinónimos, en los siguientes pasajes: 4.23; 5.11; 5.26; 9.1; 9.16; 10.15; 10.20; 13.14; 16.12; 17.4; 17.28. Este contacto es el que se da entre el devoto y la deidad, el cual el autor normalmente lo refiere como el contacto con los pies de la divinidad y dice que sin el toque de los pies de Śiva los tres mundos no tienen *rasa*, no tienen vida y deleite. Una manera de entender los ‘pies’ de Śiva es como lo hace Kṣemarāja: *marīci*, rayos, que son una imagen para referirse a los poderes divinos de Śiva. Y es por medio de este poder de lo divino que el practicante puede ir cortando sus velos que le ciegan ante la visión trascendental de su ser como Dios.<sup>252</sup>

En los *stotra* también el autor habla de los diferentes tipos de personas que emprenden la búsqueda espiritual, cada una dotada de características distintas que requieren un tipo de camino adecuado para sus necesidades. Con el término *upāya* (sendero, medio, recurso) se alude a estos caminos que son cuatro: *āṇava upāya* (el sendero extremadamente pequeño) para los practicantes con capacidades limitadas en un sentido místico; *śākta upāya* o *jñāna upāya* (el sendero del poder o

---

<sup>252</sup> E. Fülringler, *The Touch of Śakti: A Study in Non-dualistic Trika Śaivism of Kashmir*, p. 76.

conocimiento) es el que siguen quienes trabajan principalmente con la mente; *śāmbhava upāya* (el sendero de Śambhu o Śiva) para quienes tienen un alto grado de entendimiento y utilizan la volición como herramienta principal para eliminar el sentido de dualidad; y *anupāya* o *ānanda upāya* (sin sendero o sendero de la dicha) que es propiamente el dejar a un lado cualquier camino, no hay realmente necesidad de ningún esfuerzo para este tipo de practicante para establecerse en el reconocimiento de su naturaleza verdadera.<sup>253</sup>

Este reconocimiento trascendental va siendo definido por Utpaladeva de distintas maneras en los *stotra*. Podemos decir que tal reconocimiento no es un mero acto de conocer. Es un recordar una percepción anterior que identificamos con el objeto que está presente ahora, una unificación de una experiencia pasada con lo que aparece en este momento. Esto significa que no sólo se necesita el conocimiento anterior del objeto sino también su presencia. El reconocimiento ocurre cuando el Ser revela signos que la mente puede identificar como pertenecientes al Ser.<sup>254</sup> Conlleva también un acto intuitivo y experiencial-místico.

Otra temática que resalta con gran fuerza a lo largo de las estrofas de la *Śivastotrāvalī* es el papel que juegan los sentidos. Muy al contrario de la postura brahmánica, el sistema Pratyabhijñā al afirmar que el mundo fenoménico es la forma de la Conciencia que es Śiva, no ve en lo sensual un obstáculo para trascender la falsa individualidad del sujeto sino otra forma de lograr el reconocimiento de que el ser supremo aparece en todo lugar y tiempo tal cual las cosas son, y sólo se requiere un cambio de perspectiva en el sujeto. Si bien los objetos de los sentidos pueden ejercer un poder grande de atracción que hagan creer al practicante que en eso consiste la naturaleza última del universo, no por ello se deben desecharse o reprimirse, sino por el contrario, aprovechar esa fuerza para entrever aquello que está detrás: el poder lúdico de Śiva. El poema está lleno de expresiones de cómo el devoto logra redirigir los sentidos del tacto, gusto, vista, olfato y oído a una experiencia holística de la Conciencia suprema. Utpaladeva crea una relación afectivo-sensorial con la deidad y resignifica la percepción como medio de contacto con ella. Recordemos el proverbio tántrico que dice: “El mismo veneno que mata se vuelve el elixir de vida cuando es usado por el sabio.”<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Cfr. C. Bailly, *op. cit.*, pp. 4-5.

<sup>254</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.30.

<sup>255</sup> Cfr. P. Mukhopadhyaya, “Tantra as a Way of Realization”, Cultural Heritage of India.

Dentro del texto también el autor nos habla sobre cómo en su progreso, el practicante llega a un momento en que la percepción dualista de la realidad comienza a desvanecerse y hay una visión más palpable de la unidad esencial del mundo. Como una señal de esta etapa en el sendero espiritual el aspirante puede desarrollar de manera natural ciertos 'poderes' especiales llamados *siddhi*, que provienen del poder fundamental de la Conciencia, *śakti*, la causa de la creación de toda la realidad. Utpaladeva y la escuela del Reconocimiento enfatizan la cultivación ética de estos poderes para evitar que se vuelvan un distractor y desvíen al aspirante de su meta última. Estos poderes, sin embargo, no deben ser menospreciados ya que sirven al individuo para fortalecerlo en su práctica y alentarle a seguir adelante.

Finalmente Utpala habla en diferentes *stotra* del devoto que ha logrado alcanzar la meta señalada por esta escuela filosófica. Libre de apegos y aversión hacia las cosas y situaciones, más allá de los miedos y lamentaciones de la vida ordinaria, el sujeto logra el reconocimiento de su identidad esencial como *citi*, la Conciencia suprema. Es así que todo lugar y tiempo se vuelven sagrados, cada acto nace de una libertad absoluta como una pulsación pura de Śiva. Surge un impulso natural de glorificar a Śiva en todo ya que cada cosa se le reconoce como su manifestación. Ejemplo de ello es el himno XIV que es uno de los más ricos en imágenes iconográficas y de episodios mitológicos. Al hablar Utpaladeva de estos devotos realizados se refiere a ellos como *vīrajana*, el valiente, el heroico, el que ha trascendido toda limitación y sentido de dualidad y vive en suprema dicha.

Hasta aquí he hablado sobre algunas de las líneas importantes del texto. Ahora me daré a la tarea de analizar en detalle los diferentes conceptos de la obra y desentrañar aquellos elementos del planteamiento de Utpaladeva, que nos permitirán comprender con mayor agudeza las tesis fundamentales del autor y de la escuela Pratyabhijñā, y aquellas que en sus tratados filosóficos aparecen en forma velada o no aparecen y resultan de gran significación para completar la visión de su sistema. Para ello, iniciaré analizando la visión que tiene el sujeto ordinario sobre el mundo desde la perspectiva de Utpala. Después examinaré los obstáculos en el camino a la realización de Dios que deja entrever el autor. Como tercer tema revisaré lo que plantea la obra sobre el papel que juegan los sentidos como medios para reconocer al Ser. Y como último tópico hablaré sobre el entendimiento intelectual versus el conocimiento espiritual, y los diferentes senderos que puede seguir el practicante hacia el reconocimiento de la realidad

última. Cabe aclarar que no seguiré una secuencia de acuerdo al orden de los *stotra*, sino más bien una lógica temática.

## **CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DE LA *ŚIVASTOTRĀVALĪ* (PRIMERA PARTE)**

### **6.1 El mundo ordinario o la aparente realidad**

Cuando entramos en contacto con los objetos del mundo fenoménico, la percepción que tenemos es que tales cosas existen afuera de nosotros con ciertas cualidades, siendo independientes de nuestra existencia. Hay un sentimiento muy claro de lo otro, ya sea persona u objeto. Si bien podemos tener un mayor acercamiento natural o aprendido a algunas cosas o situaciones (hay una sentir de ser parte de ese momento o compartir algunas cualidades con tal objeto), sin embargo aún prevalece la noción de que 'yo soy yo' y lo otro es distinto de mí. Pensemos cómo nos identificamos en cierto nivel con los objetos en la naturaleza: un árbol, una clase de piedra, una planta o flor, un lugar en el bosque, en el desierto o en la playa, un amanecer o atardecer, etc. Y en el caso de las personas la cercanía puede ser muy profunda e intensa como ocurre con familiares, amigos, pareja e hijos, a tal grado que por momentos se llega a alcanzar una experiencia tan honda, cuasi de sentirse uno con el otro.

Y es así que el mundo objetivo se nos aparece como un conjunto de formas existentes que son y actúan independientemente de nosotros. Sabemos que el árbol o poste de luz enfrente de nuestra casa estará ahí cuando regresemos de la escuela o trabajo y será el mismo del que vimos al salir. Tenemos la certidumbre de que el parque al que solemos ir existe y se encuentra en el mismo lugar al que fuimos la última ocasión. Al pensar en él debe de estar ahí mismo mientras lo hacemos. Esto es confirmado por todas las personas que van a ese lugar y coinciden con nuestra percepción y opinión. Lo mismo sucede cada día que nos despertamos y nos encontramos con la misma persona, nuestra pareja, esposo o esposa, padres o compañeros de estudio o del trabajo. Podrán tener otra vestimenta o estar arreglados diferente pero observamos los mismos rasgos y forma. Su voz y risas son las mismas, tal vez con ligeras variaciones. Y así sucede con el resto de las cosas y personas durante nuestra vida.

Otro rasgo común en el que coincidimos los seres humanos es que nuestra existencia nos ofrece un sinnúmero de experiencias de muy diversa índole, momentos muy felices, gozosos y llenos de mucha satisfacción; otros agradables y disfrutables; otros tantos más o menos aceptables que son gratos hasta cierto punto pero tienen un lado no tan amigable. También tenemos situaciones difíciles, llenas de reto, que demandan un enorme esfuerzo para mantener un estado aceptablemente ecuánime o que nos llevan a que afloren ciertas emociones cuyos efectos nos hacen pasar un mal momento. Y por supuesto conocemos temporadas donde experimentamos un estado de gran desequilibrio mental o emocional, donde el enojo, la tristeza, la apatía, la desesperación y otro tipo de estados similares florecen. En todo ello reconocemos una realidad que es cambiante, pasajera, contradictoria y a veces sin sentido. No hay una estabilidad que perdure y, así, todo a nuestro alrededor y en nuestro mismos estados interiores la marca es lo fugaz o pasajero. Por más que un objeto pueda durar en apariencia, termina por perder las formas y cualidades que poseía. Inclusive la ciencia misma nos ha mostrado que bajo la superficie de los datos sensoriales que nos dan nuestros sentidos, los cuerpos no están estáticos. Por el contrario, éstos están siempre en movimiento. Y a un nivel molecular la estructura de las entidades no tiene nada que ver con la imagen que nos formamos de ellas.

Otra característica relevante a destacar y que va de la mano con lo anterior es el rol del sujeto perceptor que es muy importante en el proceso de conocimiento, ya que dependiendo de la clase de instrumentos cognitivos con los que cuente será el patrón de percepción que tendrá. Si usamos nuestros sentidos obtenemos un cierto tipo de elementos que corresponden al objeto en cuestión, si utilizamos un instrumento científico tendremos otra estructura distinta del mismo objeto. Con otro mecanismo la imagen será diferente. Y al final no importa que tan poderoso pueda ser el aparato utilizado para penetrar en la naturaleza de la cosa, pasará invariablemente por el sujeto cognoscente.

Esto nos habla de la manera en que nos relacionamos con los entes en el mundo y con los sujetos: es el resultado de una forma muy limitada de percibirlos, que en gran medida es una visión distorsionada por más que la compartamos todos los perceptores. Aunado a ello, observamos que además de la forma en que decodificamos los rasgos de las cosas en nuestra mente dados por las facultades cognitivas que poseemos, intervienen otros factores importantes que moldean nuestra percepción, como la cultura en la que nacemos, el grado de conocimientos



que poseemos, las posturas científicas, filosóficas o de otra índole que adoptemos y, muy frecuentemente, también los estados emocionales que tengamos en el momento de la cognición.

Habiendo dicho lo anterior, cabe preguntarse, ¿hasta donde podemos decir que existe un mundo real ahí afuera independiente de nosotros? La postura que tiene Utpaladeva ante esta pregunta y que es la que mantiene la escuela del Reconocimiento es la afirmación de que el mundo es un producto de nuestra mente y, más exactamente, de la conciencia que es el sujeto. No podemos separar un mundo afuera independiente y del otro lado nosotros como perceptores. Ambos se encuentran intrínsecamente relacionados habiendo una co-creación mutua.

Utpaladeva en el poema es conciente de esta manera como el sujeto común aprehende su realidad, con los rasgos expuestos arriba. Así, en una de las estrofas señala cómo es que los seres sintientes tienen una experiencia de lo efímero del mundo donde las marcas son el dolor, el envejecimiento y la muerte. No hay nada que permanezca por siempre:

Oh otorgador de dones, aquí en este mundo  
el dolor, la vejez y la muerte son inevitables.  
Pero deja a un lado esas cosas por un momento:  
incluso el altamente estimado sonido mismo  
y otras cosas semejantes son efímeras.  
A pesar de ello, anhelo por la felicidad perpetua,  
por el elixir de la vida eterno e imperecedero:  
la dulce meditación en tus pies de loto.<sup>256</sup>

En esta estrofa, Utpaladeva se coloca en la posición de una persona ordinaria que ve cómo su vida es transitoria y transcurre por diferentes estados de tristeza y, por ello, anhela poder encontrar la manera de establecerse en una experiencia de felicidad que sea perdurable. Deja entrever que una forma de ir más allá de esta dinámica de la existencia, por lo menos desde el punto de vista de cómo el sujeto la vive, es establecerse en el amor completo en la deidad que conlleva una felicidad y

---

<sup>256</sup> Śivastotrāvalī. 11.13.

vida que trasciende lo efímero, ya que la divinidad es la que engloba toda la realidad en sus diferentes capas ontológicas.

Para el autor, entonces, una manera en la que una persona puede cambiar esta experiencia limitada de su vida y alcanzar su anhelo de un gozo más elevado, es el que representa la identificación con la deidad, experiencia directa y no sólo cognitiva o teórica, partiendo de un reconocimiento nítido de que el mundo como se percibe ordinariamente es fuente de sufrimiento:

Así que para que pueda convertirme en tu devoto,  
permíteme alcanzar sólo la parte más pequeña  
de la esencia de ese vislumbre  
de cómo el mundo es atado en la miseria.<sup>257</sup>

Pero esta forma de ver la realidad objetiva no es para Utpaladeva correcta. Es una visión muy limitada que no identifica la naturaleza verdadera de cómo se despliega la urdimbre del telar cósmico. Si bien en un nivel las relaciones que se entretienen son de contrastes y oposición, de cambios y contradicciones, y el motor que genera el dinamismo en el campo fenoménico y subjetivo es el de los contrarios, éste es sólo una parte superficial que no alcanza a comprender lo que está detrás de ello. Utpala, con ello, no quiere negar una realidad externa al sujeto perceptor. A diferencia de otras posturas filosóficas en la India y de un cierto tipo de idealismo occidental, en las que lo fenoménico carece de sustancialidad o puede ser visto como un espejismo o ilusión (posición del Vedānta advaita de Śaṅkarācārya), Utpaladeva busca afirmar toda la realidad que percibimos pero al mismo tiempo no desarticularla del sujeto cognoscente, sino establecer la unidad entre ambos.

Por ello, el autor señala que el mundo tal cual es no debe presentarse como una fuente de contradicción y sufrimiento. No es un obstáculo para tener una experiencia genuina y continua de gozo que es descrita por él como la realización de Dios, cuya naturaleza ontológica se encuentra en el concepto unificador de Conciencia, siendo su forma teísta la representada en la figura de Śiva. El mundo, al ser una manifestación de la divinidad, los aparentes sin sentidos y obstáculos en

---

<sup>257</sup> Śivastotrāvalī. 12.18.

la existencia del sujeto no son otra cosa que Śiva mismo desplegándose dinámicamente.

Es así que las personas viven en un estado de ensueño en el que perciben la realidad de manera limitada caracterizada por la polaridad de opuestos. Y en medio de este estado palpita la Conciencia en todo, cuya luz es la causa de que los individuos despierten a su verdadera naturaleza y la del mundo como una unidad de masa de conciencia:

Que seas glorificado,  
la única lámpara para los seres del mundo  
cegados por la oscuridad de la ilusión.  
Que seas glorificado, oh persona suprema,  
siempre despierta en medio del mundo durmiente.<sup>258</sup>

En la estrofa siguiente, Utpala usa una metáfora para mostrar la percepción limitada de los sujetos: Śiva asume la forma de un asceta cuya apariencia para los ignorantes es engañosa, ya que con los ojos de su percepción no se dan cuenta que la deidad puede aparecerse en formas muy simples que va más allá de los prejuicios ordinarios. De esa misma manera, el mundo fenoménico es percibido por el sujeto común con sus cualidades positivas y negativas sin ver que ellas sólo son un ropaje que oculta la esencia de la realidad:

Que seas glorificado, quien por cuya voluntad  
engaña a los tontos al asumir la forma de una asceta.  
Que seas glorificado, quien disfruta la merecida  
y propicia fortuna del abrazo de Gaurī.<sup>259</sup>

Esta dificultad de percibir correctamente la cualidad esencial de lo real se debe en parte a la naturaleza formal de la Conciencia. Uno de los postulados que plantea la escuela del Reconocimiento es la necesidad de la Conciencia de contraerse para poder manifestarse y tomar forma como el mundo que conocemos. Para ello, dentro del proceso de creación de la realidad, la Conciencia deja en algún

---

<sup>258</sup> Śivastotrāvalī. 14.18.

<sup>259</sup> Śivastotrāvalī. 14.9. Gaurī es un epíteto de Pārvatī (“la hija de la montaña”, Himavān – el Himalaya – y Menakā), esposa de Śiva.

sentido su absoluta trascendencia (y lo digo de esta forma ya que nunca pierde su trascendencia) para irse limitándose más y más hasta tomar las características que conocemos de los fenómenos objetivos y subjetivos. Como parte de esta evolución formal de la Conciencia, se restringe a sí misma en lo que se conoce como envolturas que son cinco (*pañca-kañcuka*), las cuales son formas limitadas de su poder creador o atributos, condiciones necesarias para la existencia condicionada. Éstas son la capacidad limitada de actuar (*kalā*) que es la contracción de la omnipotencia; el conocimiento limitado (*vidyā*) de la omnisciencia; la disminución de la volición libre e infinita al deseo por unas cosas u otras (*rāga*); el estado de eternidad por la condición temporal (*kāla*), y la omnipresencia que se restringe al espacio y forma y causa-efecto (*niyati*). De esta manera, la Conciencia asume poderes limitados y percibe diferencias entre ella y el mundo que ha manifestado. El sujeto que es uno de los aspectos que toma la Conciencia está envuelto por estas mismas fuerzas, y por tanto ve como distintos y diversos los objetos del mundo.

En un lenguaje poético, Utpaladeva compara esta creación como un alimento de Dios que goza al manifestarlo (degustarlo) y ruega como devoto, colocarse por encima de la percepción ordinaria para poder reconocer esta verdad y deleitarse en ella:

Contento con tu alimento  
del mundo entero,  
mantente sentado cómodamente;  
y entonces otórganos a nosotros, tus devotos,  
tus bendiciones y tu mirada dichosa.<sup>260</sup>

## 6.2 Los obstáculos en el camino a la realización

En este estado del sujeto descrito anteriormente, las vivencias que extrae de lo fenoménico en su cotidianidad, le dejan una experiencia de desazón que le impulsan a cuestionarse sobre el sentido último de la existencia, y desear colmar su sed de plenitud. Utpaladeva en uno de los *stotra* lo dice de esta manera:

---

<sup>260</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.14.

Sin fin es el ciclo de nacimiento y muerte.  
Estos delgados miembros son consumidos  
por las enfermedades que son muchas y severas.  
No he obtenido ningún gozo real  
de los placeres de los sentidos.  
La felicidad encontrada no fue duradera.  
Así, mi existencia se ha vuelto sin sentido.  
Otórgame, oh Señor,  
aquellos tesoros sublimes y permanentes  
para que así pueda yo volverme tu devoto  
con mi rostro iluminado por el toque de los pies  
de Aquél adornado por la luna.<sup>261</sup>

Es así que el camino que se le presenta al practicante para ir más allá de su condición arropada por estas envolturas (*pañca-kañcuka*), representa un reto enorme ya que son muy diversos los obstáculos y distracciones. Tengamos en mente que las características del mundo que percibimos son las condiciones dadas para su manifestación. Los límites autoimpuestos por Śiva permiten que cobre forma en la miríadas de apariencias que se presentan ante nosotros. Así, querer trascender esas condiciones no es tarea fácil y acaso si quiera, podría preguntarse un devoto, ¿lo desea Śiva? Utpaladeva en el siguiente *stotra* deja entrever lo difícil que es hacer a un lado el velo de las cinco envolturas:

Este mundo terrible está a punto de terminarse.  
La mancha profunda en mi mente se ha disuelto.  
Aún así las puertas de tu ciudad  
están cerradas con pestillo  
y no se abren siquiera ligeramente.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Śivastotrāvalī. 15.19.

En el sendero por el que el devoto tiene que pasar surgen obstáculos importantes que son estados limitantes del entendimiento y emocionales, inclusive condiciones físicas de dolor. Por lo que el practicante llega a sentirse exasperado y no ve más que el acceso se cierra. En la tradición śaiva se plantea que cuando se está cerca de lograr la absorción de la conciencia individual en la Conciencia universal, surgen este tipo de obstáculos conocidos como *śūnyābhūmi* que el devoto debe superar.

Uno de esos obstáculos más poderosos que el individuo cotidianamente se enfrenta es el de los sentidos, ¿por qué? Nuestra estructura sensorial está hecha y adaptada para decodificar las sensaciones que surgen al contacto con los objetos con un sentido espacio-temporal, relacional y causativo, lo cual significa que al percibir, digamos un árbol, se nos presenta como una forma con ciertas cualidades de textura, color, tamaño y movimiento en relación con otros objetos alrededor de él y nosotros como receptores, en un momento dado en el tiempo ya que no es exactamente lo mismo ver ese árbol en la mañana, mediodía, tarde o noche, con un cielo despejado o cubierto por nubes, o a la luz de la luna. El movimiento de sus ramas y hojas lo atribuimos y relacionamos con el viento que sentimos y oímos. Esto nos da una imagen de algo ‘allá afuera’ diferente a nosotros que se asemeja o diferencia en algún grado de uno. Ese árbol además sufre algunos cambios como el follaje que se renueva y que a lo largo de muchos años la corteza se va desgastando.

Esta percepción que se reafirma con cada sensación nos brinda un mundo diferenciado y transitorio, cualidades con las que el sujeto mismo se percibe. Por eso, Utpaladeva en uno de los *stotra* llega a decir:

Oh divino, otórgame el que pueda trascender  
a los enemigos a lo largo de tu camino,  
los sentidos-ladrones  
que ocultan la realidad más alta.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.15. Aquí Utpaladeva hace alusión a una de las etapas del proceso cósmico que se repite cíclicamente, la reabsorción del mundo en Śiva mismo.

<sup>263</sup> *Śivastotrāvalī*. 19.11.

El individuo común, sin embargo, no se da cuenta que esta experiencia que le es natural, conlleva el reforzamiento de sus cadenas que lo atan a una vida condicionada y considera que aquellas sensaciones agradables y gozosas son las que dan sentido a su existencia. Por ello busca repetirlas una y otra vez aunque nunca logran darle una satisfacción completa. Pero Utpaladeva claramente reconoce que si el campo fértil sensorial otorgara frutos que calmaran la sed de felicidad genuina que todos buscan, no habría una desazón en él y siempre debiese el sujeto extraer la misma experiencia placentera. Pero no es así, ya que ese mismo objeto y sensaciones que le acompañan se viven con diversa intensidad y en ciertas condiciones pueden ser fuente ya no de placer sino de dolor.

Pensemos en el manjar más exquisito para nosotros. Si fuera cierto que ese platillo fuera fuente inherente de placer, significaría que en cada ocasión que lo probásemos nos daría la misma experiencia de gozo. Sin embargo, no es así. Si comiéramos un plato de ese alimento con hambre ciertamente nos parecería algo muy delicioso y quisiéramos volver a tomar otro plato. Habiendo saciado nuestra hambre si intentáramos comer un tercer plato ya no lo disfrutaríamos mucho y más bien tendríamos una sensación de cierto rechazo. Si nos obligaran a probar un cuarto plato, esa sensación primera de placer se convertiría en displacer. O demos a probar ese manjar a todas las personas que conozcamos. Si fuera por sí mismo fuente de gozo, todos esos sujetos que comieran el platillo lo disfrutarían de la misma manera, pero no ocurre eso. Algunos pueden compartir con nosotros la misma sensación, otros no tanto y algunos más podrían no gustarles en lo mínimo la comida. Y por último, esa sensación de gozo se termina después de comer y debemos volver en otra ocasión a allegarnos de ese objeto para tener esa experiencia. De lo cual podemos deducir que no es una fuente verdadera de deleite. Y esto mismo ocurre con todos los objetos que nos presentan los sentidos. Utpaladeva lo expresa de la siguiente manera:

¡Oh Señor, enciende mi corazón!

Ayúdame a discriminar entre

el deleite basado en los placeres falsos

y el deleite superior en tus pies de loto.<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> Śivastotrāvalī. 5.20.

De esta manera, las personas normalmente viven su vida orientados a la búsqueda del bienestar material y los goces que de ello derivan, con la creencia de que en los objetos radica el sentido de su existencia y felicidad. Pero para Utpala, la fuente de toda felicidad se encuentra en la absorción en el Ser donde no hay una fluctuación de sensaciones y emociones, la mente es anclada a un deleite constante. Por ello es que el autor ruega a la divinidad trascender el entendimiento ordinario y establecerse en este estado espiritual:

Al absorberme en ti,  
experimentando tu forma -tan ligera  
dulce, clara y refrescante-  
que trascienda aquella actitud de la vida ordinaria  
que depende de los objetos materiales.<sup>265</sup>

Con ello en mente, Utpaladeva busca la fuente de la felicidad perdurable en el Ser, en Śiva, y desea desvanecer cualquier anhelo por los placeres que ofrecen los sentidos ya que son efímeros por más atractivos y codiciables nos parezcan. Su naturaleza es la de un espejismo, tan pronto son degustados comienzan a mostrar su real consistencia fugaz:

Al adquirir la habilidad de probar el dulce néctar  
derivado de la adoración a tus pies,  
que estos deseos de mi mente  
por el veneno de los objetos sensoriales  
sean destruidos completamente.<sup>266</sup>

Acepta el placer falso y las demás limitaciones  
que te ofrezco, oh Señor,  
habiéndolas transformado en néctar inmortal,  
disfrútalas junto a tus devotos.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Śivastotrāvalī. 8.6.

<sup>266</sup> Śivastotrāvalī. 7.5.



Y es concretamente el aferramiento a la serie de sensaciones que experimentamos con nuestros sentidos el problema, ya que en sí mismas ellas no representan una barrera a un goce superior. Es nuestra actitud de apego de ver en esas experiencias la fuente de una felicidad que nunca acaba de completarse, y al igual que una jarra con orificios, siempre se está vaciando y nunca se llena. Al respecto comenta C. Bailly que las limitaciones del alma humana como los apegos falsos, el odio y demás emociones negativas son como una maleza que si se le deja crecer envuelve al sujeto dejándolo atrapado. Y para Utpaladeva la fe devocional en la unidad de toda la realidad es capaz de destruir como un hacha esta maleza de limitaciones, de manera que el alma pueda reconocer su verdadera naturaleza y establecerse en ella:

Que el hacha de la fe  
en la unidad de tu forma  
caiga sobre la raíz firme  
de los apegos falsos, odio,  
y las demás cadenas que se manifiestan como  
“esto es mío, esto no es mío”.<sup>268</sup>

En este poder de la devoción es donde Utpala encuentra el camino para trascender los apegos que nublan el entendimiento del sujeto. Esta aspiración de lograr un contacto permanente con la fuente del mundo fenoménico otorga la fortaleza necesaria al individuo para no dejarse arrastrar por una experiencia transitoria, que no dejará al final satisfacción verdadera:

Habiendo sido tocado  
por los rayos de sol de tu devoción,  
permite que este corazón de cristal mío  
disperse las chispas flameantes de las pasiones,  
eliminándolas por completo.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.13.

<sup>268</sup> *Śivastotrāvalī*. 7.2.

<sup>269</sup> *Śivastotrāvalī*. 7.6.

¿Y qué es lo que origina este apego al oleaje sensorial al que con gran afán nos zambullimos para luego ahogarnos en él? Es un entendimiento equivocado de cómo las cosas existen y cómo nos comprendemos a nosotros mismos. Creemos que son los objetos de donde emanan las diversas sensaciones y por eso queremos poseerlos y hacerlos como una parte extensiva nuestra. Y a la vez nos identificamos con esa entidad a la que llamamos 'yo' que está en constante construcción de sí misma como un ser individual que se vuelve más 'él mismo', en la medida que se diferencia de lo otro. Pero esta postura es la que Utpaladeva señala como equivocada y un impedimento para vivir más plenamente ya que nos aleja de nuestra naturaleza verdadera:

Ni este mundo  
ni un amigo  
ni un pariente  
me pertenece en absoluto.  
¿Cuándo tú eres todo esto  
qué cosa puede ser mía?<sup>270</sup>

Aquellos que han tenido sólo una sensación  
de tu fragancia, aunque sea leve,  
de tus pies de loto,  
para ellos todas las cosas de gozo,  
inclusive aquellas deseadas por los dioses,  
aparecen podridas.<sup>271</sup>

### **6.3 Los sentidos como sendero al Ser**

En los párrafos anteriores he comentado que la actividad de los sentidos consolida la percepción dualista que tenemos de los objetos y la experiencia de separación

---

<sup>270</sup> *Śivastotrāvalī*. 11.1.

<sup>271</sup> *Śivastotrāvalī*. 11.6.

entre ellos y el perceptor. Afirmaba que en última instancia es el aferramiento y apego los que originan este tipo de percepción limitada la cual comparten la mayor parte de los seres humanos. Es desde esta perspectiva que Utpaladeva en algunos *stotra* rechaza totalmente los placeres derivados de las sensaciones ya que el gozo que ofrecen es pasajero y pueden distraer al sujeto de la verdadera fuente de felicidad.

Algo que difícilmente podemos negar es que el deseo se encuentra en todas las cosas que llevamos a cabo. Ya en una escritura tan antigua como el *Rgveda* (canto 129 del décimo *maṇḍala*) se habla por primera vez de la apoteosis de *kāma* (deseo): “El universo era nada sino una ola indistinta. Entonces, por medio del poder de *tapas*, el Uno llegó a ser, vacío, cubierto de vacuidad. El deseo (*kāma*) fue su desarrollo primordial, [el deseo] que constituyó la semilla original de la Conciencia”. Y en el *Mahābhārata* (14.13.3–18), *Kāma*, el deseo mismo dice:

Si alguno busca matarme con valiente perseverancia, me muestro a él en un estado de heroísmo noble y él no está consciente de mí. Si alguno busca matarme por medio del ascetismo, entonces en su ascesis renazco en la forma de perseverancia firme. Si uno, un sabio, quiere matarme al entregarse totalmente a la liberación, bailo y río en él, en su pasión por la liberación. De todos los seres, soy el único eterno y no puede matarse.<sup>272</sup>

Es así que el esfuerzo mismo por tratar de controlar los deseos y sentidos es el resultado del deseo y lograr el éxito en ello es una tarea muy difícil, como lo menciona el texto tántrico *Mālinīvijayavārttika*<sup>273</sup> que afirma que no se puede controlar a la mente a la fuerza como sucede con un corcel salvaje, es necesario usar un tipo de desapego distinto. Si uno trata de subyugar a la mente como a los sentidos, terminan siendo ingobernables.

La pasión (*rāga*) que es una de las corazas (*kañcuka*) del ser individual, es la energía ontológica que crea el placer y deleite en la actividad, siendo el deseo por los objetos y la disposición al apego dos aspectos de ella. Sin estas corazas (energía, conocimiento, pasión, tiempo y necesidad), dice Abhinavagupta, el alma individual sería insensible como una piedra o estaría en unidad con la Conciencia suprema. Y

---

<sup>272</sup> R. Torella, “Passions...” *op. cit.*, pp. 69, 71.

<sup>273</sup> *Mālinīvijayavārttika*. 2.109–12.

de ello también se deduce que no existiría lo conocible (los objetos de conocimiento) ya que no habría un conocedor.<sup>274</sup>

Sin embargo, desde una visión más profunda que es la que cultiva el devoto a Śiva, los sentidos no sólo no son una barrera que oculta el origen real de esas experiencias y reafirma el sentimiento de diferencia. Por el contrario, el mundo sensorial se ofrece como una vía para superar ese sentimiento y establecernos en el origen genuino de toda satisfacción. Para el Tantra, si lo divino es la energía primaria que unifica y trasciende los diferentes niveles del ser, es en el tumulto de las emociones donde se debe buscar el camino para experimentarlo. Con ello en mente, las emociones intensas deben cultivarse apropiadamente, avivarlas y extenderlas para que muestren su real esencia y rasgar el velo de la experiencia ordinaria y así acceder a la Conciencia suprema. De esta manera, la liberación no estaría dada a pesar del cuerpo sino en virtud de él. Como dice el texto *Kiraṇa Tantra*: “Sin un cuerpo, no puede haber liberación”.<sup>275</sup>

Siendo esta la perspectiva de Utpaladeva, él ve por lo tanto en los sentidos una puerta para acceder a la experiencia mística de Dios, ya que le permiten entrar en contacto con la fuente que anima esa sensibilidad y rastrarla mientras ocurre el proceso de percepción o al final cuando las sensaciones se apagan. En palabras de él:

El camino de los sentidos es triple,  
marcados por el placer, el dolor y la ilusión.

Para el devoto este es el camino  
que conduce a tu realización.<sup>276</sup>

La razón de ello como lo hemos apuntado en otra parte se debe a que, desde la perspectiva de Utpala y de la filosofía del Reconocimiento, todo objeto manifestado no es sino la forma de la Conciencia, Śiva. Nuestros órganos sensoriales y los cuerpos percibidos son formas de Śiva. Si no fuera así, los sentidos por sí mismos serían como una masa inerte. Pero es la Conciencia que está detrás de ellos la que los hace tener actividad y funcionar tan dinámicamente como ‘pelusas que se levantan con la brisa’. Otra manera de plantear este punto es que

---

<sup>274</sup> R. Torella, *op. cit.*, p. 81.

<sup>275</sup> *Kiraṇa Tantra*. 4.29a.

<sup>276</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.10.

los sentidos tienen autoconciencia (por ser una forma de Śiva) y por ello es que, al tener contacto con los objetos, puede surgir el reconocimiento de que su naturaleza es conciencia:

Animados por ti, los sentidos se agitan  
a pesar de ser como bultos de barro.  
Danzan como pelusas livianas de algodón  
levantadas por la brisa.

Oh Señor, si los sentidos no estuvieran  
dotados de autoconciencia,  
¿entonces quién dejaría de darse cuenta  
de que el mundo es uno contigo?<sup>277</sup>

Hemos de agregar que siendo el universo la forma cósmica de la Conciencia, lleva consigo misma las cualidades de ella. El devoto entonces, al percatarse de ello, percibe en cada objeto sensorial lo bello de la belleza del Señor. Las formas dejan translucir su esencia cuando se les mira desde la óptica apropiada y se realiza un esfuerzo constante:

Tú eres la fuente, oh Señor,  
de todo lo bello que hay.  
Todas las cosas se vuelven hermosas al contacto tuyo,  
ya sea una gema o un pedazo de paja.<sup>278</sup>

Deja que las facultades sensoriales, llenas de deleite,  
estén apegadas a sus respectivos objetos.  
Pero que no haya siquiera un instante,  
de pérdida de la dicha

---

<sup>277</sup> Śivastotrāvalī. 10.18-19.

<sup>278</sup> Śivastotrāvalī. 16.26.

de tu no-dualidad.<sup>279</sup>

Puesto que los objetos sensoriales pueden ser la fuente del dolor y cautiverio en este mundo o el camino del reconocimiento de nosotros como la Conciencia suprema, se debe desarrollar el entendimiento de que Śiva está detrás de todo. En la siguiente estrofa vemos plasmada la visión estética de Utpaladeva en el papel que juegan los sentidos:

Mientras bebo incesantemente a través de los sentidos  
el vino embriagante de tu adoración  
de los cálices rebosantes de todos los objetos,  
permite que la locura me exceda.<sup>280</sup>

Esta locura de la que habla Utpaladeva es el sentimiento de unión con lo divino que se da en una inmersión total de disfrute de los objetos sensoriales. Y la razón de ello es que los órganos sensoriales son en última instancia la manifestación de los poderes (*śakti*) de Śiva, llamados las diosas de los sentidos.<sup>281</sup>

Es en esta explosión de deseo que genera un estado extático de belleza y libertad donde podemos hallar la meta de la ‘estética de la devoción’ de Utpaladeva, a decir de D. Cuneo (sancritista de la universidad de Cambridge). Este sentimiento de amor y devoción plenos hacia lo divino que ocurre por el disfrute total de los sentidos, significa al final de cuentas un sumergirse en la Conciencia absoluta, lo cual es en sí una práctica de iluminación.<sup>282</sup>

Esta postura de Utpaladeva encuentra sus antecedentes en textos tántricos como el *Vijñānabhairava* en el cual se ofrecen prácticas de absorción en los sentidos como vía para obtener la liberación. Así, en una de las estrofas del texto se dice:

---

<sup>279</sup> *Śivastotrāvalī*. 8.5.

<sup>280</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.8.

<sup>281</sup> En el comentario de Kṣemarāja a la estrofa 13.6 de la *Śivastotrāvalī*, deja entrever que los vocablos que hacen referencia al contacto sensual de lo divino, conlleva una experiencia mística en la que los sentidos tienen un aspecto espiritual que permite que el ‘ver, escuchar o tocar’ sean hechos concretos y no meras metáforas o analogías de contacto con la Conciencia (fenómeno que hallamos también en el misticismo occidental como los ‘sentidos espirituales’). Ver E. Fūrlinger, *op. cit.*, p. 125.

<sup>282</sup> D. Cuneo, Detonating or Defusing Desire. From Utpaladeva’s Ecstatic Aesthetics to Abhinavagupta’s Ecumenical Art Theroy, p. 45, en R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*

Siempre que la conciencia del Señor omnipresente es revelada por cualquiera de los órganos sensoriales, ya que su naturaleza es en última instancia la misma, la plenitud del ser por disolución en la conciencia [misma se obtiene].<sup>283</sup>

En esta visión el mundo es la manifestación lúdica y llena de belleza de la Conciencia absoluta, por lo que la experiencia sensorial es la puerta de entrada a la realización de la identidad del individuo con el mundo y con el Ser.

Un elemento importante de la estética de los sentidos de Utpaladeva que merece atención, siguiendo a D. Cuneo, y el cual requiere un mayor estudio, es la metáfora de la bebida en la *Śivastotrāvalī* que se relaciona con la experiencia de identidad total con la Conciencia absoluta o el sentimiento de amor devocional pleno del devoto, que hace alusión a la acción de beber un líquido psicotrópico. Tenemos varios términos usados en el poema para referirse a una bebida intoxicante: *sudhā* (néctar de flores, néctar, bebida de los dioses), *pāna* (bebida alcohólica), *rasa*, *amṛ ta* (néctar, ambrosía), *mada* (licor embriagante), *pīyūṣa* (brebaje de inmortalidad), *āsava* (néctar), *seka* (emisión de un líquido, esperma). Y también otras palabras que hablan sobre la experiencia de placer que se experimenta: *camatkāra* (arrebatamiento), *bhoga* (placer, placer sexual), *āsvādana*, etc.

Sobre los orígenes de este tipo de metáfora de la bebida lo podemos encontrar en la época védica (el jugo del *soma*). Sin embargo, sería muy interesante conocer cómo fue utilizada en las diferentes tradiciones y épocas de la religiosidad india así como su significado. En Utpaladeva apunta a la experiencia intensa sensorial que permite allegarse a la esencia del objeto percibido. No será sino en el *Nāṭyaśāstra* y más tarde con Abhinavagupta que tal metáfora apuntará más bien a una experiencia de arte y a una teoría estética relacionada con la teoría del *rasa*.<sup>284</sup>

En Utpaladeva el remolino de sensaciones permeadas de un deseo insaciable es redirigido y usado como trampolín para activamente lograr una unión con lo divino. Los sentidos tienen una connotación metafísica y soteriológica.

El practicante de *bhakti* no tiene razón alguna para dejar a un lado el placer que deriva de los sentidos o realizar prácticas que mortifican al cuerpo como los ascetas, ya que todo lo que el mundo fenoménico le ofrece es una manifestación de

---

<sup>283</sup> *Ibidem.*, p. 45.

<sup>284</sup> *Ibidem.*, p. 49.

lo divino y, por tanto, ve en ello la forma de Dios que es su mismo ser. En palabras de Utpaladeva:

Residiendo en el océano de la dicha suprema,  
con la mente absorta solamente en tu adoración,  
permíteme participar en los asuntos mundanos,  
deleitándome en lo inefable al mismo tiempo.<sup>285</sup>

#### **6.4 El entendimiento que conduce a la meta final**

Hemos dicho que la percepción que tiene el individuo acerca de sí mismo y del mundo está opacada por un velo que distorsiona la realidad con las características que he señalado anteriormente. Este entendimiento origina un sentido de limitación en el sujeto y de diferenciación con el resto de los objetos. Conlleva una búsqueda constante de satisfacción y goce que nunca acaba ya que hay una profunda confusión en cuál es la fuente de la felicidad permanente. Por ello, es fundamental el poder revertir esta óptica miope que elimine la visión parcial que se tiene.

Ahora bien, cuando hablamos de expandir o purificar el entendimiento se debe reconocer que existen diversas capas o estados que lo cubren y, por tanto, habrá diferentes formas que el practicante, al cual se dirige el autor, incorporará en su trabajo espiritual o *sādhana* para eliminarlas. En una primera instancia el sujeto ha de adoptar una postura filosófica correcta que le permita ir horadando la realidad y cómo sucede al contemplar un cuadro, ir desentrañando el conjunto de elementos y relaciones que lo componen hasta hallar sus varios significados, planteamiento que sostiene Utpaladeva y la escuela del Reconocimiento. Pero tener esta base que guie el entendimiento no es suficiente, ya que nos quedaríamos meramente en el nivel racional y teórico. Desde la teoría del conocimiento de esta escuela, este nivel de entendimiento comprende la mente (*manas*), el ego o sentido de individualidad (*ahaṅkāra*) y el discernimiento (*buddhi*). Todos ellos conforman parte del aparato cognitivo con el que la persona lee la partitura de la realidad pero funcionan dentro del mecanismo que repite la imagen parcial que se

---

<sup>285</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.102.



tiene de ella. Es necesario ir más allá de este engranaje para tener un vislumbre del fundamento que sostiene la existencia. Estos límites del entendimiento teórico-racional, los deja en claro Utpaladeva en uno de los *stotra* de la *Śivastotrāvalī*, y son fuente de confusión:

Los conocedores de los *śāstra* [doctrinas] llegan a engañarse  
y de esta forma se vuelven distanciados:  
en verdad, el engaño genera alejamiento.  
Pero tú apareces a tus devotos  
como el uno, la verdad sin igual.<sup>286</sup>

Este tipo de conocimiento es útil para llevar a cabo las acciones normales y conducirse en la vida común y corriente pero en última instancia no conduce a una experiencia de plenitud. Nos ofrece un panorama del viñedo del mundo pero no permite probar sus frutos en toda la profundidad y gozo que tienen:

El estado más elevado del conocimiento intelectual  
no tiene el sabor del néctar  
de tu devoción.  
Para mí, oh Señor, es como un vino amargo.<sup>287</sup>

Observamos que Utpaladeva, en varias partes del texto, desacredita el valor del estudio intelectual, de los ritos, austeridades y técnicas meditativas del yoga<sup>288</sup> que son otros tantos medios que la tradición śaiva acepta como legítimos para lograr la experiencia de unidad con el Ser. A su vez, cuestiona la postura cosmológica no-dual que él tanto defiende y cae en contradicciones (como el solicitar la adquisición de poderes sobrenaturales en algunos versos y en otros el liberarse de ellos), lo cual resulta en un planteamiento teológico ambiguo que puede ser una estrategia poética intencional del autor para retar continuamente al

---

<sup>286</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.14.

<sup>287</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.11.

<sup>288</sup> “Ni el yoga ni las austeridades  
ni la adoración ceremonial  
se recomienda en el sendero a Śiva.  
Aquí, sólo la devoción es ensalzada”. *Śivastotrāvalī*. 1.18.

lector.<sup>289</sup> Utpala también deja en claro que las tradiciones y escrituras, incluyendo a las de la misma tradición śaiva, por ellas mismas no pueden llevar al individuo a la realización de su naturaleza y son por tanto relativas, aunque tengan como fuente a la misma deidad suprema:

Gloria al imperceptible Señor,  
la antítesis de los Veda y de los Āgama  
no obstante la esencia verdadera  
de los Veda y los Āgama.<sup>290</sup>

Que seas glorificado, oh Śarva,  
quien es la esencia del camino de la mano derecha,  
quien es la esencia del camino de la mano izquierda,  
quien reivindica a cada secta  
y a ninguna secta en absoluto.<sup>291</sup>

El sujeto entonces tiene que ir más allá de este tipo de entendimiento limitado. La mente debe estar libre de su estado de autoengaño que ve en la dualidad la característica básica del mundo. Así, Utpaladeva aboga por un conocimiento intuitivo, directo y supra-racional de la realidad para penetrar en su verdadera esencia que rebasa la comprensión racional. Sin embargo, es importante dejar en claro que esta postura no significa invalidar a la razón. Ella nos brinda una imagen del mundo que es funcional, relativa y útil para nuestra vida, pero es parcial. Así como lo hizo Kant, nuestro autor fija los límites de la razón, pero a diferencia del filósofo alemán, Utpaladeva afirma que es posible al ser humano tener un conocimiento de la cosa en sí. Con ello me refiero a todo el mundo fenomenológico, incluyendo al mismo individuo.

---

<sup>289</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 11.

<sup>290</sup> Śivastotrāvalī. 2.7.

<sup>291</sup> Śivastotrāvalī. 2.19.

Esto se debe a que esta naturaleza última de la realidad (la Conciencia absoluta) no puede ser definida en términos de opuestos o relacionales, que es la forma en que funciona el conocimiento racional, siendo ella además el origen de ese mismo conocimiento. Es así que Utpaladeva dice:

La gran tela  
que representa tu unidad absoluta  
está llena del néctar de la libertad  
y no tiene ninguna mancha de color.  
Homenaje a tus enseñanzas, oh Señor.<sup>292</sup>

En este *stotra* se da a entender que las enseñanzas que conducen a la experiencia de Śiva son puras y perfectas ya que provienen en última instancia del Ser. La imagen que usa Utpaladeva de la gran tela (*mahāpaṭa*) tejida para referirse a las enseñanzas es debido a que los edictos o decretos se escribían precisamente en telas. Y al describirlas sin color (*citra*), además de que se puede entender que no hay error en ellas, también podría hacer referencia de que tales conocimientos sólo son accesibles por medio de una experiencia intuitiva, ya que *citra* denota también las impresiones escritas, por ello el autor dice que no tienen color, su comprensión está más allá de lo que está escrito.<sup>293</sup>

Así, Utpaladeva afirma que el devoto śaiva debe tener la experiencia directa del principio místico-ontológico que es Śiva, experiencia que es un volverse eso. Nada ni nadie puede calificar al ser absoluto desde fuera porque es una realidad autónoma y autosuficiente, causa de sí misma. Al identificar a Śiva con el mundo, el autor abre el camino para que todo pueda ser una vía de acceso al Ser ya que todo es su forma. Nada existe aparte de ese principio último. Nada es un impedimento para no ver en ello a la Conciencia. Justamente en medio de la actividad del mundo, el practicante puede reconocer la identidad última del drama que aparece ante sus ojos:

Sin separarse de ti  
al experimentar con los sentidos,

---

<sup>292</sup> Śivastotrāvalī. 2.27.

<sup>293</sup> Ver comentario de C. Bailly, *op. cit.*, p. 38.

sujeto y objeto,  
ellos en verdad son tus devotos verdaderos.<sup>294</sup>

Para un devoto  
¿qué no sirve como un instrumento  
para alcanzar la identificación contigo?  
¿y qué entonces para el espiritualmente inferior,  
no sirve como un obstáculo,  
que lleva al fracaso del logro espiritual?<sup>295</sup>

Que seas glorificado,  
tú quien ha manifestado su grandeza  
al poner su sello  
en todo y cada una de las cosas en el mundo.  
Que seas glorificado, supremo Señor,  
señor del universo en el que has infundido  
tu propio ser.<sup>296</sup>

Contigo, oh Señor, brillando claramente  
en todas las actividades del mundo,  
permite que todas las cosas me aparezcan  
como yendo y viniendo constantemente.<sup>297</sup>

Desde esta misma perspectiva, para Utpaladeva no existe una sola forma de tener un vislumbre del Ser. Los caminos son varios y los métodos múltiples. Por

---

<sup>294</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.27.

<sup>295</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.15.

<sup>296</sup> *Śivastotrāvalī*. 14.12.

<sup>297</sup> *Śivastotrāvalī*. 18.7.

tanto, el devoto puede mantener una conciencia constante de que todo lo que aparece ante sus ojos es el cuerpo de Śiva. Puede repetir el nombre de Śiva en todo momento o meditar en el nombre y forma de Śiva o reconocer como la fuente de toda belleza a Śiva:

Con la sola palabra Śiva  
siempre descansando en la punta de la lengua,  
los devotos pueden incluso disfrutar  
el despligue más grande de deleites exquisitos.<sup>298</sup>

La meditación en ti  
limpia tanto placeres como penas  
como la corriente de un río  
lava tanto tierras elevadas como tierras bajas.<sup>299</sup>

Las personas entregadas a la vanidad  
no entienden la esencia de la belleza,  
o de hecho que la esencia de todo lo que existe  
es bello.  
¡Qué pena! La mente, aunque ávida, incluso entonces  
no logra la esencia del ser.  
¡Ay, estoy perdido!<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.20.

<sup>299</sup> *Śivastotrāvalī*. 3.9. Por medio de la meditación en el Ser se logra trascender la dualidad, el placer y el dolor como el flujo de un río que limpia a su paso las partes altas y bajas de un terreno. La percepción dualista es un obstáculo que impide tener la experiencia de unidad trascendente de la realidad.

<sup>300</sup> *Śivastotrāvalī*. 18.3. La belleza no pertenece sólo a algunas cosas, esta sería una postura egoísta y llena de vanidad que refuerza la visión dualista. La fuente de todas las cosas es lo bello que es una manifestación o cualidad de Śiva. Por lo que todas las cosas en esencia son bellas. Y la mente que está deseosa de encontrar esta fuente de la belleza, que es el Ser, no alcanza a comprenderlo. Por ello Utpaladeva manifiesta su desesperación.

Cabe mencionar que, dentro de la tradición śaiva de Cachemira, se alude a los diferentes métodos para alcanzar la experiencia del Ser con el término *upāya* que literalmente significa “acercarse”, “medio eficaz”, “procedimiento”. Los *upāya* (a los cuales hice referencia en el capítulo V y que aquí hablaré en más detalle) aparecen por primera vez en el texto *Mālinīvijayatantra* donde sólo se mencionan tres. Abhinavagupta agregará uno más en el *Tantrāloka* y *Tantrāsara*. Estos *upāya* clasifican las prácticas del yoga según están descritas en los Āgama y escuelas Śaiva.<sup>301</sup>

El primer *upāya* o sendero es el *āṇ avopāya* (*āṇ avā*, “infinitesimal”, proviene de *aṇ u*, “minúsculo”, “insignificante”), con el cual se hace referencia a las prácticas primarias que debe seguir un adepto que está en un nivel básico en el camino espiritual y quien se identifica con un cuerpo físico, con la mente y emociones o inclusive con un cuerpo sutil. En este método se hace uso del cuerpo, sentidos, mente y de la energía sutil (*prāṇ a*) para trascender esta condición limitada. El segundo sendero es *śaktopāya* (*śakti*, “poder”, “energía”), en el que el esfuerzo se dirige hacia adentro y no afuera como en el anterior. Se hace uso del intelecto (*buddhi*) para dirigir los pensamientos, sentimientos, imágenes, intuiciones, etc., hacia su fuente que es la Conciencia. Esto implica el estudio de las escrituras, la contemplación espiritual, la meditación, el manejo de la energía interior, etc. El tercer sendero llamado *śāmbhavopāya* (Śambhu, es la forma propicia de Śiva que refiere a la dicha), implica dejar de lado la actividad mental y permanecer en un estado libre de pensamientos. Por medio del poder de la voluntad, el practicante o yogui se mantiene en una experiencia en la que se identifica con el Ser. Lo que implica es un esfuerzo de intención y disposición que nacen de un entendimiento profundo y no de una aspiración egoísta que busca afirmarse así misma y mantener el sentido de dualidad. Finalmente está el cuarto sendero que es el más elevado, *anupāya* (*an*, partícula privativa en sánscrito que se usa para negar) que quiere decir sin sendero. Se dice de este método que es el utilizado por los adeptos yoguis que han alcanzado un estado espiritual muy elevado, y que no requieren de un esfuerzo para tener la experiencia directa del Ser en todo y establecerse en ella. No es necesario repetir un mantra, meditar, estudiar los textos sagrados, trabajar con los pensamientos o la voluntad. Basta una situación cualquiera o las

---

<sup>301</sup> S. Shāntānanda, *El esplendor del reconocimiento*, p. 276.

enseñanzas o gesto del maestro, *guru*, para que la persona acceda intuitivamente a su naturaleza verdadera.<sup>302</sup>

Utpaladeva deja entrever a lo largo del poema algunas de las técnicas anteriores para lograr la identificación con el absoluto. Por ejemplo, en la siguiente estrofa está haciendo referencia en parte a la práctica de meditación con los ojos abiertos conocida como *unmeṣ a dhāraṇ ā*:

Ya sea a través de la alegría inmensa o la angustia,  
ya sea en una pared o en una jarra de arcilla,  
ya sea de los objetos externos o del interior,  
revélate a mí, ¡oh Señor!<sup>303</sup>

Otro método del que habla el autor y que pertenece al camino del conocimiento (*śaktopāya*), utilizado para acceder a la Conciencia y nutrir la devoción de la persona a la suprema realidad, lo describe así en el *stotra* siguiente:

Que el entendimiento de tu lenguaje misterioso  
nazca en mi completamente.  
Que pueda desarrollar tal poder  
que la adoración incesante a ti  
se vuelva un hábito.<sup>304</sup>

Un tercer método del que se hace mención en el poema es el del sendero de la voluntad (*śāmbhavopāya*). Como su nombre mismo lo dice, utiliza el poder de la facultad volitiva para tener la experiencia de unidad con el todo de manera espontánea y requiere un mínimo esfuerzo según se le describe en la escuela del Reconocimiento:

Sin haber bebido el néctar de tu devoción,  
y sin haber contemplado tu esencia,

---

<sup>302</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 276-286. También véase J. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam. The secret of Self-Recognition*, pp. 28-33.

<sup>303</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.49.

<sup>304</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.23.

incluso entonces las personas se vuelven perfectas  
simplemente al escuchar de ti, oh Señor.<sup>305</sup>

Oh Señor, que pueda realizar a voluntad  
la dicha de abrazar tu forma.  
Habiendo obtenido eso,  
¡que no habré alcanzado!<sup>306</sup>  
Con mi corazón aferrado para tener tu visión  
que sólo pueda adquirir este poder por el yoga:  
que por sólo desearlo  
pueda obtener la entrada al santuario más íntimo  
para realizar tu adoración.<sup>307</sup>

Y para lograr esta experiencia, Utpaladeva resalta el estado de ecuanimidad como un elemento importante, ya que cuando la persona es víctima del vaivén del dinamismo de la mente y los sentidos, mantiene una comprensión separatista y dualista del mundo, condición que le impide percibir la identidad subyacente detrás de la realidad fenoménica. Para ello Utpala hace uso de la metáfora del equinoccio para expresar esta idea:

El tiempo del equinoccio,  
cuya esencia es la ecuanimidad,  
es celebrada continuamente por los devotos:  
ya que siempre su adoración consiste  
de la dulce dicha de tu devoción.<sup>308</sup>

Sin embargo, es el reconocimiento (*pratyabhijñā*) la vía más fácil que propone nuestro autor para experimentar la identidad del sujeto (*ātman*) con la de Śiva (el

---

<sup>305</sup> *Śivastotrāvalī*. 10.13.

<sup>306</sup> *Śivastotrāvalī*. 6.10.

<sup>307</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.6.

<sup>308</sup> *Śivastotrāvalī*. 17.5.



Yo-Conciencia), ya que a cada instante se presenta la oportunidad de darse cuenta de esa verdad que no describe un estado a alcanzar, sino un acto de aceptación o autoidentificación de lo que ya se es:

Por tu simple reconocimiento, oh otorgador de dones,  
tu forma trascendental emerge  
ante aquellos que nadan en la abundancia de la devoción.  
Y de esta manera conquistan todas las causas del dolor.<sup>309</sup>

Sobre ello, cabe decir que Utpala utiliza el término *pratyabhijñā* con cuatro significados distintos: a) conocer con total certidumbre, b) tener un conocimiento completo sobre algo de manera 'infinita', c) revelar algo desconocido para hacerlo conocido y d) estudiar con gran cuidado algo o analizar su significado inherente.<sup>310</sup>

La peculiaridad que el autor imprime a tal concepto la hallamos en el segundo sentido de *pratyabhijñā* como conocimiento total e 'infinito', idea que puede vincularse a la noción de conciencia expansiva o extendida que será un elemento que servirá para el desarrollo de la teoría de la universalización del *rasa*.

Sobre este último punto quiero hacer notar que en el pensamiento anterior dentro de la tradición a la que pertenece Utpaladeva, hay elementos en los textos que incorporan el uso de palabras y de una visión estética de la realidad. En el *Vijñānabhairava* se habla del extremo gozo que surge al absorberse en un canto o en los sentidos. Los *Śivasūtra* describen el mundo como un escenario en el que el Ser es el actor y los sentidos los espectadores que disfrutan de la obra. Las *Spandakārikā* visualizan al mundo como el juego o deporte de la Conciencia que recuerda la postura de Bharata (de quien hablamos en el capítulo I) sobre el drama como una actividad lúdica. El mismo Somanānda, maestro de Utpaladeva, es quien caracteriza a la realidad última como Conciencia tintineante llena de gozo, siendo el mundo la expansión de su forma que es belleza, condición necesaria de ella.

---

<sup>309</sup> *Śivastotrāvalī*. 20.19.

<sup>310</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 123.

En todas estas fuentes lo que resalta como constante es que la creación es de la naturaleza de *rasa* que simboliza el flujo ininterrumpido de la Conciencia caracterizada de dicha, disfrute y beatitud.<sup>311</sup>

Para lograr este reconocimiento se demanda mantener una atención continua y dejar de lado la actividad mental heterogénea. Esta mente purificada de la dualidad se requiere para tener una verdadera experiencia estética en donde la atención no es distraída y no hay ningún impedimento u obstrucción a la realización de *rasa*.

Kṣemarāja, siguiendo a Utpala, dirá que los devotos de *Śiva* son quienes participan con mayor libertad de este *rasa* divino. No requieren ningún tipo de práctica espiritual como la meditación o la repetición del mantra (*japa*). Ellos viven en el estado de *anupāya*, el camino de los no-medios, que naturalmente les permite establecerse en el reconocimiento supremo que es la experiencia de unidad con el Ser (ver *Tantrāloka*, II). Por ello, será la devoción en *La guirnalda de himnos a Śiva* el sendero que se exaltará por encima de cualquier otra vía espiritual como lo veremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

## CAPÍTULO VII. ANÁLISIS DE LA *ŚIVASTOTRĀVALĪ* (SEGUNDA PARTE)

### 7.1 El sendero de la devoción

Dentro de los sistemas religiosos, algunos hacen énfasis en seguir un camino de conocimiento y desapego mientras que otros de devoción. El primero es más restringido a un menor número de personas por su exigencia, mientras el segundo es accesible a una mayor cantidad de practicantes.

Para entender el aspecto de la filosofía devocional en la *Śivastotrāvalī*, planteemos que en los sistemas monistas como el Trika de Cachemira, *bhakti* se entiende como el anhelo profundo del aspirante por alcanzar su naturaleza verdadera, que es la misma del Ser absoluto. Hay un progreso gradual hacia lo supremo como sucede en los sistemas teístas devocionales.

Para Sen Sharma, hay que distinguir entre dos conceptos importantes en la noción de *bhakti* en las escuelas de Cachemira: *bhakti-bhāva* y *bhakti-rasa*. El primero hace referencia a una emoción que surge como respuesta desde la mente. El segundo tiene que ver con la naturaleza del sujeto, con su mismo ser, y es un estado al que se llega por *bhakti-bhāva*. En el caso particular del sistema Trika de Cachemira, el énfasis está en el conocimiento sin dejar a un lado la devoción en su planteamiento. Ejemplo de ello lo tenemos en Utpaladeva y Abhinavagupta. Pero, en el texto de la *Śivastotrāvalī*, de hecho, Utpaladeva privilegia la devoción como el sendero más elevado y comenta que a través de ella se puede alcanzar la naturaleza sin forma de Śiva que es dicha omnipresente.<sup>312</sup>

En términos generales, hallamos dos tipos de *bhakti* en la *Śivastotrāvalī*. Por una parte, tenemos una devoción que es un estado en el que emerge el sentimiento devocional que consiste en una fe resuelta. La segunda es la perfección de la devoción en la que hay una rendición total y una identificación absoluta con el objeto de ella. Sobre este tema volveremos más adelante, por ahora quisiera hacer

---

<sup>312</sup> D. Sircar, *op. cit.*, pp. 44-45.

mención que en un análisis más profundo es muy interesante hacer notar que en *La guirnalda de himnos a Śiva* el autor mantiene una concepción muy rica de *bhakti*. A lo largo del texto encontramos varias etapas de la devoción que Utpaladeva va experimentando, por ejemplo: anhelo, súplica, lamentación, el estado de separación del devoto de Dios, la embriaguez y poder de la devoción, la visión de quien vive establecido en la *bhakti* más elevada, entre otras. Ésta es la misma opinión de Williams quien menciona que Utpaladeva usa el término *bhakti* de varias maneras que no permite extraer una sola definición. Con este término parece evocar una atención devocional o un dedicarse a la divinidad. Con los compuestos de *bhakti-rasa*, *bhakti-ānanda* y *bhakti-sudhā* quiere evidenciar que con la devoción se da una suerte de participación de dicha en una relación profunda con la deidad que conduce a la unión con ella.<sup>313</sup>

Y está imposibilidad de dar una sola definición de devoción en el texto deriva de un hálito de misterio que el mismo autor reconoce envuelve a este estado, que involucra los espacios más recónditos del sujeto:

Estás complacido, oh Señor, con la devoción.

Y la devoción surge por tu voluntad.

Tu sólo comprendes

cómo ambas están conectadas.<sup>314</sup>

El estado de *bhakti* nos habla de la íntima conexión entre el objeto de la devoción y el devoto. Por un lado, la deidad se complace con el acto devocional y, por otro, ella misma es la fuente de esa devoción. Partiendo de los postulados de la escuela del Reconocimiento, una explicación es que al ser la Conciencia quien ha tomado forma en los sujetos y objetos del mundo, juega a ser el que adora y el objeto de adoración. Así, el sentimiento de *bhakti* surge de la misma Conciencia que es la naturaleza del individuo y es la Conciencia la que se experimenta a sí como ese sentimiento de amor.

Ahora, una de las maneras en que Utpaladeva caracteriza *bhakti* es como una forma de conocimiento que involucra nuestros sentidos, emociones, mente y ser interior, esto es, todo el conjunto de lo que somos, y por ello es que a través de ella

---

<sup>313</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 13.

<sup>314</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.21.

podemos lograr una comprensión muy profunda del objeto al cual nos dirigimos, que es un saber no sólo teórico sino experiencial también. Utpala dice de ello:

Aquellos que practican la ciencia exaltada  
de tu devoción,  
son los únicos que conocen realmente  
la esencia del saber y de la ignorancia también.<sup>315</sup>

La realización de las cosas como son realmente  
y el festival supremo de tu adoración:  
uno está entrelazado con el otro,  
ellos siempre florecen  
en aquellos que están llenos con devoción.<sup>316</sup>

Y para que surja este conocimiento superior, la mente (*manas*) que decodifica la sinfonía de impresiones de los sentidos con una partitura de contrastes y oposición, necesita aprender a percibir con otros lentes la naturaleza de los objetos que le permita reconocer la esencia unitaria detrás de ellos. *Manas*, cuando es expuesta a la devoción, alcanza esta visión purificada de la dualidad que tiene como resultado la experiencia de plenitud:

Qué maravilla es que la mente, oh Señor,  
que en esencia es la semilla de todo sufrimiento,  
cuando es bañada con el néctar de la devoción  
da el fruto magnífico de la beatitud.<sup>317</sup>

En esta alabanza el autor hace un llamado al practicante a entregar su mente a *bhakti* en un acto de voluntad libre, de rendirse a la concepción de lo que se es y de dejar a un lado esa visión parcial de cómo se percibe a sí mismo. Y es que para Utpaladeva la devoción es un poder alquímico que tiene la capacidad de purificar

---

<sup>315</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.12.

<sup>316</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.7.

<sup>317</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.26.

y transfigurar al sujeto como una piedra filosofal, ya que impele al individuo a dejar de aferrarse a una identidad construida sobre un conocimiento parcial y limitado y lo abre a una plenitud ontológica que sobrepasa los márgenes de su falsa egoidad. El poder de la devoción es tal que puede hacer que el ser humano atado a los apegos ilusorios del mundo, errando de aquí para allá sin rumbo, pueda emprender el vuelo majestuoso de un ave, libre y llena de dicha hacia la realización plena de la unidad con el todo:

Doy vueltas dentro del huevo  
del mundo infestado de falsos apegos.  
Como una madre, que el sentimiento devocional  
me nutra con la dulce esencia de la dicha  
para que pueda convertirme en un ave  
de poderosas alas.<sup>318</sup>

Por ello es que Utpaladeva considera a *bhakti* como un conocimiento superior que logra trascender los límites de la racionalidad, que se mueve en la polaridad de opuestos y contraste de las cosas que ecapsulan la percepción a parámetros fijos que solidifican a la realidad cuya naturaleza es dinámica. En *bhakti* se recurre a un acercamiento intuicional directo del objeto apoyado por la voluntad del sujeto para acceder a él. No se deja de lado el conocimiento de la razón sino que éste se vuelve una plataforma de discernimiento primario que sirve de base para luego poder ir más lejos en el entendimiento, cuyo objeto primordial es la divinidad.

Para ensalzar la excelencia de *bhakti* como el sendero más elevado, en las dos siguientes estrofas Utpaladeva asevera que es difícil alcanzar el estado de unión con la deidad por medio de las austeridades del yoga. El asceta y los dioses mismos, a pesar de ser grandes poseedores de conocimiento y poderes espirituales, son sobrepasados por el *bhakta* ya que el camino de la devoción es uno fácil que conduce a ese estado que es el fin de la vida del ser humano:

Que seas glorificado, difícil de alcanzar  
por los ascetas y dioses adoloridos por las severas austeridades.

---

<sup>318</sup> Śivastotrāvalī. 7.4.

Que seas glorificado, fácilmente alcanzable  
por la comunidad de devotos en cualquier estado.<sup>319</sup>

¿Quién entre los dioses importantes

-Indra, Brahmā y los demás-

e incluso entre los ascetas,

se equipara a aquel que goza

del dulce néctar de tu adoración?<sup>320</sup>

Si bien el yoga y el ascetismo son senderos que conducen también al estado de la realización de ser uno con la Conciencia, es estrecho por las exigencias que demanda al practicante de mantener una disciplina física y mental férrea. En cambio, la devoción se abre más ampliamente a la persona común ofreciéndole un andar menos sinuoso y de mayor gozo en el recorrido que permite establecerlo permanentemente en el estado más elevado. Así, en palabras de Utpaladeva:

Oh Señor, algunos buscan tu realización

por medio del conocimiento, mediante el yoga,

o a través de otras disciplinas.

Pero esta realización brilla constantemente

sólo para los devotos tenaces.<sup>321</sup>

La aparente jerarquía ontológica del plano de la diversidad es sobrepasada en la devoción para llegar a la unidad trascendente del Ser. Los devotos que se han vuelto uno con el Ser toman las riendas de su vida con total libertad y son dueños de sus destinos, ya que el flujo del devenir del mundo es su propio camino y no luchan contra él, han roto las cadenas de sus impulsos autocentrados y se mueven en consonancia al ritmo cósmico. Una autonomía que ni siquiera los mismos dioses la tienen:

---

<sup>319</sup> Śivastotrāvalī. 14.21.

<sup>320</sup> Śivastotrāvalī. 17.9.

<sup>321</sup> Śivastotrāvalī. 20.14.

¡Señor! Reclinados sobre el cojín de tus pies de loto,  
aquellos que crean el mundo como les place  
se ríen de Viriñci, quien es un subordinado  
y quien está totalmente manchado  
en el barro de su propia autoridad.<sup>322</sup>

El devoto provisto de la fortaleza, determinación y valentía que le otorga su amor, le permite afrontar las dificultades de la vida sin perder su centro y equilibrio. Resguarda una certeza absoluta de poder superar toda vicisitud ya que está cierto que la divinidad lo sostiene en todo momento. Y esas barreras sólo representan otra cara de su ser:

Oh Señor, es digno de  
protección, soporte y alta estima,  
esta gran riqueza de tu devoción,  
que remueve los obstáculos del mundo.<sup>323</sup>

Pero no es sólo en el nivel de la vida cotidiana que la devoción le otorga al adepto la fuerza para sortear los altibajos del mundo. En la medida que el devoto logra una mayor identificación con la deidad, la energía divina se hace más presente también en él y se manifiesta en diferentes formas. Una de ellas lo representan los poderes espirituales llamados *siddhi*, que se desarrollan en el sujeto como herramientas de apoyo para seguir avanzando hacia la meta más elevada y son también una señal de que se está por el camino correcto hacia la perfección, ya que muestran que el practicante está en sintonía y se va asentando en su propia naturaleza:

Cuando madura la vida de la devoción,  
inherentemente da frutos llamados *siddhi*;  
estos comienzan con *aṅ imā* y otros poderes  
y culminan en la liberación.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.5. Viriñci es un epíteto de Brahma, el dios creador del mundo y quien depende de Śiva, la realidad suprema.

<sup>323</sup> *Śivastotrāvalī*. 15.10.



La devoción a ti, Maestro de los tres mundos,  
es en verdad el *siddhi* supremo.

Pero sin *aṅ imā* y los otros poderes,  
incluso eso, oh Señor, no es perfecto.

Esta es mi angustia.<sup>325</sup>

Como lo menciona Utpala en el encomio anterior, *bhakti* en sí misma la considera como el poder espiritual superior ya que es la que otorga la capacidad de identificación con la Conciencia y, al hacerse uno con ella, los actos mismos del devoto se convierten en manifestaciones de la perfección de *citi*. En boca del autor:

Todas las acciones que están conectadas con tu adoración  
nutrirán las *siddhi*.

Pero para tus devotos  
quienes son ya uno contigo,  
estas acciones son *siddhi* en sí mismas.<sup>326</sup>

Ahora bien, en todas estas estrofas que he presentado del poema en el presente capítulo es claro que el autor habla no de una sola forma de devoción sino de diferentes aspectos de ella, o para decirlo en otras palabras, es una *bhakti* en esencia que se reviste con desiguales ropajes. Desglosemos esta aseveración en cómo Utpaladeva presenta distintos niveles de *bhakti*. Observamos que, en varios pasajes, el autor expresa su anhelo por lograr alcanzar una devoción plena y absoluta hacia Śiva, dejando de lado cualquier elemento de duda o limitación que impida absorberse en este sentimiento de amor total, tal como el que Śiva tiene por la diosa (Devī):

Así como Devī,  
tu más amado estanque de dicha sin fin,  
es inseparable de ti,

---

<sup>324</sup> Śivastotrāvalī. 1.25.

<sup>325</sup> Śivastotrāvalī. 15.15.

<sup>326</sup> Śivastotrāvalī. 17.2.

de esa manera que tu sola devoción  
sea inseparable de mí.<sup>327</sup>

Al permitir que la *bhakti* permee en todo momento sus actividades y no haya ninguna interrupción del flujo de su amor por la deidad y que éste pueda incrementarse aún más, el distanciamiento entre Utpala y el Ser se desvanece ya que va logrando mantener una conciencia de su inseparabilidad y fortalece su identificación con la Conciencia:

En el habla, en el pensamiento,  
en las percepciones de la mente,  
y en los gestos del cuerpo,  
que el sentimiento de devoción sea mi acompañante  
en todo momento, en todo lugar.<sup>328</sup>

De la misma manera que surgió en mí,  
permite que este amor devocional  
desconocido anteriormente por mí  
crezca aún más, oh Señor.<sup>329</sup>

Este deseo de vivir en total devoción puede interpretarse como una primera fase por la que a traviesa un practicante, lo cual conlleva al planteamiento de que el amor devocional no es un mero estado fijo sin matices sino que hay una evolución en su desarrollo. Para Utpaladeva el *bhakta* (adorador piadoso) tiene que recorrer diferentes etapas en su camino a la perfección de *bhakti*, y muchas de ellas implican pruebas que sirven para fortalecer y profundizar su entendimiento y experiencia de la unidad esencial entre el devoto y la deidad. Vemos así que en el comienzo el practicante se lamenta constantemente de su débil sentimiento de amor por Dios y cómo se refleja en una actitud que no correspondería a un verdadero *bhakta*:

---

<sup>327</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.9.

<sup>328</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.22.

<sup>329</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.5.

Por tu propia voluntad, oh Señor,  
he partido hacia tu sendero.  
¿Por qué entonces me comporto como la gente ordinaria  
en lugar de alguien digno de ti? <sup>330</sup>

En esta etapa, el devoto se siente separado del objeto de su amor, lucha constantemente por tener un acercamiento a él y hay una agonía y fervor de romper con esta barrera, que no le permite experimentar a Dios tan nítidamente como a cualquier objeto de su percepción:

Enamorado sólo de ti,  
teniendo como mi único tesoro  
la adoración de tus pies,  
¿cuándo te haré visible, oh Señor,  
ante estos mismos ojos?<sup>331</sup>

¿Cuándo, oh Señor, mi voz  
producirá tal lamento  
que tu imagen destellará repentinamente ante mis ojos? <sup>332</sup>

Para el *bhakta* no hay un sufrimiento mayor que estar separado de Dios, como para el enamorado el estar alejado de su amado o amada. Podemos encontrar en la literatura religiosa del mundo este tipo de experiencias expresadas por santos y místicos. En el himno seis del poema, “Los estremecimientos a lo largo del sendero”, se hace evidente este sentimiento de dolor por parte de Utpaladeva:

Separado de ti  
siquiera por un instante, oh Señor,  
sufro hondamente.  
Que seas siempre el sujeto de mi vista.

---

<sup>330</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.10.

<sup>331</sup> *Śivastotrāvalī*. 9.2.

<sup>332</sup> *Śivastotrāvalī*. 9.19.

Incluso si estuviera separado  
del mundo del *samsāra*,  
que no esté alejado de ti,  
mi amado.<sup>333</sup>

De esta suerte el devoto que mora en este estado a la deriva tiene como única petición y consuelo, el que su deidad se haga presente de cualquier forma para saciar su hambre de unión con ella. No importa el modo, ni las circunstancias ni el tiempo, todo alrededor puede volverse el medio para tener el reconocimiento de lo divino:

Ardientemente deseo mirar  
tu rostro de loto siempre floreciente.  
Oh Señor, que aparezcas ante mí,  
aunque sea vagamente,  
cara a cara.<sup>334</sup>

Ya sea por medio de un gozo inmenso o la angustia,  
ya sea en una pared o en una jarra de arcilla,  
ya sea de los objetos externos o en el interior,  
revélate a mí, ¡oh Señor!<sup>335</sup>

Esta intensidad de estar junto a su amado Śiva, Utpaladeva la expresa en una hermosa y exquisita metáfora del himno IV, de la que nos comenta C. Bailly,<sup>336</sup> habla de un pájaro mítico llamado *cātaka* del cual se dice que sólo se alimenta del agua de la lluvia, y así cuando escucha los truenos en las nubes experimenta una emoción muy dulce ya que sabe que pronto lloverá. Así, de la misma manera, un

---

<sup>333</sup> Śivastotrāvalī. 6.1-2.

<sup>334</sup> Śivastotrāvalī. 4.16.

<sup>335</sup> Śivastotrāvalī. 5.10.

<sup>336</sup> C. Bailly, *op. cit.*, p. 45.

verdadero devoto con sólo escuchar el nombre de Śiva está seguro que ello significa que la experiencia de dicha viene a él:

La emoción más dulce  
florece en los corazones de los pájaros *cātaka*  
quienes anhelan gozar de la experiencia dichosa  
cuando escuchan los truenos de las nubes.<sup>337</sup>

Y este vaivén de búsqueda, encuentro y separación es parte de la ascesis por la que tiene que atravesar el devoto, forma parte del proceso de acercamiento progresivo a la meta. Utpaladeva en el poema expresa una y otra vez de diferentes maneras su sentimiento de alejamiento y deseo de absorberse en Śiva en su etapa de su práctica espiritual (*sādhana*) en la que todavía no ha logrado una experiencia constante de Dios:

¿Cuándo mi corazón, anhelando fervientemente  
por una nueva experiencia de devoción dulce,  
abandonará todo lo demás  
y llegará a tocarte? <sup>338</sup>

Habiéndote visto, el alma del mundo,  
hecho del néctar de la dicha más elevada,  
incluso ahora con mayor intensidad  
anhelo por el éxtasis de tu contacto. <sup>339</sup>  
Inundado con el puro  
y eterno flujo de oleaje nectáreo  
del conocimiento supremo  
que todo es uno,  
¿cuándo, oh Señor, alcanzaré la identificación absoluta

---

<sup>337</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.11.

<sup>338</sup> *Śivastotrāvalī*. 9.1.

<sup>339</sup> *Śivastotrāvalī*. 10.15.

entre tú y mi forma física,  
y obtendré la dicha sin fin? <sup>340</sup>

En cada acción, en todo tiempo  
permíteme disfrutar del gozo supremo  
de la intoxicación del vino inmortal  
resultado de tu adoración, oh Señor.<sup>341</sup>

Permíteme siempre deambular  
sólo dentro de ti,  
o como [si fuera] uno contigo.  
No dejes siquiera un momento  
que yo no sea glorificado como siendo uno contigo.<sup>342</sup>

Cuando el devoto llega a cierto grado de entendimiento y madurez en su práctica devocional, su experiencia de la presencia de lo sagrado, esto es, de Dios en su vida, se hace más constante e intensa. Su anterior vacilación se ha dejado a un lado y está más seguro de que no va solo en su andar sino que está acompañado de la divinidad:

Aquellos que por medio del afecto perpetuo  
se han convertido en los seguidores de tus pies,  
obtienen los placeres más profundos  
de cualquier cosa que hagan.<sup>343</sup>

Sabiendo de lo necesario e importante de cultivar tal actitud, Utpala alaba a aquel devoto quien ve en el mundo una manifestación de su propio ser como la Conciencia suprema, y por lo tanto, camina en la vida pleno de afecto hacia la

---

<sup>340</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.17.

<sup>341</sup> *Śivastotrāvalī*. 17.19.

<sup>342</sup> *Śivastotrāvalī*. 18.8.

<sup>343</sup> *Śivastotrāvalī*. 10.2.

causa de todo, Śiva, dejando desbordar un amor que fluye espontáneamente y con el que se identifica:

Me inclino ante aquel quien  
llevando el mundo externo a su corazón,  
te adora, oh Señor,  
con oleadas del néctar de la devoción.

En medio de la rectitud y la injusticia,  
en medio de las labores y el conocimiento,  
en medio de la prosperidad y la adversidad,  
tus devotos, ante todo esto,  
disfrutan la dicha de tu devoción.<sup>344</sup>

Y en una fase elevada dentro del progreso espiritual devocional, el *bhakta* consumado abraza un sentimiento profundo en el corazón de que el amor lo consuma por siempre, en otras palabras, que su identidad individual desaparezca en un yo universal que no alberga diferenciación alguna, tanto con Dios como con el mundo:

En verdad, no tengo otra súplica que esta:  
permíteme por siempre, oh Señor,  
ser consumido por una devoción infinita.<sup>345</sup>

La percepción del devoto maduro que ha podido lograr trascender su sentido de individualidad y expandir su pertenencia a una realidad superior todo abarcante, representada en la unidad ontológica y teológica de la figura de Śiva, ha dejado de lado un entendimiento dualista que decodifica la realidad con una lógica fenoménica diferenciadora que no admite la unión de contrarios. El devoto, intoxicado de amor por Śiva, va más allá de ver al mundo como distinto a Śiva. El mundo se vuelve el cuerpo de Śiva. Con esta conciencia se relaciona con las cosas

---

<sup>344</sup> Śivastotrāvalī. 15.5-6.

<sup>345</sup> Śivastotrāvalī. 16.6.

viendo en ellas un modo del ser supremo. Para el devoto que ve a la deidad en todo, cada lugar del mundo es sagrado como un lugar de peregrinación. Para quien está sumergido en la devoción, que es para Utpala un estado comparable al paraíso celestial de dicha, tranquilidad y dulzura, no existe eso y lo otro, esto y aquello, no hay multiplicidad, sólo unidad total:

Victoriosos son aquellos que están intoxicados  
con la bebida celestial de la devoción.

Ellos están más allá de la dualidad  
y sin embargo te mantienen como “lo otro”.

¿Quién más debe ser considerado  
por aquellos que reposan tranquilamente en la dicha celestial  
del refrescante, puro, tranquilo y dulce  
mar de néctar de la devoción? <sup>346</sup>

Sin embargo, el autor reconoce que la forma en que el mundo está conformado no permite acceder con facilidad y directamente a la verdadera naturaleza de la realidad. Pareciera que todo se entrelaza para forjar un velo sutil pero profundo que distorsiona la percepción correcta de las cosas. Aún así, para un devoto genuino ese velo desaparece y puede ver a pesar de ello a la deidad en todo y en todas partes:

¿En verdad qué hay en este mundo  
que no te oculte?  
Y sin embargo nada existe que pueda esconderte  
de tus devotos.<sup>347</sup>

En los estadios más prominentes de *bhakti*, el practicante accede a una experiencia mística continua de unidad con el Ser.<sup>348</sup> El devoto se regocija de

---

<sup>346</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.5,21.

<sup>347</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.1.

<sup>348</sup> El himno 14, el cual consiste principalmente de alabanzas es probablemente el canto más querido por los śaivas de Cachemira. En ellos se ve reflejada toda una serie de imágenes que muestran al devoto que



felicidad a manera de una persona que está embriagada de vino, sólo que en este caso el vino es el de la entrega total a Dios. Y esta faceta de embriaguez es una en la que el sujeto ríe, baila, deja a un lado el odio y la pasión. Sólo se experimenta una gran dicha como néctar:

Que pueda alcanzar ese estado  
donde uno ríe, baila,  
pone fin a la pasión y al odio  
y otras cosas como esas,  
y donde uno bebe  
del dulce néctar de la devoción.<sup>349</sup>

En tal estado de arrobo devocional se experimenta una felicidad que nunca acaba. En esa condición el mundo entero es la forma de la deidad y cada acción es una manera de adoración. Quien vive en el estado de *bhakti* suprema, ya sea que las cosas vayan bien o mal, su estado es de una locura mística de dicha y plenitud. Por ello, con un ardor devocional, el autor suplica el absorberse en Dios en un raptó de devoción y gritar a todos su júbilo ante tal experiencia única:

¿Cuándo estaré irremediabilmente embelesado  
y revelaré a todos mi alegría,  
habiendo repentinamente obtenido y abrazado firmemente  
el tesoro de tus más preciados pies?

Triunfante, ellos ríen,  
y derrotados, ríen aún más:  
esos pocos selectos quienes están locos  
con el vino inmortal de tu devoción.<sup>350</sup>

---

logra trascender la visión dual del mundo e identificarse con la conciencia de Śiva, libre del ciclo de renacimientos. Ver C. Bailly, *op. cit.*, p. 22.

<sup>349</sup> Śivastotrāvalī. 5.18.

<sup>350</sup> Śivastotrāvalī. 9.10.; 16.3.

Utpaladeva exalta tal estado de devoción al compararlo con una condición de intoxicación superior que hace palidecer los logros del yoga y las delicias que puede ofrecer el mundo ordinario. Manifiesta que no le interesa volverse un asceta que renuncia al mundo, tampoco un yogui que ha logrado poderes sobrenaturales ni un adorador que desea la liberación. Su único anhelo es embriagarse del estado de fervor a Śiva. Y es que la experiencia profunda de la devoción es tan embriagante y dulce que los poderes espirituales que surgen en el camino y la misma liberación del ciclo de renacimientos no se comparan con ese sentimiento de *bhakti*:

Permíteme deleitarme en la dulce y sublime  
dicha de tu devoción,  
dejando atrás no sólo los poderes fundamentales,  
sino la liberación misma.

Devoción, devoción, devoción  
al uno trascendente.  
¡Devoción ardiente!  
¡Eso es el porqué grito y clamor!  
Permíteme tener una devoción ardiente por ti,  
sólo por ti.<sup>351</sup>

Mi deseo no es ser un asceta  
indiferente al mundo  
ni un manipulador de poderes sobrenaturales  
ni siquiera un devoto deseoso de la liberación,  
sino sólo embriagarme  
en el abundante vino de la devoción.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> Śivastotrāvalī. 16.4,25.

<sup>352</sup> Śivastotrāvalī. 15.4.

Por ello es que Utpala dice que la devoción es el fin en sí mismo donde se experimenta a Dios. Pero hay algunos practicantes que ven en el acto de adoración el medio con el que hay que esforzarse para alcanzar la unión con la divinidad. Pero para un devoto genuino, *bhakti* es el camino excelso que se goza y experimenta la unión con Dios al recorrerlo. Para este devoto, el sólo amor pleno que vierte sobre la deidad le es todo en su vida. Por esta razón no desea nada más, ni la felicidad, ni la paz. Esa *bhakti* le llena por completo. No hay otra cosa más que desear pues la devoción misma le confiere todo. Para aquél que no tiene amor a la deidad, no habría realmente algo digno en sus deseos por alcanzar:

Algunos consideran la adoración sólo como un medio

para esforzarse en lograr tu estado.

Pero para los devotos

es un proceso:

durante el cual uno disfruta

la dulce dicha de unidad contigo.

¿Qué más falta por desear

por aquellos que nadan en la abundancia de la devoción?

Para quienes se encuentran privados de ella,

¿qué hay digno de desear? <sup>353</sup>

Detrás de esta experiencia está el entendimiento del *bhakta* que la Conciencia suprema subyace en todas las cosas, inertes y conscientes, materiales o sutiles y, por tanto, debe trascender todos estos estados de opuestos y así lograr la experiencia de la gran unidad (*paramādvaita*). Y esto implica también ir más allá del ego de uno:

Homenaje a Śambhu, que siempre está atado,

y quien eternamente está liberado,

---

<sup>353</sup> Śivastotrāvalī. 17.40.; 20.11.

quien no es el cautiverio ni la liberación,  
porque él es indescriptible.<sup>354</sup>

Tú eres la sola causa  
del orgullo en el mundo.  
Lleno con el espíritu de tu devoción,  
¿cuándo alcanzaré al Gran Orgullo? <sup>355</sup>

Antes tales afirmaciones, cabe preguntarse ¿de dónde emana esa devoción en el ser humano? ¿es un sentimiento nacido de una necesidad de buscar refugio? ¿es un esfuerzo por buscar dar sentido a la existencia tan contradictoria que a veces se muestra implacable sin esperanza alguna? Para Utpaladeva es la misma razón de la existencia que es el reconocimiento de que la vida toda en su conjunto es, está hecha y florece para el deleite de ella misma, expresión del Ser-Conciencia.

Ahora, para concluir este análisis de *bhakti*, quisiera apuntar algunas consideraciones sobre el aspecto estético de la devoción en el poema en relación con la escuela del Reconocimiento. B. Bäumer plantea que Utpaladeva pone como base de la *Śivastotrāvalī* una estética de la devoción, en la que la unidad con Śiva y los caminos que conducen a esa experiencia pueden ser descritos como un acto de disfrute y apreciación de lo placentero, ya que lo divino se identifica con lo bello y el deleite.<sup>356</sup> La *bhakti* se convierte en un sentimiento estético y aún más, como el metasentimiento que es la matriz de los demás sentimientos estéticos. Ejemplo de ello lo tenemos en los dos siguientes párrafos de la *Śivastotrāvalī*:

Aquello que otorga en todos los objetos bellos  
la propiedad de maravillarse al simple contacto:  
por ese mismo principio aquellos dotados

---

<sup>354</sup> *Śivastotrāvalī*. 2.17.

<sup>355</sup> *Śivastotrāvalī*. 9.13.

<sup>356</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 35.

de la devoción inquebrantable  
adoran tu forma.<sup>357</sup>

Siendo autoluminoso  
causas que todo brille;  
deleitado en tu forma  
llenas el universo con deleite;  
meciéndote en tu propia dicha  
haces que el mundo entero dance con alegría.<sup>358</sup>

En esta estética de la devoción, la *bhakti* como la expresa Utpaladeva en el poema, está llena de emociones y muchas veces con contrastes. Al respecto B. Bäumer señala que esta postura de Utpala sigue la tradición del texto del *Vijñānabhairava* y *Spandakārikā*.<sup>359</sup> El siguiente *stotra* ya citado anteriormente es una muestra de este planteamiento:

Ya sea a través de la alegría inmensa o la angustia,  
ya sea de una pared o un jarro de barro,  
ya sea de los objetos externos o desde adentro,  
revélate a mí, ¡oh Señor! <sup>360</sup>

Una devoción de este tipo puede llevar a experiencias extremas que aglomeran los múltiples matices y facetas del amor devocional que reflejan la gran complejidad de la psique humana, y que tienen como resultado el encuentro con la realidad última. Este planteamiento es equiparable a la postura tántrica de que todo es un camino hacia el ser:

Déjame estar encolerizado y además  
ser compasivo hacia el mundo.

---

<sup>357</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.14.

<sup>358</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.15.

<sup>359</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 20.

<sup>360</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.10.

Y de esta manera en la locura de la devoción  
que pueda reír y llorar y cantar  
Śiva, estruendosamente.<sup>361</sup>

En el sendero de *bhakti* no se requiere algún tipo de ritual o técnica especial. Toda acción mundana o espiritual puede convertirse en el vehículo para que el practicante lleve su mente de manera consciente y enfocada al objeto de su amor.<sup>362</sup> La devoción no es un mera emoción efervescente sino un reconocimiento muy profundo de la unidad que subyace entre el devoto y la divinidad. Cabe decir que este rasgo apunta a una de las tesis de la escuela del Reconocimiento, y que a lo largo del poema podemos encontrar otros elementos de esta filosofía que reafirman o complementan la postura del autor planteada en sus textos filosóficos. Por ejemplo, un *stotra* que muestra con toda claridad la meta de la filosofía del Pratyabhijñā es el siguiente, que expresa el anhelo íntimo del devoto:

Con mis ojos cerrados,  
deleitándome en la maravilla de la devoción interior,  
que pueda adorar incluso las briznas de hierba así:  
'¡Gloria a Śiva, mi propia conciencia!' <sup>363</sup>

Utpaladeva afirma en la estrofa, como su propia experiencia, uno de los postulados fundamentales de esta escuela: la naturaleza última del sujeto es la Conciencia absoluta.

Por otro lado, al comentar sobre los *stotra* de la *Śivastotrāvalī*, Kṣemarāja nos ilumina como Utpaladeva emplea el lenguaje estético para hablar de su filosofía, no en términos conceptuales sino para apuntar a su vivencia mística. Un ejemplo de ello es el siguiente *stotra*:

Oh Señor, el sabio anhela la abundancia sola  
que alimenta la capacidad del deleite  
en la dicha (*rasa*) de tu devoción (*bhakti*).<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> *Śivastotrāvalī*. 16.7.

<sup>362</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.13.

<sup>363</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.15.

En su comentario, donde Kṣemarāja usa una de las diferentes técnicas de análisis literario que es el símil evocativo (*upamādhvani*), da un sentido no-dual a la estrofa para hablar de un anhelo por la intimidad trascendental en un lenguaje sexual:

El sabio, dado a la devoción, sólo ellos anhelan por la abundancia que constituye una inmersión desigual en ti (Śiva), pero no [aquellos que buscan los sobrenaturales] poderes. ¿Qué tipo [de abundancia]? [Aquella que] promueve confianza – la capacidad de asimilar la [deidad] – en el disfrute, por ejemplo el deleite extraordinario (*camatkāra*) de ese *rasa* que es el elixir (*amṛ ta*) de la devoción a ti, [llamado] la inmersión total en ti. Y aquí [en el siguiente enunciado] hay una evocación de símil hecha manifiesta (*vyañ gya*) [después de una pausa como una] reverberación (*anuraṇ ana*): “todos anhelan por aquella abundancia: sólo la unión sexual estimulante con el amado”.<sup>365</sup>

Este uso de la evocación por el símil, según los teóricos literarios de Cachemira, permite el tener un orden de belleza mayor que el uso directo de las figuras literarias como el mero símil, hipérbole, etc. Así Kṣemarāja en su argumentación deja entrever que los *stotra* de Utpaladeva deben leerse como lugares de sugestión poética, como el siguiente caso:

Qué maravilla es que la mente, oh Señor,  
que en esencia es la semilla de todo sufrimiento,  
cuando es bañada con el néctar de la devoción  
da el fruto magnífico de la beatitud.<sup>366</sup>

En su comentario a este *stotra*, Kṣemarāja argumenta sobre la dicotomía de la imposibilidad de poder disfrutar el mundo con una mente no iluminada, a diferencia de la relación que se da con una mente salpicada por el acto ritual metafórico del néctar de la devoción (que ha de entenderse como el método esotérico de los Tantra śaiva):

Oh Señor, esto es, Maestro, esta mente es heterogénea, es decir la causa del sufrimiento que todos buscan evadir; esta misma [mente] es rociada con el elixir de tu *bhakti* que es el gran fruto de la liberación que consiste en la dicha suprema. Ya

---

<sup>364</sup> Śivastotrāvalī. 1.23.

<sup>365</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 14.

<sup>366</sup> Śivastotrāvalī. 1.26.

que nunca es el caso que el sabor del veneno es dulce en el contexto del mundo. Por lo tanto, lo que se sugiere (*dhvanita*) es un despliegue extraordinario (*krama*) que pertenece sólo a la inmersión (*bhakti*) en ti, que es de otro mundo (*alaukika*).<sup>367</sup>

Así, tenemos que Kṣemarāja al interpretar este *stotra* de Utpaladeva sugiere que la *bhakti* es un método transmundo (*alaukika*) de realización, en contraste con la mente ordinaria que es fuente de sufrimiento como un veneno. Con la devoción, ocurre una transmutación de la actividad limitada mental para convertirla en fuente de liberación. Este extraordinario método (*krama*) de la devoción sería una solución al problema de experimentar al mundo como dolor y para disfrutarlo como néctar en un nuevo contexto. Tal metodología que Kṣemarāja explica en otros comentarios abarca cinco etapas que corresponden al planteamiento *kaula* de la transmutación de los sentidos en poderes de cognición (llamados diosas) que disuelven la identidad limitada del practicante en la conciencia de Bhairava (la Conciencia suprema). Estas cinco fases del proceso (*krama*) de transformación tienen su correspondiente en momentos cognitivos y ciclos cósmicos y son los siguientes: la emergencia radiante (*ābhāsana*), la inmersión en la conciencia del objeto (*āmarśana*), interiorizar el objeto en un deleite subjetivo (*saṁcarvaṇam*) y devorar la identidad subjetiva limitada en la conciencia pura. Estas fases están permeadas y tienen el soporte de una quinta fase de revelación que es radiación pura conocida como la rueda de luz (*bhāsācakra*).<sup>368</sup>

Destaquemos por último que Utpaladeva embebe elementos del sistema Trika para hablar de la necesidad del descenso de la gracia divina en el aspirante a través del maestro realizado, *guru*. Esta gracia es la que le permite purificar sus limitaciones (destruir las impurezas, *mala*) y acercar al practicante a la experiencia de su naturaleza esencial. Hay una estrofa que hace referencia a esta gracia divina:

Una vez que hay devoción a ti,

la unión contigo es segura.

Una vez que una jarra grande de leche se ha obtenido,

vano es preocuparse por el yogur.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 16.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>369</sup> *Śivastotrāvalī*. 15.12. En su comentario a la estrofa, C. Bailly señala que Utpaladeva quiere dar a entender que de la misma manera que para producir yogur sólo se requiere la leche suficiente, para alcanzar



Abhinavagupta afirma lo mismo con un tono lleno de devoción en su texto *Mahopadeśavimśatistotra* cuando dice: “Soy tu devoto. Tu forma presente es sólo mi propia forma manifestada en ti. Ofrezco mi reverencia a ti de quien experimento como mi forma, lo que significa salutations a mí mismo”.<sup>370</sup>

## 7.2 El mundo como la forma de Śiva-Citi

En el capítulo anterior hacía mención que para un devoto consumado que ha entregado su individualidad y ha reconocido su naturaleza divina, el mundo deja de ser un juego de sombras de la dualidad y se convierte en una forma de la divinidad. Es Śiva quien toma forma en esta miríada de objetos externos e internos dentro de la mente del sujeto, desplegando su voluntad y poder sin límites. El yogui puede entrar en meditación profunda para disolver el mundo fenoménico y percibir al Ser. Pero un genuino devoto puede incluso ver al Ser en la cotidianidad en la que persiste el perceptor y lo percibido:

¡Señor! Cuando el mundo externo se ha disuelto  
por medio de un estado profundo de meditación,  
tú sólo permaneces,  
¿y quién no te ve entonces?  
Pero incluso en el estado de diferenciación  
entre el conocedor y lo conocido,  
eres fácilmente visto por tus devotos.<sup>371</sup>

Ello es debido a que el tejido que compone todo los fenómenos de la existencia está hecho de conciencia, que al igual que diferentes vestimentas con formas y colores diversos son confeccionadas con el mismo hilo, sólo por la

---

la unidad con Śiva es necesario tener devoción. Y ello implica una pequeña pizca inicial que sería la gracia divina, necesaria para dar comienzo al proceso que culminará en la absorción en Dios. Cfr. C. Bailly, *op. cit.*, p. 86.

<sup>370</sup> D. Sircar, *op. cit.*, p. 46.

<sup>371</sup> *Śivastotrāvalī*. 1.8.

apareciencia es que se muestran distintos. Esta percepción es la que Utpaladeva señala que pertenece al devoto que logra asomarse más allá de la mirada superficial, cuya experiencia derivada de ello es de gran gozo:

Disfrutan de una felicidad perfecta  
quienes poseen el elixir único  
contra las enfermedades del mundo:  
el recuerdo que el universo entero  
está incrustado con tu forma.<sup>372</sup>

De ello podemos inferir que para Utpaladeva el aspecto objetivo y subjetivo son de la misma naturaleza, luz de conciencia pura. Son olas que tienen la misma cualidad y se encuentran en el mar de la Conciencia que al entrar en contacto producen el conocimiento en sus diversos matices. Es necesario que los objetos y sujetos tengan una esencia común que haga posible su interacción, de lo contrario no sería posible relación alguna, y este lazo de unión es la Conciencia universal.

A este respecto, un concepto importante en la teoría de Utpaladeva para explicar la naturaleza de la realidad es el de *pratibhā*, que literalmente significa “destello de luz” y tiene las acepciones de “inteligencia”, “imaginación”, “inspiración”, “revelación”. Hace referencia al conocimiento directo e inmediato de alguna cosa. También se le ha entendido en general como la fuente de toda la creatividad artística.<sup>373</sup>

En Utpala *pratibhā* significa iluminar y aparecer. Refiere también a luz reflectante, a la conciencia luminosa, a la intuición o genio. Es así que se puede entender entonces como “la capacidad de manifestar o reflejar una cosa en la conciencia y al mismo tiempo de reconocer reflexivamente esa manifestación”.<sup>374</sup>

En relación a la potencialidad, *pratibhā* en Utpaladeva toma cuatro sentidos: 1) es autonomía absoluta del artista, 2) es una potencialidad de un género único, 3) reside en el yo-conciencia (que no es la subjetividad absoluta), es una potencialidad

---

<sup>372</sup> *Śivastotrāvalī*. 3.3.

<sup>373</sup> Abhinavagupta dejará entrever que el poder creador del sujeto es el mismo que el de la naturaleza y el poder divino que da origen a todo. El universo y la obra de arte tienen la misma fuente que es la energía de *citi*. Esto nos recuerda la noción de Nietzsche sobre el arte.

<sup>374</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, pp. 191-192.

creativa abstracta de una futura creación en forma de latencia estructurada y 4) la objetividad entera en un estado envolvente que se despliega en detalle en un lienzo.<sup>375</sup> También representa a la divinidad superior, *citi-śakti* (el poder de la Conciencia), *parāsamvid* (la Conciencia suprema), el poder de auto-revelación y auto-iluminación de lo supremo. Se identifica con *vāc* (el poder de la palabra) y *vimarśa* (la autoreflexión de la Conciencia) y por último con el sujeto supremo.

Es la autonomía infinita de la Conciencia lo que permite externalizar lo interior. Y *pratibhā* es lo que constituye el sustrato de la Conciencia que autentifica el mundo externo que es esencialmente interno. En la *Śivastotrāvalī* (estrofas 12.22-23 y 18.11) y en la *Īśvarapratyabhijñākārikā* (1.7.1) se encuentra la teorización más importante de Utpala sobre *pratibhā*. En esta conceptualización *prakāśa* (la luz de la Conciencia) es *pratibhā*, con el sentido de intuición, luz intuitiva o conciencia luminosa. De modo que en la *Śivastotrāvalī*, *pratibhā* aparece como la luz que ilumina el mundo objetivo. En consonancia con ello, en las estrofas 18.11 y 12.24., Utpala subraya la naturaleza luminosa de la realidad siendo esta luz Śiva mismo (*pratibhāmaya*):

¡Oh Señor! Aparécete ante mi  
adornado con tus tres ojos  
y tridente  
como a todos los seres  
te apareces en todas las cosas  
como luz.<sup>376</sup>

Permite que mis diferentes preocupaciones mundanas  
siempre me aparezcan de esta manera:  
como parte de ti, y por tanto no valiosas  
en y por ellas mismas.<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>376</sup> *Śivastotrāvalī*. 18.11.

<sup>377</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.24.

Aunado a lo anterior, otro de los rasgos con los que se caracteriza la naturaleza última del Ser y que encontramos expresados en varios versos de Utpaladeva, es su cualidad de trascender toda diferencia. Esto apunta a la condición contradictoria aparente del Ser ya que es el origen y esencia de todos los fenómenos que representan lo opuesto a la unidad, no siendo diferentes de él:

Salutaciones al milagroso Śambhu, quien,  
trascendiendo las dos formas –lo real y lo irreal-  
de todo lo que existe,  
constituye la tercera forma.<sup>378</sup>

Que seas glorificado, oh Apacible,  
delicado y lleno, con el más fino néctar,  
oh el terrible que incendia  
el universo entero.<sup>379</sup>

Pero esta contradicción se considera en la escuela del Pratyabhijñā como producto de la óptica del pensamiento racional y dualista que opera en base a la diferenciación. El adepto a esta tradición ve un mundo que es la forma de la Conciencia que siempre es y pulsa con gran dinamismo como el mundo fenoménico, cuyo reconocimiento a través de la devoción hace que toda ignorancia desaparezca:

Que pueda vivir, en adoración a ti  
en el mundo hecho de  
conciencia pulsante y sin fin,  
a lo largo del camino donde  
toda inconsciencia ha sido despejada,  
en la ciudad hecha de  
tu insondable y extraordinaria conciencia.<sup>380</sup>

---

<sup>378</sup> Śivastotrāvalī. 3.1.

<sup>379</sup> Śivastotrāvalī. 2.3.

Por lo tanto Utpala no deja ninguna duda que el mundo es literalmente el Ser, la Conciencia (*citi*), cuya luminosidad puede ser reconocida en cualquier instante. De una forma bella, el autor comenta que en este mismo mundo en el cual se viven las vicisitudes de la existencia y el dolor que le acompaña, se puede experimentar un paraíso de dicha y plena satisfacción que es el que pertenece a los devotos de Śiva:

Aquí en este mundo  
otro mundo existe  
que da el fruto de lo dichoso  
para tus devotos.<sup>381</sup>

Y una vez más, Utpaladeva reitera que es el estado de devoción el que revela el mundo como un lugar de dicha suprema y por ello solicita a la divinidad el vivir con esta conciencia y entendimiento, de manera que a donde vea la forma de Śiva que son todas las cosas, la alegría infinita lo llene:

Cuando toco las plantas de tus pies,  
algunas veces destella en mi mente  
que el mundo entero  
se ha sumergido en un lago de néctar.  
¡Señor, otórgame esto por siempre!<sup>382</sup>

De la visión de tu rostro  
que pueda surgir para mí  
una inundación del néctar más elevado  
de manera que la caverna terrible  
que oscurece mi realización de tu forma  
sea llenada completamente.<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Śivastotrāvalī. 5.24.

<sup>381</sup> Śivastotrāvalī. 16.23.

<sup>382</sup> Śivastotrāvalī. 5.26.

<sup>383</sup> Śivastotrāvalī. 8.8.

### 7.3 La naturaleza de Śiva

En los capítulos anteriores he podido hablar en términos generales sobre la naturaleza de Śiva a partir del planteamiento de la escuela del Reconocimiento y de Utpaladeva. En este subcapítulo quisiera adentrarme más sobre la visión que tiene el autor en el poema de este principio ontológico que es en última instancia con el que trata de explicar la estructura metafísica del cosmos y, a un nivel subjetivo, la condición de los seres conscientes.

Con el concepto de Śiva, principio místico-ontológico, Utpala trata de dar cuenta de la realidad multidimensional. Todos los aspectos del mundo fenoménico y subjetivo tienen su explicación en la conciencia todo-inclusiva, que es el atributo más distintivo de Śiva, que es la forma teológica del concepto metafísico, *citi*, la Conciencia absoluta. Una de las características de Śiva que ya se ha dejado entrever es su cualidad inmanente, esto es, todas las cosas que conforman la realidad son una manifestación de él, nada deja de ser una forma diferente del mismo principio. Ello no debe entenderse que la naturaleza de Śiva termina en el mundo, ya que si bien se identifica con él, lo trasciende igualmente. Así lo deja entrever en las siguientes dos estrofas:

¡Oh Señor del universo,  
gloriosa es tu soberanía!  
De igual manera glorioso es tu otro estado,  
donde el mundo aparece  
no como se muestra aquí y ahora.<sup>384</sup>

Gloria a Śambhu,  
la sola causa del universo  
y su único destructor,  
quien toma la forma del mundo  
y quien trasciende el mundo.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Śivastotrāvalī. 16.30.

Śiva, al manifestarse como el mundo, aunque aparentemente por ello se muestre atado o limitado, sin embargo, siempre es libre. Estos dos estados sólo son válidos en el plano de la dualidad y Śiva los trasciende al ser la causa de ellos. Śiva, como trascendencia absoluta, no puede ser catalogado por lo que consideramos real e irreal. De forma que Utpala dice de la deidad, que constituye la forma tercera, la cual engloba a ambos opuestos y a su vez va más allá de ellos. En palabras del autor:

Homenaje a Śambhu,  
el Uno quien esta siempre atado  
y sin embargo disfruta de la liberación eterna:  
quien está más allá del cautiverio y la liberación.<sup>386</sup>

Que el Señor sea glorificado,  
el misterioso Śambhu  
cuya única definición es que él  
es libre de toda definición.<sup>387</sup>

Utpaladeva al definir a Śiva como *coincidentia oppositorum* busca acentuar tanto su carácter dinámico y omnipresente, su inmanencia y proximidad, como a la vez su trascendencia en un proceso de transformación permanente:

Homenaje a aquél maravilloso Śambhu,  
el engañador  
quien sin embargo es puro y claro;  
el oculto  
quien empero se ha revelado a sí mismo;  
el sutil  
cuya forma no obstante ha tomado la de todo el universo.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Śivastotrāvalī. 2.8.

<sup>386</sup> Śivastotrāvalī. 2.17.

<sup>387</sup> Śivastotrāvalī. 2.6.

Donde incluso el sufrimiento es transformado en gozo,  
y el veneno se vuelve néctar;  
donde el mundo mismo es un camino de liberación:  
ese es el sendero de Śaṅkara.<sup>389</sup>

Trascendencia e inmanencia son dos rasgos que caracterizan a este principio absoluto de Śiva. Pero también, en algunos *stotra* del poema Utpaladeva hace alusión a la naturaleza sonora de él. Esto nos remite a otra de las escuelas que se desarrolló en tiempos de Utpaladeva y que él conoció y con la cual la filosofía del Reconocimiento está muy emparentada, la tradición Spanda, de la que hablé en el capítulo IV. Tengamos presente que los filósofos del shivaísmo de Cachemira tratan de dar una explicación de toda la realidad en su conjunto, sin dejar fuera parte alguna. Así, siendo la realidad fenoménica cambiante y heterogénea, se necesita plantear un principio que explique este movimiento incesante sin dejar de ser lo que es. Con el concepto *spanda* se alude a la cualidad vibracional de Śiva, al dinamismo que él mismo tiene como una manifestación de su energía creadora, a la que se le alude como *śakti*. Es este poder creativo vibratorio el que da forma a las diferentes texturas del tejido cósmico, al igual que en una sinfonía compuesta de una gama distinta de sonidos-vibraciones son los que dan origen a una pieza musical, con la diferencia que sólo hay una sola fuente sonora, la *śakti*, el sonido primigenio origen de todos los sonidos que se mezclan entre sí en diferentes escalas.

Con ello en mente, podemos visualizar al cosmos como una gran sinfonía, la más extraordinaria que produce sin cesar infinitas composiciones que confirman el absoluto poderío y creatividad del Ser. En boca de Utpaladeva escuchemos su alabanza a Śiva como el sonido primordial:

Que seas glorificado, oh Mahādeva,  
oh Rudra, Śaṅkara, Maheśvara,  
oh Śiva, personificación del Mantra.<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> *Śivastotrāvalī*. 2.12.

<sup>389</sup> *Śivastotrāvalī*. 20.12. El contraste entre veneno (*viṣa*) y néctar (*amṛta*) hace referencia al mito de Śiva cuando bebe el veneno para salvaguarda de la creación. Śaṅkara es un epíteto de Śiva como “el benéfico”.



Que seas glorificado, oh forma del gran Mantra,  
fresco y lúcido,  
bendecido con la fragancia exquisita,  
rebosante con el gran néctar de la inmortalidad.<sup>391</sup>

Por consiguiente, se afirma que no hay una sucesión jerárquica en términos ontológicos en la cual se tenga en un plano la unidad trascendente del ser, y en otro plano inferior el dinamismo del universo creado. Hay una unidad integral del ser que incluye el cambio, cuya más íntima naturaleza es conciencia. Como también ya se ha mencionado en diferentes partes del trabajo, en la filosofía del Pratyabhijñā el principio supremo se define como el Ser absoluto, la Conciencia suprema (*citi, samvit*) y como numen en términos teológicos se le llama Śiva, ontología, teología y misticismo se entremezclan.

Esta Conciencia es una plenitud ontológica. Los atributos de *citi* podemos considerarlos en última instancia como predicados nominales sobre el ser. En *citi*, cada momento de la trascendencia del ser, cada instante de la existencia inmanente, se unen. *Citi* no abandona su condición y jerarquía ontológica al identificarse con el mundo fenoménico. Utpaladeva dice:

Ya sea dentro o afuera,  
tus devotos te conocen,  
como la personificación de la conciencia.<sup>392</sup>

Oh Señor, te alabo como *kriyā śakti*,  
luz de todas las luces,  
pleno de la conciencia universal como  
“yo soy todo esto”.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> Śivastotrāvalī. 2.4.

<sup>391</sup> Śivastotrāvalī. 2.26.

<sup>392</sup> Śivastotrāvalī. 16.9.

<sup>393</sup> Śivastotrāvalī. 20.16.

Al ser toda la realidad una forma de *citi*, no podemos decir que es esto y aquello, ya que no es ni uno ni lo otro en términos dualistas, sino la causa de ambos. Así Śiva es el objeto de adoración y es visto por todos los seres, externamente e internamente. Pero también Śiva es un adorador, ya que es por el poder de la deidad que los seres pueden adorar y ver. Él es quien está detrás del acto de adoración. Esta Conciencia suprema además no puede ser distinta de la propia conciencia del sujeto, siendo *citi* la forma de todo el mundo fenoménico, por lo que todo objeto se puede adorar ya que es una manifestación de Śiva. Utpaladeva añade además que la naturaleza de la creación de *citi* es auto-luminosa, esto es, por su propia luz ella es la causa de sí misma y de todo, por lo que los objetos del mundo existen por la Conciencia y son su forma:

¡Oh Señor de los dioses!

Tú eres un objeto incesante de adoración

por los grandes seres,

pero tú mismo eres un adorador.

Aquí en este mundo

tú eres un objeto de visión

desde el interior como el exterior,

pero tú mismo eres un vidente.<sup>394</sup>

Con mis ojos cerrados,

deleitándome en la maravilla de la devoción interior,

que pueda adorar incluso las briznas de hierba así:

“¡Gloria a Śiva, mi propia conciencia!”<sup>395</sup>

Siendo autoluminoso

causas que todo brille;

deleitado en tu forma

---

<sup>394</sup> Śivastotrāvalī. 4.25.

<sup>395</sup> Śivastotrāvalī. 5.15.

llenas el universo con deleite;  
meciéndote en tu propia dicha  
haces que el mundo entero dance con alegría.<sup>396</sup>

Al plantear la escuela del Reconocimiento y, con ella Utpaladeva, que el principio último es una Conciencia todo-inclusiva, se afirma su infinita abundancia creativa. Es precisamente en este poder de lo pleno que se desborda en la miríada de objetos fenoménicos que surgen y se disuelven incesantemente, de donde irrumpe la experiencia extática de la dicha que es un estado de completud perfecta. Esta alegría sin fin no es el resultado de un llegar a algo, ni es el sentimiento u emoción de una expectativa que se espera verse cumplida como la que tienen dos amantes de encontrarse pronto. Es el exceso de 'ser' de la Conciencia la que se expresa en felicidad. Y, si ella es la expresión de *citi*, por tanto las cosas tienen en su interior esa dicha como esencia al ser todas ellas su forma, y por ser el gran gozo de *citi* la causa de la realidad creada. Son innumerables los pasajes en los que Utpala reitera la naturaleza dichosa del Ser:

Que seas glorificado, oh Señor,  
quien siempre llena los tres mundos  
con la beatitud infinita,  
regocijado en eterna celebración.<sup>397</sup>

En el lago de mi mente, desbordado  
con la dicha de la memoria de tu forma,  
que los lotos de tu par de pies  
siempre florezcan, derramando  
el néctar más delicioso y sublime.<sup>398</sup>

Esta experiencia de dicha rebasa el estado ordinario de ella, y debe rastrearse la fuente de toda alegría en la plenitud gozosa de *citi*, que aunque esté en todo, su

---

<sup>396</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.15.

<sup>397</sup> *Śivastotrāvalī*. 2.22.

<sup>398</sup> *Śivastotrāvalī*. 19.16.

aspecto trascendente no permite comprenderla en términos comunes. En la historia de las religiones reiteradamente comprobamos esta misma afirmación por los místicos de todos los tiempos: la hondura del Ser es insondable. Así, Utpaladeva declara también que *citi* está más allá del lenguaje ordinario y del conocimiento que proviene de los sentidos y de la lógica dualista. La voluntad de la deidad toma una forma que va más allá del pensamiento habitual. De modo que Utpaladeva lamenta que a pesar que el Señor le ha mostrado su naturaleza nectárea, aún no puede embeberla. Y por ello le pide a Śiva ser capaz de tener la experiencia de unidad en medio de estas limitaciones mentales, emocionales y de conocimiento:

¡Oh, las caminos del Señor supremo

no pueden entenderse!

Él me ha mostrado su propio ser,

estallando en dulce e inmortal néctar,

sin embargo no me permite

beber.<sup>399</sup>

¡Oh, el de los tres ojos!

Que trasciendes el habla y el conocimiento empírico,

permíteme, sin obstáculos,

mirarte sólo a ti, Señor,

en todas partes, en todo tiempo,

incluso cuando esté emocionalmente agitado.<sup>400</sup>

Por consiguiente el autor de la *Śivastotrāvalī* reclama al objeto de su devoción esta naturaleza elusiva que tiene. ¿Cómo y porqué un devoto tan ferviente como él no puede reconocerlo fácilmente si toda forma presente a los sentidos es sólo Śiva? ¿Acaso la divinidad no quiere ser conocida? Utpala en uno de los *stotra* alude al hecho de que Dios inserta en el sujeto un velo que le impide mirarlo y que es difícil de quitar:

---

<sup>399</sup> *Śivastotrāvalī*. 13.19.

<sup>400</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.14.

¡Ay! Oh Señor, este nudo del alma  
impide tu realización.  
Moldeado y oculto por ti,  
este nudo es fuerte en verdad,  
tan fuerte que al ignorarte,  
no se afloja ni un ápice.<sup>401</sup>

Tal cualidad elusiva de *citi* pareciera ser su modo de ser como el mundo, la manera en que se reviste para poder iluminar en el lienzo de sí misma el intercambio efímero de la dualidad que de otra manera se presentaría como una pintura vacía sin colorido. El ser elusivo se muestra como una categoría ontológica del principio absoluto:

Aunque resplandesces más brillante  
que los rayos de mil soles  
y a pesar de permear todos los mundos,  
aún así no eres visible.<sup>402</sup>

Incluso habiendo arriado  
en ese camino de poder mirarte,  
¿por qué, mi Señor, eludes a tu sirviente?  
¿Para qué criatura aquí en la tierra  
es que no te presentas por un momento? <sup>403</sup>

Es esta virtud del Ser que rechaza cualquier definición la que reafirma la libertad suprema de *citi*, que es autónoma y suficiente. No necesita de algo para bosquejar el tapiz de la realidad. La apariencia del mundo es sólo la actualización constante del poder dinámico de *citi* y de su suprema voluntad. Es precisamente esta fuerza volitiva la categoría que más distingue a la tesis de Utpaladeva y de la

---

<sup>401</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.24.

<sup>402</sup> *Śivastotrāvalī*. 3.19.

<sup>403</sup> *Śivastotrāvalī*. 12.16.

escuela del Renacimiento para explicar la naturaleza ulterior de toda la realidad. En términos estéticos esta volición es el poder imaginativo de *citi* para crear todo tipo de experiencias y realidades únicas y nuevas. Sobre este planteamiento, Utpala dice en su comentario en la *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.6.10:

Sin embargo, el *vikalpa* [constructo mental] independiente (*svatantraḥ a*) representa este o aquel objeto manifestado, ya sea nuevo o caracterizado por una organización diferente de sus partes, haciéndolo un objeto de la mente incluso si nunca ha entrado en el campo de los sentidos como la vista, etc.; y lo representa manifestado a voluntad sin considerar haberlo percibido anteriormente. Dentro del ámbito de esta forma de *vikalpa* la manifestación del objeto es espontánea también.<sup>404</sup>

Y Abhinavagupta lo explica de la siguiente manera en su comentario a esa estrofa en la *Īśvarapratyabhijñāviṇṇaḥ tīvimarśinī*:

[...] el universo no es sino la manifestación luminosa del poder creador del Señor. Y puesto que el acto mismo de manifestar es un evento [siempre] original (*apūrva*), espontáneo y libre de cualquier tipo de mediación [...] también el fenómeno [así] manifestado es siempre nuevo (*abhinava*)...Puesto que [de antemano] todo está formado por la luz [de la conciencia], desde la perspectiva más alta cualquier creación es siempre nueva, autónoma.<sup>405</sup>

Esta tesis de la tradición Pratyabhijñā del poder imaginativo de la Conciencia, consecuencia de la autonomía de su suprema voluntad encuentra sus antecedentes en uno de los primeros comentarios a los *Śivasūtra*, el de Bhāskara (*vārttika*), donde se explica que el ser universal que es Śiva actúa los diferentes papeles en el drama cósmico, usando la terminología de la dramaturgia: “El Ser es llamado un actor porque asume cada estado de ser (*avasthā*) [o fase de acción del héroe]. De esta manera, este [Ser], meciéndose en el deleite (*rasa*) de la suprema dicha en medio de este pasatiempo [dramático], es como un experto actor versado completamente en

---

<sup>404</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 1.6.10. Ver R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, op. cit., p. 135.

<sup>405</sup> O. Figueroa, *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, p. 144, ver cita completa. Utpaladeva en términos sencillos y evocativos dice en la *Śivastotrāvalī*. 14.12.:

Que seas glorificado,  
tú quien ha manifestado su grandeza  
al poner su sello  
en todo y cada una de las cosas en el mundo.  
Que seas glorificado, supremo Señor,  
señor del universo en el que has infundido  
tu propio ser.

tales cosas como los sentimientos estéticos [*rasa*], las emociones [*bhāva*] de apoyo y los aspectos de estos (*tadābhāsa*) [dos].<sup>406</sup>

Podemos rastrear en los textos tempranos del shivaísmo tres metáforas en que se retoman conceptos estéticos para explicar aspectos ontológicos de la realidad: Śiva, quien crea artísticamente el drama del universo, asume todos los roles y encarna la audiencia que disfruta de la creación. Estos elementos Utpaladeva los recoge y expresa en su poema al señalar que la naturaleza del mundo es el de una obra de teatro, una ‘broma o diversión’. El Ser quien es el creador de esta representación es quien la disfruta como tal:

Gloria al Señor,  
cuyo entretenimiento es el acto de creación,  
quien se deleita en la preservación,  
y quien reposa con satisfacción,  
regocijado con el manjar de los tres mundos.<sup>407</sup>

En esta vasta extensión de los tres mundos,  
cuya esencia completa es diversión,  
tú eres el único que disfruta de la dicha perpetua.  
Que seas glorificado, oh, el uno sin segundo.<sup>408</sup>

Pero el individuo, al identificarse con lo que sucede en el guion de la obra, se vuelve inconsciente de la trama y actúa sin sentido. Pero cuando se identifica con Śiva, también el mundo se vuelve un espacio de disfrute y juego. Por ello, uno de los atributos que se adjudica a la figura teológica de Śiva es el amor y compasión que permiten eliminar la ignorancia y el sufrimiento de aquel que está atrapado en esta representación divina:

Estoy confundido, superado por el sufrimiento.  
La vejez y las enfermedades me aterran.

---

<sup>406</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 5.

<sup>407</sup> Śivastotrāvalī. 20.9.

<sup>408</sup> Śivastotrāvalī. 2.18.

Mi fuerza se ha ido, he venido a ti por refugio.  
Por tanto, otórgame oh Śambhu, que en poco tiempo  
el más elevado de todos los estados sea alcanzado por mí,  
más allá del camino del dolor.<sup>409</sup>

¡Oh Señor! Permite que tus rayos immaculados  
brillen ante mí, cara a cara,  
de manera que la oscuridad del tormento físico y mental  
sea completamente desvanecida.<sup>410</sup>

#### **7.4 El logro final: el estado de identificación con Śiva**

A lo largo del capítulo VI se ha planteado cómo la realidad fenoménica es percibida por el individuo común y la correspondiente experiencia que tiene de ella, que para la tradición del Pratyabhijñā es equivocada y distorsionada. También se explicó qué tipo de entendimiento es el que permite ir más allá de esta percepción limitada para acceder a una más expansiva y genuina.

En el primer tema de este capítulo se hizo una exposición detallada del sendero de la devoción que delinea Utpaladeva y que es para él, el más completo para alcanzar la experiencia del reconocimiento místico del Ser. Después, se prosiguió a explicar el punto de vista del autor sobre la naturaleza real del mundo y del principio último del cual emana toda la realidad, tanto objetiva como subjetiva.

En esta última parte de este capítulo expondré las ideas claves que se extraen del poema sobre una de las tesis fundamentales de la escuela del Reconocimiento y que se ha señalado a lo largo del análisis de la *Śivastotrāvalī*: la identidad ontológica del sujeto y del principio metafísico de *citi*, la Conciencia, que en su forma

---

<sup>409</sup> *Śivastotrāvalī*. 11.8.

<sup>410</sup> *Śivastotrāvalī*. 19.10.



teológica es Śiva. Describiré cuál es la experiencia del individuo que ha logrado este reconocimiento trascendental de unidad mística, que es la propia vivencia de Utpaladeva.

Para iniciar haré un breve análisis sobre cómo se concibe al sujeto y cómo está constituido. Partiré de lo que Utpaladeva formula en su texto *Las estrofas del reconocimiento de la deidad (Īśvarapratyabhijñākārikā)* y que está en la base de su poema. En el libro tercero (*Āgamādhikāra*), capítulo segundo, Utpala dedica un amplio espacio para hablar sobre la configuración del sujeto. El individuo encadenado a la existencia cíclica, que es el hombre común, recibe el nombre de *paśu* (bestia) ya que está dominado por la ignorancia y por los estados mentales inferiores que no le permiten reconocerse como realmente es. Esta conciencia del sujeto está permeada por las tres impurezas (*mala*)<sup>411</sup> de las que ya hemos hecho mención anteriormente: el *āṅavamala* que obstruye y contrae la experiencia de libertad y conciencia infinitas y que origina las otras dos impurezas; *māyīyamala* que genera el entendimiento de separación entre el sujeto y los objetos; *kārmamala* que hace que la persona se atribuya la autoría de las acciones que realiza y asuma sus efectos que lo atan a la rueda de renacimientos. Estas tres impurezas son el producto del poder ilusorio (*māyā*) de la deidad y de su voluntad.<sup>412</sup>

A su vez, esta alma individual (*jīva*) se identifica con cuatro niveles y condiciones en los que experimenta la realidad: estado de vigilia que corresponde a una identificación con el cuerpo; el estado de sueño que corresponde a la mente; el sueño profundo correspondiente a la energía vital y, finalmente, el estado donde el sentido de dualidad desaparece en un vacío y que tiene diferentes niveles en los que se hace más evidente la unidad de todas las cosas.<sup>413</sup> Sólo cuando se logra trascender por completo estos cuatro niveles es que se disuelve todo trazo de separación y el alma se disuelve en el absoluto, en la Conciencia suprema.

---

<sup>411</sup> En los Tantra tempranos como el *Niśvāsa*, *Brahmayāmala* o el *Tantrasadbhāva* así como en la escuela Siddhānta, a las impurezas innatas que tiene el sujeto se les concibe como algo material. En el texto de la escuela Kaula, *Kulasāra*, ya se señala que la purificación real de los *mala*, ocurre en la mente cuando ya no distingue la dualidad en las cosas que es una percepción ilusoria. Este texto puede ser considerado un precursor de la ontología de la escuela del Reconocimiento. Ver J. Törzsök, *op. cit.*, pp. 210, 217.

<sup>412</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* 3.2.5. Ver comentario de Utpaladeva.

<sup>413</sup> En la *Īśvarapratyabhijñākārikā* 3.2.11. Utpaladeva afirma: “Y este principio de conciencia constituido por la autoría de acción (*karṭṛtā*), reforzada por *kalā* [principio que restringe la actividad de la Conciencia], siendo limitado, llega a estar – en el sujeto que se identifica no con la conciencia sino con el vacío, etc.,- en una posición de subordinación”.

Ya he descrito de manera muy detallada la visión y experiencia que tiene el sujeto limitado por estas impurezas: una en la que la dicotomía entre todas las cosas y el mismo sujeto es lo evidente y las capacidades de acción, volición y conocimiento están restringidos. También he mencionado la perspectiva que ofrece Utpaladeva en su poema para trascender esta condición, fuente de sufrimiento y que el autor en *Las estrofas del reconocimiento de la deidad* señala que en la medida en que la persona va haciendo a un lado su identificación con las cuatro formas de experiencia citadas arriba, es que puede experimentar más tangiblemente su libertad y conciencia expansivas.<sup>414</sup> Este proceso puede ocurrir de manera gradual en una acción de disminuir esta identificación con estos estados contraídos e intensificar la identidad con el Yo-Conciencia.<sup>415</sup> Pero también puede lograrse instantáneamente en una experiencia ‘cumbre-trascendental’ en la que el adepto entra en su verdadera naturaleza y se establece en ella.

Utpaladeva hace mención de dos métodos en la *Īśvarapratyabhijñākārikā* para poder trascender la condición limitada del sujeto, siendo la actividad mental (*vikalpa*) un elemento central de este estado. Con este término sánscrito, *vikalpa*,<sup>416</sup> se hace alusión a la actividad consciente que permite separar y distinguir un objeto de otro, haciendo posible la categorización y división de nuestras percepciones de la realidad. El primer método consiste en ir disminuyendo de manera gradual los constructos mentales hasta su eliminación por medio de cultivar su opuesto: un estado de percepción que no califica a su objeto percibido o se identifica con él (*nirvikalpa*). El segundo método es dejar fluir el pensamiento conceptual y de manera progresiva ir purificando sus contenidos hasta lograr una percepción no conceptual.<sup>417</sup>

Ambas metodologías propuestas por Utpala forman parte del “reconocimiento” del Señor, que es su tesis fundamental sobre la que construye su sistema de pensamiento. El reconocimiento es el detonante en el devoto de un acto de identificación con el principio supremo, donde no se crea una nueva cognición

---

<sup>414</sup> Véase *Ibid.* 3.2.12.

<sup>415</sup> Al final del libro tercero (*Āgamādhikāra*) de la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, Utpaladeva habla de manera breve de cómo trascender estos cuatro estados por medio de las diferentes prácticas con las energías vitales, que ya se describen en los Āgama.

<sup>416</sup> *Vikalpa* está compuesto del prefijo *vi* cuyo significado es “lejos de”, “separado de”, “privado de”; y la raíz *kṛp* que significa “producir”, “crear”, “participar de”. En un sentido general, *vikalpa* es la actividad mental o proceso de conceptualización que origina el pensamiento discursivo que se desarrolla en antinomias y organiza el mundo en términos dualistas.

<sup>417</sup> Véase la introducción de Torella, p. XXXV a la *Īśvarapratyabhijñākārikā*.

o se adquiere algo nuevo, sino se dispersa la neblina o confusión que impedía se manifestara esta percepción ulteriormente verdadera.

También ya he hecho mención en las páginas anteriores del tipo de experiencias que va alcanzando el practicante conforme se acerca a este reconocimiento intuitivo y trascendental de su yo como el Ser supremo. En el himno VIII, Utpaladeva habla sobre esta antesala del devoto antes de lograr la unión completa con Śiva:

Cada vez que soy rociado siquiera con algunas gotas

del néctar de tu roce

me vuelvo indiferente

a todos los placeres del mundo.

¿Por qué he de privarme de ambos tipos de placer? <sup>418</sup>

¿Por qué, oh no nacido,

es que tu devoción no brilla

en el estado de liberación

para quien aún posee características mortales?

Por tanto elévame a un estado de perfección

apropiado para mí como yo soy.<sup>419</sup>

En otro *stotra*, Utpaladeva comenta que ha llegado a un estado de vacuidad donde la dualidad y el sufrimiento desaparecen, pero no hay nada más, todavía no se encuentra cara a cara con Śiva. En algunas escrituras de la India se le llama a este estado *śūnya bhūmi* (el lugar del vacío): “Este mundo terrible, por así decirlo, ha venido a su término; el pesado desperdicio de la mente se ha desvanecido; pero

---

<sup>418</sup> *Śivastotrāvalī*. 8.9. En este *stotra* podemos inferir como sugiere C. Bailly, el estado del devoto en el que va perdiendo su interés por el placer que se obtiene de los sentidos, y su experiencia mística con lo divino aún es intermitente, por lo que vive en un estado ‘a la deriva’ en el que no logra aún una satisfacción total de uno y del otro.

<sup>419</sup> *Śivastotrāvalī*. 19.13.

aún oh Señor, no hay la mínima apertura en los paneles atornillados de las puertas de tu ciudad”.<sup>420</sup>

En este punto como lo he apuntado ya, dentro de las diferentes tradiciones de la India como el tantrismo, se habla que en el camino espiritual llega un momento en el cual el practicante es dotado de manera natural de potencialidades espirituales o poderes llamados *siddhi*, los cuales son un indicativo de su avance hacia la meta última, pero son a la vez un peligro ya que pueden distraerlo y desviararlo del camino. Utpaladeva en dos *stotra* hace mención de estos poderes espirituales los cuales son opacados ante la experiencia plena del ser:

No me permitas, oh Señor, volverme orgulloso,

en el logro de las simples *siddhi*.

Ya que el resplandor de los poderes,

e incluso de la liberación misma,

no es sino poco frente a la devoción a ti.<sup>421</sup>

Aquí en este mundo

que pueda surgir en mí continuamente

la experiencia dichosa del logro más elevado

que proviene de tu supremacía.

Que *jñāna*, yoga y otros poderes

permanezcan lejos.<sup>422</sup>

Y un elemento de suma trascendencia del que se habla en la tradición del Reconocimiento para alcanzar el estado más elevado de identificación con la Conciencia es el de *śaktipāta*, literalmente ‘el descenso de la energía espiritual’ que ocurre en un acto de iniciación por parte del *guru* llamado *dīkṣā ā*. En el texto *śaiva Spanda Pradīpikā* se dice: “*Dīkṣā ā* otorga la realización y destruye todas las impurezas. Se le llama *dīkṣā ā* porque imparte aquella realización que lo despierta a uno del sueño de la ignorancia. Tiene las características tanto de dar (*dā*) como de

---

<sup>420</sup> N.K. Kotru, *op. cit.*, p.35.

<sup>421</sup> *Śivastotrāvalī*. 19.14.

<sup>422</sup> *Śivastotrāvalī*. 8.2.

destruir (*kṣ ā*)".<sup>423</sup> En este acto de gracia en el que se da la energía espiritual del maestro al discípulo, se afirma que es la voluntad divina de Śiva que por medio del vehículo del *guru*, se despierta la energía 'dormida' del practicante que le permitirá reconocer su unidad con el absoluto.

En otra escritura muy importante en la que se expone de manera lúcida la naturaleza del *guru*, el *Kulārṇ avatantra*, Śiva le dice a su consorte la diosa Pārvatī que funge como su discípula:

Śiva realmente lo penetra todo, sutil es, por encima de la mente, sin rasgos, imperecedero, de la forma del éter, eterno, infinito. ¿Cómo se puede adorar a un ser así? Es por ello que debido a su compasión por sus criaturas, él toma la forma del *guru* y cuando es adorado con devoción, otorga la liberación y la realización.<sup>424</sup>

Y este mismo texto recalca la necesidad del maestro para poder trascender el estado limitado de ignorancia y lograr la iluminación que es el reconocimiento de la divinidad del sujeto: "Ha sido establecido por el Señor que no puede haber liberación (*mokṣ a*), sin *dīkṣ ā*, iniciación, y no puede haber iniciación sin un maestro, de ahí viene el linaje de maestros, *parampara*".<sup>425</sup>

Utpaladeva, recogiendo este planteamiento, también deja en claro la trascendencia del *guru* para despertar al juego divino de *citi* que conlleva un gozo supremo y siempre renovado, que la persona habiéndolo experimentado, sólo desea zambullirse en él una y otra vez. Ello incrementa la intensidad de la devoción que a su vez nutre ese gozo, retroalimentándose continuamente:

Llévame a tu morada, oh Señor,  
yo, quien por medio del toque del *guru*  
me he vuelto apegado  
al placer del contacto  
de tus pies de loto.<sup>426</sup>

---

<sup>423</sup> *Spanda Pradīpikā*. 3.7. Ver Swami Kripananda, *The Sacred Power*, p. 33.

<sup>424</sup> *Kulārṇavatantra*, p. 91.

<sup>425</sup> *Kulārṇavatantra*, p. 101.

<sup>426</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.1. El motivo del 'contacto de los pies' en el poema es muy recurrente y significativo. Otra posible traducción de esta misma estrofa tomada E. Fūrlinger es la siguiente:

¡Oh Señor! Por el mero contacto de tus pies de loto  
acompañado del gozo,

Siguiendo el comentario de Kṣemarāja a la estrofa, Utpala habla del gozo que se experimenta al entrar en el espacio de la Conciencia pura, debido a los rayos o energía divina que desciende.

Para E. Furlinger, especialista en el shivaísmo de Cachemira de la Universidad de Viena, con la expresión “toque del *guru*” que él traduce como “por el pie en el cuello”, Utpaladeva hace referencia al contacto de la divinidad que lleva al sujeto al reino del estado puro de la conciencia libre de pensamientos. También es una forma de indicar que ese estado no proviene de los méritos de la persona sino de la gracia de la realidad suprema, dejando de lado cualquier sentimiento de arrogancia y en su lugar una experiencia de humildad.<sup>427</sup>

“El pie en el cuello” (*galepādika*) además conlleva un acto de violencia que se podría asociar con ese contacto repentino con la energía divina de la gracia que rompe con la percepción y paradigma de la persona, arrojándola fuera de balance y dejándola caer bajo el pie sobre el cuello. Como cuando el sujeto experimenta una posesión por una divinidad o un espíritu tomando su conciencia, de la misma manera el contacto con la energía divina se compara con una posesión que se designa con el término *samāveśa* (*āveśa*: “entrar”, “absorberse”; *sama*: “igual”, “identificado a”; significa “penetración”, “absorción”, “inmersión”), que es el estado de unidad con la Conciencia.<sup>428</sup>

*Samāveśa* es un concepto muy rico en significación. Tiene tanto una connotación espiritual como sexual (ejemplo, *samāveśana*: la consumación del matrimonio). También el término tiene el sentido verbal de transitivo e intransitivo: “penetrar”, “permear”, “tomar posesión” como “ser permeado”, “poseído”. Con ello esta palabra puede expresar de manera clara la visión no dualista de la absorción en la Conciencia como denotar ser permeado por ella. Esta absorción no es el resultado del esfuerzo humano sino que surge de la voluntad de Śiva (véase *Tantrāloka*, 1.173b-174). Al zambullirse en su propia naturaleza verdadera, el sujeto experimenta que la contracción de *citi* desaparece (la retracción

---

permíteme entrar en tu reino  
por el pie en el cuello.

Cabe mencionar que una de las diferencias entre ambas traducciones es que C. Bailly traduce el término *galepādika* como el ‘toque del *guru*’, y E. Furlinger como ‘el pie en el cuello’.

<sup>427</sup> E. Furlinger, *op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>428</sup> *Ibidem*, pp. 78-79.

de *citi* ocurre por voluntad de ella misma).<sup>429</sup> En otra estrofa, Utpaladeva expresa esta idea:

La inmersión en el lago de la ambrosía  
del contacto de tus pies  
es siempre para mí el placer  
que trasciende todos los placeres.<sup>430</sup>

En su comentario a este *stotra*, Kṣemarāja asocia *sparśa* (contacto, toque) con *samāveśa* (inmersión). Y al referirse a ‘tocar los pies de Śiva’ lo interpreta como entrar en el poder de Rudra (*rudraśakti*) que E. Fūrlinger al analizar esta expresión que también se encuentra en el texto *Mālinīvijayottara Tantra*, comenta que es una forma de referirse a *śaktipāta* (el descenso de la *śakti*) que para este autor no implica aún la activación de la energía en la persona. Hay diferentes niveles de *śaktipāta* y en el más elemental se tiene como resultado que el practicante conozca a un maestro realizado (*sadguru*) quien pueda despertar su energía espiritual interior (*kuṇḍalinī*) por el toque de su mano, su mirada u otra forma de contacto. Por lo que una de los sentidos de *sparśa* en el poema hace alusión a la experiencia de sumergirse en la dicha de la realización de la identidad real del sujeto como Conciencia, a la que el autor refiere como “el placer que trasciende todos los placeres”.<sup>431</sup>

También Kṣemarāja en su comentario afirma que Utpaladeva con la expresión “trasciende todos los placeres” quiere decir que se va más allá de cualquier placer desde el *tattva* (principio de la creación) más burdo hasta el *tattva Sadāśiva*, lo que significaría según E. Fūrlinger que *sparśa* tendría lugar en el *tattva Śakti*, el segundo nivel de realidad más elevado, sólo por debajo del *tattva Śiva*.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> *Ibidem*, pp. 82-86.

<sup>430</sup> *Śivastotrāvalī*. 5.12. En la traducción de C. Bailly, la estrofa dice:

Sumergirme en el lago de la ambrosía  
del toque de tus pies  
siempre es para mí un deleite  
más allá de todos los placeres.

<sup>431</sup> E. Fūrlinger, *op. cit.*, pp. 87-89.

<sup>432</sup> Para Utpaladeva y otros grandes exponentes del shivaísmo no-dualista, los dos *tattva* de *Śiva* y *Śakti*, representan más bien los atributos primordiales de *Paramaśiva*, la Conciencia suprema. Ver apéndice II.

En la estrofa 5.5, continúa Utpaladeva hablando del ‘toque de los pies’ de Śiva: “Con mis ojos totalmente cerrados al contacto de tus pies de loto, que pueda abrirme dando vueltas ebrio del vino de tu amor”.<sup>433</sup> Al comentar la frase ‘pueda abrirme dando vueltas (*ghūrṇita*) ebrio del vino de tu amor’, Kṣemarāja apunta a que el autor hace referencia a una experiencia espiritual muy profunda en la que el ‘toque’ de *kuṇḍalinī* en el centro espiritual del *cakra brahmarandhra* (centro de energía psíquica) en la coronilla de la cabeza, conlleva un estado en que el sujeto reconoce su identidad con la Conciencia y siente que permea todo. Este proceso es el que la tradición Trika denomina *mahāvyāpti*, ‘la gran penetración’.<sup>434</sup> Utpaladeva en forma velada usando un lenguaje esotérico, da a entender que el ‘contacto de la *śakti*’ (*śaktisparśa*) lleva consigo al practicante al estado de *turiya*, el cuarto estado de conciencia del ser individual, en el que el mundo objetivo se disuelve y se experimenta a la Conciencia. Y otra muestra de la rica significación del término *sparśa* lo encontramos en la estrofa 5.26 del poema:

Cuando toco las plantas de tus pies,  
algunas veces destella en mi mente  
que el mundo entero  
se ha sumergido en un lago de néctar.  
¡Señor, otórgame esto por siempre!

Fürlinger comenta que detrás del uso del vocablo ‘destella’ (*sphurati*) en la estrofa, hallamos una dimensión profunda que condensa muchos significados en la tradición Trika. Por un lado, tiene la connotación de “temblar”, “estremecerse”, “palpitar”; también de “destellar”, “brillar”, “centellear” y “desatarse”, “volverse manifiesto”. Con *sphurati* se designa las cualidades de *śakti*, el poder refulgente que todo lo permea y pulsa como la esencia de la realidad que manifiesta el mundo como su forma.<sup>435</sup> Es así que en la *Śivastotrāvalī* con el concepto de *sparśa* Utpaladeva señala la experiencia espiritual más elevada.

Y es en la cúspide de este amanecer del devoto que se reconoce plenamente que el ser del individuo y el Ser supremo, son uno y lo mismo, y la identidad

---

<sup>433</sup> La versión de C. Bailly varía un poco: “Con mis ojos cerrados al contacto de tus pies de loto, que me regocije tambaleándome de ebriedad del vino de tu devoción”.

<sup>434</sup> E. Fürlinger, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>435</sup> *Ibidem.*, p. 104.



limitada de 'yo soy esto y aquello' desaparece en un estado místico y permanente donde todo lo que se percibe se experimenta como un florecimiento de la vastedad infinita del poder esencial de *citi*, todo es esta Conciencia:

En ese estado, oh Señor,  
donde nada hay más por conocer o hacer,  
ni yoga  
ni conocimiento intelectual  
ha de buscarse después,  
ya que lo único que permanece y florece  
es la Conciencia absoluta.<sup>436</sup>

Si bien este logro del estado de identificación con Śiva es el anhelado por el *bhakta*, no sólo debe experimentarse en meditación profunda. El practicante consumado mantiene la conciencia de esta identidad en medio de las actividades diarias, ya sea en los momentos de paz o de inquietud, de placer o dolor, en la vigilia o en el sueño. Utpaladeva dice al respecto:

¡Señor! Cuando el mundo objetivo se ha disuelto  
por medio de un estado profundo de meditación,  
tú solo permaneces,  
¿y quién no te ve entonces?  
Pero incluso en el estado de diferenciación  
entre el conocedor y lo conocido,  
eres fácilmente visto por tus devotos.<sup>437</sup>

De modo que esta es la experiencia de aquél que ha alcanzado el estado último de unidad con el Ser, el *siddha* (el perfeccionado), quien ha descorrido el velo de todas las aflicciones que le impedían reconocerse como la Conciencia y se ha anclado en su identidad con el todo, sobre lo cual dice el autor:

---

<sup>436</sup> Śivastotrāvalī. 3.12.

<sup>437</sup> Śivastotrāvalī. 1.8.

El *siddha* deja atrás el esfuerzo de la meditación  
ya que toda su dicha es obtenida de tu contacto.  
Eso, oh Señor, para los devotos  
constituye un acto de adoración.<sup>438</sup>

En *Las estrofas del reconocimiento del Señor (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, Utpaladeva reafirma esta perspectiva de unidad con todas las cosas, aún cuando el individuo realiza sus acciones y continúa percibiendo el mundo en su dinamismo: “Aquél que ha logrado su identidad con el universo y conoce que todo lo manifiesto es su gloria, es el más alto Señor incluso cuando las cogniciones continúan surgiendo”.<sup>439</sup>

En el *stotra* 7 del himno 10, prosiguiendo sobre las características del *siddha* o perfecto, Utpaladeva deja entrever la realización que se tiene del Ser tanto en el sendero del conocimiento (*śaktopāya*) como en el de la voluntad (*śāmbhavopāya*):

Quien es muy exaltado, al contemplarte  
verdaderamente tiene tu realización.  
Quien de repente ha sido sacudido con la dicha inefable,  
él también posee tu realización.<sup>440</sup>

En esta condición hay una explosión interior que sepulta todas las barreras de la psiquis limitada del practicante, y surge una plétora de estados y sentimientos que rayan en la locura. De esta manera Utpaladeva parece exclamar el logro de la realización de su identidad con Śiva:

¡Rujo, oh, y bailo!  
Los deseos de mi corazón han sido consumados  
ahora que tú, Señor,  
infinitamente espléndido,  
has venido a mí.<sup>441</sup>

---

<sup>438</sup> *Śivastotrāvalī*. 17.4.

<sup>439</sup> *N.K. Kotru, op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>440</sup> *Śivastotrāvalī*. 7.10.

En el *stotra* Utpaladeva deja asomar el estado de consumación que ha alcanzado, el reconocimiento de que su ser, es el Ser, Śiva, la Conciencia absoluta. La gran luz de *citi* la experimenta penetrando todo independientemente de si mantiene los ojos abiertos o cerrados. Embriagado de felicidad se deleita en su propia dicha de saberse la fuente inagotable de la existencia. El mundo se le aparece como el reflejo del campo infinito de la Conciencia. Las formas de lo fenoménico se muestran como una mera apariencia de *citi*. Liberado del torbellino de los pensamientos (*vikalpa*), se vuelve un testigo de la sucesión de las acciones cósmicas de Śiva (creación, sostenimiento y disolución de los universos), del movimiento expansivo y contraído del tiempo y del espacio y de las miríadas de formas que constituyen la experiencia cotidiana. Su ser se rebosa en éxtasis absorto en *citi*, en los estados de vigilia, sueño y sueño profundo.

En este estado que en la tradición śaiva se le conoce como *samāveśa*, la experiencia de entrar y fusionarse con la Conciencia, el *siddha* reconoce su identidad con la deidad. Fruto de ello es el gozar de una visión de igualdad en la que las características de las cosas no desaparecen pero dejan traslucir la vibrante luz de *citi* jugando y desplegándose en las formas y contornos que definen el cuadro de la existencia. De forma que Utpaladeva puede concluir diciendo:

Porque ser y no-ser son relativos,  
todo lo demás aparte de mí es irreal.  
Esto sólo es el significado  
del juego de tu disolución, oh Señor.<sup>442</sup>

Si como lo afirma Utpaladeva y con él la escuela del Reconocimiento, el mundo es la obra de un dios artista, el gozar de esta creación no representaría la cadena que ata y envuelve al sujeto, al contrario, las múltiples formas son el resultado de la libertad de ese dios, y alcanzar esa libertad por el individuo radica en saborear el *rasa* que desborda esa manifestación como sucede en una obra de teatro. La realidad fenoménica deja de ser el *saṁsāra* de la dualidad si se mira con los ojos de la divinidad como el autor de ese drama, y a su vez siendo el espectador

---

<sup>441</sup> Śivastotrāvalī. 3.11. En su comentario a esta estrofa, Kṣemarāja dice que Utpaladeva habla del estado conocido como *vismaya mudrā* que es la antesala del establecimiento del sujeto en la Conciencia universal. Ver N.K. Kotru, *op. cit.*, p.27.

<sup>442</sup> Śivastotrāvalī. 20.18.

que en el disfrute decide olvidarse de ser el creador para jugar sin dejar de experimentarse como el Ser.

Por consiguiente la *Śivastotrāvalī* puede ser leída como un libreto de esta obra única del Ser, un esfuerzo de exégesis en el que el autor realiza su tarea con el mayor de los esfuerzos con la aceptación de que no es posible decirlo todo porque ninguna interpretación puede considerarse la definitiva ya que la razón es finita. Se deja a la realidad última en su misterio y se previene de caer en cualquier tipo de dogma. Este poema representa la experiencia de la no experiencia donde no se puede situar la intuición o visión de lo divino, donde la deidad aparece en su desaparecer constante.

## CONCLUSIONES FINALES

Después del descubrimiento del único fragmento extenso del comentario (*vivṛ ti*) de Utpaladeva a su *Īśvarapratyabhijñākārikā*, Isabelle Ratié afirma que se ha confirmado que fue Utpala el gran innovador al sistema del Reconocimiento (Pratyabhijñā) y que Abhinavagupta, en sus dos comentarios al texto (*vivṛ ti* y *vimarśinī*) se mantiene muy fiel a los postulados de Utpaladeva y sigue su argumentación de manera cercana.<sup>443</sup>

En este trabajo hemos podido constatar que en la base de la *Śivastotrāvalī* Utpaladeva parte de sus planteamientos sobre la metafísica y ontología que explican la naturaleza de la realidad y del sujeto, así como de su teoría del conocimiento y de la estética, revestidos por el lenguaje devocional. Es sólo a través de ellos que la lírica del autor cobra sentido ya que las palabras de cada *stotra* requieren ser interpretadas bajo esta luz conceptual y que sin embargo, la trasciende, ya que el autor habla desde el ámbito de su experiencia mística y como *bhakta*.

En la obra de Utpaladeva y como lo deja entrever Kṣemarāja, la terminología a la que recurre el autor tomada de la teoría literaria le sirve para poder transmitir el sentido último de la naturaleza de la realidad. El cosmos es un drama en el que Śiva que es la Conciencia es el gran poeta (*kavi*) quien produce la obra y a la vez el supremo actor que representa los distintos roles que emergen en su creación. En esta producción cósmica se encuentran las semillas (*bīja*) que son el factor pragmático (*arthaprakṛ ti*) de donde se desarrollan los elementos de la trama universal. Los sujetos, para reconocer esta gran obra, deben convertirse en la audiencia ideal, el perfecto conocedor que sabe dirigir los placeres sensoriales y la actividad mental cognitiva para transformarlos en objetos de disfrute surgidos del poder creativo propio cuya naturaleza es la Conciencia.<sup>444</sup>

Este deleite es el *rasa* que para Abhinavagupta en un primer momento sólo se puede experimentar en una obra literaria o en el teatro, y pasa desapercibido en el

---

<sup>443</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>444</sup> B. Williams, *op. cit.*, pp. 23-24.

mundo ordinario. Pero quien tiene el entendimiento de que la realidad es la obra teatral del Ser, accede a la experiencia del *rasa* supremo. Esta tesis la deja en claro su discípulo Kṣemarāja, quien apuntará en sus comentarios a la *Śivastotrāvalī* y *Stavacintāmanī* (*La gema de las alabanzas que otorga todos los deseos* de Bhaṭṭanārāyaṇa), que los devotos que logran identificarse con la deidad Śiva pueden igualmente experimentar estéticamente el mundo como néctar, al convertirse en el concedor supremo que se deleita con su propio poder (*śakti*) manifestado como el mundo.<sup>445</sup>

Este planteamiento de la escuela del Reconocimiento tiene sus antecedentes, como lo he mencionado, en los Tantra tempranos como el *Vijñānabhairava* que trastocaron el ideal ascético de austeridad sensorial plasmado en el Vedānta y los Purāṇa, haciendo de la experiencia sensible una fuente de poder, felicidad mística y liberación del ciclo de renacimientos. Para ejemplificar, cito el verso 71 del *Vijñānabhairava*: “Cuando nos invade el placer de saborear exquisitos manjares y bebidas, debe contemplarse la condición de plenitud; entonces, sobreviene la dicha suprema”.<sup>446</sup>

En el análisis que he realizado de *La guirnalda de himnos a Śiva* queda claro cómo Utpala usa la estética literaria para ofrecer una visión mística de *rasa* y lo sensorial como camino a la realización espiritual. Lo bello radica en ese acto de fundirse con la fuente de la que brotan las sensaciones. En la estrofa 13.14 de la *Śivastotrāvalī* se ejemplifica de la siguiente manera: “Aquellos que otorga en todos los objetos bellos la propiedad de maravillar al simple contacto, por ese mismo principio aquellos dotados de la devoción inquebrantable adoran tu forma”. Esta belleza, como lo comenta E. Fūrlinger, se experimenta en ese momento ‘puro’ cuando surge la sensación y antes de que aparezca cualquier forma de pensamiento. Esta belleza según Kṣemarāja es la naturaleza de los objetos sensoriales ya que son *citi*, Conciencia, y su propósito es la belleza misma, la experiencia de Śiva.<sup>447</sup>

De ello resulta una de las tesis importantes que se asoma a lo largo del poema: los sentidos son un poder neutral, una energía dinámica que no debe ser

---

<sup>445</sup> *Ibidem*, pp. 1-2.

<sup>446</sup> *Vijñānabhairava*. 71.

<sup>447</sup> E. Fūrlinger, *op. cit.*, pp. 130-132. Fūrlinger ofrece la siguiente traducción de la estrofa 13.14 de la *Śivastotrāvalī*: “Lo que surge como asombro dichoso en todas las cosas bellas por medio de un simple toque, eso es ofrecido a ti; así quien está lleno de un amor inquebrantable te adora en tu cuerpo hermoso”.

restringida sino expandida a una fenomenología completa donde los objetos viertan plenamente sus cualidades, que son indicios para el sujeto de la naturaleza unitaria de todo y sirven al logro del estado de absorción en la Conciencia. Este planteamiento de la escuela del Reconocimiento sobre los sentidos asevera que ellos pueden ser utilizados como un instrumento de liberación cuando el sujeto logra identificarse con su verdadero centro (*citi*, la Conciencia), y se permite que la experiencia dada por ellos se intensifique sin dejar que surja un anhelo o apego individual, aceptando que lo sensorial funcione libremente como una expresión del poder supremo. En palabras de Kṣemarāja al comentar sobre el aforismo 1.12 del *Śiva Sūtra*:

Así como uno que ve en las experiencias ordinarias algo de un sentimiento de asombro, así el sentimiento de asombro al disfrutar el contacto con varias de las manifestaciones de la realidad conocible es continuamente producido en este gran yogui con la rueda completa de los sentidos expandidos cada vez más, sin movimiento, totalmente revelados, por virtud de penetrar en su más íntima naturaleza, la unión compacta de conciencia y maravilla siempre renovada, extrema, extraordinaria.<sup>448</sup>

Y más aún, en *La guirnalda de himnos a Śiva* el autor asevera una y otra vez la afirmación que Kṣemarāja en sus comentarios finales al poema encapsula, la idea central de transformar la experiencia limitada y dolorosa del mundo en una vía liberadora y llena de dicha:

Destruye los contaminantes, haz que el loto del corazón florezca, despertando la vitalidad que seguramente causa que mis miembros dancen. Habiendo sorbido la conciencia (*cetas*) que es una rueda radiante (*marīcīcakra*) de la luna de la Conciencia (*citi*) como una pájaro *cakora*, transforma completamente este universo en néctar.<sup>449</sup>

Otro elemento singular que permea en el texto de Utpala es el de *pratibhā* como lo vimos en el séptimo capítulo, que entre otros significados están el de “intuición”, “imaginación”, “luz intuitiva” o “conciencia luminosa”. Este poder y acto de imaginar e iluminar puede verse como un reflejo de lo que ocurre incesantemente en la realidad que es el producto de la voluntad creadora de la Conciencia, afirmando su unidad. *Pratibhā* como imaginación también se convierte en una herramienta para lograr el reconocimiento de la Conciencia como uno mismo, ya que con ella el individuo experimenta la libertad absoluta y excelsa de

---

<sup>448</sup> R. Torella, “Passions...”, *op. cit.*, p. 84.

<sup>449</sup> B. Williams, *op. cit.*, p. 23.

la Conciencia. Ejemplos de ellos son el poeta en sus momentos intuitivos de clarividencia o la visión trascendental y permanente del yogui. Con la imaginación se afirma la naturaleza última del sujeto, y ésta no puede ser concebida como algo fijo o definitivo, sino dinámica e infinita como lo es *pratibhā*.<sup>450</sup>

Uno puede preguntarse ¿por qué usó Utpaladeva metáforas o imágenes tradicionales al hablar de su experiencia mística en la *Śivastotrāvalī*? Y la respuesta es la que se ha dado para los textos y místicos de otras tradiciones: el místico se ve obligado a usar un lenguaje convencional de su tiempo para expresar aquello que trasciende toda experiencia y lenguaje, ya que este enfrenta un problema para querer definir la naturaleza de Dios que tiene que ver con su función predicativa que representa una limitación fundamental. Las palabras pueden ser inexactas pero al menos ofrecen un atisbo de ese estado y visión únicas de él. Además, estas metáforas se ofrecen de tal manera que denoten sus limitaciones, buscan pausar la función predicativa del lenguaje que tiende a solidificar las cosas en un sentido esencial y se abren a otra capa de significados, lo cual se ha definido con la expresión ‘metáforas explosivas’, acuñada por H. Blumenberg.<sup>451</sup> La siguiente cita del Maestro Eckhart ilustra perfectamente lo anterior:

Continuamente digo: la cáscara debe romperse y lo que haya adentro debe salir; ya que si quieres tener la nuez, primero debes romper la cáscara. De la misma manera: si quieres encontrar la naturaleza revelada, debes primero quebrar todas sus parábolas y entre más lejos penetres, más cerca estarás de llegar al ser verdadero. Cuando el alma encuentra al Uno en donde todo es uno, entonces permanece en esta sola Unidad.<sup>452</sup>

De este tipo de aproximación no debiésemos esperar una definición o un concepto de la realidad última. Lo que puede darnos es apenas un delinear el misterio de ello. Y con esto en mente vemos cómo Utpaladeva hace explotar la metáfora en el siguiente *stotra*:

Doy vueltas dentro del huevo  
del mundo infestado de falsos apegos.

---

<sup>450</sup> Para un estudio pormenorizado de la imaginación en el pensamiento indio, véase O. Figueroa. *La mirada...*, *op. cit.*

<sup>451</sup> A. Haas, “The Nothingness of God and Its Explosive Metaphors”, pp. 121-143.

<sup>452</sup> R. Torella y B. Bäumer, *op. cit.*, p. 28.



Como una madre, que el sentimiento devocional  
me nutra con la dulce esencia de la dicha  
para que pueda convertirme en un ave  
de poderosas alas.<sup>453</sup>

Me parece importante advertir que un elemento que he corroborado en esta investigación es que no se puede hacer una separación de la métrica al cantar el poema del texto mismo. En las grabaciones de audio de la recitación del poema como se entona actualmente que tuve la oportunidad de escuchar, la rítmica y melodía de la *Śivastotrāvalī* transmiten la experiencia de devoción tan esencial para Utpaladeva, lo cual sin embargo queda fuera de esta investigación por no ser parte de sus objetivos el análisis de este elemento, empero valdría la pena profundizar en ello en otro trabajo.

También queda muy en claro que a lo largo de la *Śivastotrāvalī* encontramos que la devoción no sólo es la condición de incubación, sino el alimento que permite trascender el mundo dual y limitado, para ir más allá de él hacia la experiencia celeste de la unidad mística.

De esta manera vemos cómo Utpaladeva al hablar de sus experiencias dadas en su esfuerzo por reconocer al Ser universal, las describe como momentos fugaces que hacían arder en él un mayor anhelo que intensificaba la *bhakti* para prolongar tales estados místicos hasta lograr una plenitud total:

Oh Señor, si esa luz tuya  
que está untada de néctar  
y que brilla para mí  
como destellos intermitentes de luz  
pudiera ser más constante,  
entonces en ese momento mi devoción a ti  
se volvería más constante  
y ninguna otra cosa sería necesaria.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> *Śivastotrāvalī*. 7.4.

Y este acto de establecerse en la dicha del Ser representaba para él armonizar e igualar los opuestos en un estado de ecuanimidad, en el centro de los torbellinos del dinamismo de la existencia, en el espacio donde surgen todas las percepciones y experiencias:

La meditación en ti que estás lleno de néctar  
hace que todas las alegrías y penas sean iguales  
como una inundación, que nivela las tierras altas y bajas.<sup>455</sup>

En consecuencia, en todo el poema Utpaladeva nos muestra el camino y la meta del estado del reconocimiento, *pratyabhijñā*, en el que vivió y enseñó para penetrar la coraza de la dualidad. Un reconocimiento que aparece cuando el entendimiento intelectual sobre la realidad y la experiencia mística insondable de nuestra naturaleza se unen en un instante como una revelación. *Pratyabhijñā*<sup>456</sup> es la vuelta de regreso al estado primordial supremo de identidad con la Conciencia absoluta. El acto del conocedor que vuelve a conocerse a sí mismo.

Finalmente quisiera destacar las repercusiones que tuvo Utpaladeva en Cachemira en el ámbito de la *bhakti* y poética, ya en el capítulo IV hablé sobre su relevancia en la filosofía. Primeramente señalemos que los autores posteriores a él continuarán retomando los mismos temas y dificultades de expresar una postura no-dual por medio de un lenguaje dual, y encontrarán en la poesía como en los *stotra* la herramienta para subvertir o ir más allá de esas limitaciones. Asimismo, será este género el que muchos optarán cultivar al ser considerado como el mejor medio para expresar la *bhakti*. Una devoción que no permanecerá rígida y estática sino evolucionará. Los poetas reinterpretarán estas temáticas para hacer frente a las

---

<sup>454</sup> *Śivastotrāvalī*. 4.8.

<sup>455</sup> *Śivastotrāvalī*. 3.9. En la traducción de C. Bailly:

“La meditación en ti  
limpia tanto las alegrías como las penas  
como la corriente de un río

lava tanto las tierras elevadas como las bajas”. Aquí se puede entender que los opuestos (Bailly lo interpreta como el apego a ellos) deben ser trascendidos y esto se logra gracias al establecer la mente en Śiva.

<sup>456</sup> El término *pratyabhijñā* está compuesto por el prefijo *prati* que significa “retornar”, “en sentido inverso”, “atrás”; *abhi* “ir hacia”, “acercarse”; *jñā* “conocer”, “saber”. Literalmente quiere decir “regresar al conocimiento”.

necesidades de los nuevos contextos que se fueron presentando, revitalizando el *stotra* para dar cabida a las innovaciones religiosas y literarias hasta el presente.<sup>457</sup>

Un caso que quisiera destacar es el de Lal Ded o Laleshwari, la gran mística del siglo XIV d.C. Esta trascendental poeta escribió en lengua vernacular, cachemir, siendo la primera en hacerlo. Heredera de la poesía sánscrita *śaiva* anterior, quien vivió en un momento de desarrollo religioso en que confluyeron además la tradición *śākta* y la religión musulmana.

En su obra titulada “Decires” (*vaakhs*) escrita en verso, podemos ver que embebe de la filosofía *śaiva* no-dual de Cachemira la cual permea su visión a lo largo de los poemas. Tomando elementos de la estética mística shivaíta, Laleshwari recurre frecuentemente al vino para expresar el estado de intoxicación de lo divino, como lo hemos visto con Utpala en la *Śivastotrāvalī*.<sup>458</sup> O hace uso de metáforas e imágenes sobre la luz de Śiva y la noche mística de la deidad que apunta a un primer momento de diferenciación para luego dar paso a la noche ‘luminosa’ de la unidad, donde deja entrever su anhelo ardiente de alcanzar la comunión con su amado:

Disperso afuera la luz que brilla dentro de mí  
y en la oscuridad lo sujeto  
¡y lo mantengo apretado!<sup>459</sup>

Y al igual que Utpala, en su poesía expresa la angustia de la separación, el dolor del amor extático, la pasión del deseo por la unión, el rendirse ante la voluntad de la deidad, la determinación por sobreponerse a todas las dificultades y el éxtasis final de la dicha alcanzada.

No me queda más que expresar mi deseo que esta investigación de la *Śivastotrāvalī* haya mostrado la gran relevancia de esta filosofía y autor no sólo para

---

<sup>457</sup> Un ejemplo de la vigencia de la filosofía y poesía de Utpala fue el guru y académico de la tradición *Śaiva* de Cachemira, Lakshman Joo (1907-1991), quien publicó una edición de la *Śivastotrāvalī* de Utpaladeva con un comentario en hindi, y en el lugar de retiro (*Āśrama*) que fundó se continúa el estudio de la obra de Utpaladeva.

<sup>458</sup> S.S. Toshkhani, “Lal Ded and Her Spiritual Journey”, p. 9.<sup>[1][SEP]</sup>

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 20.<sup>[1][SEP]</sup> Compárese con el siguiente *stotra* de la *Śivastotrāvalī*. 4.22:

“Donde el sol, la luna y las demás estrellas  
se ponen al mismo tiempo,  
ahí se levanta la radiante noche de Śiva,  
diseminando un esplendor propio”.

los estudios de Oriente, sino para enriquecer el diálogo con Occidente. *La guirnalda de himnos a Śiva* continúa siendo un marco de referencia para la comunidad religiosa de Cachemira y un oasis de inspiración y enseñanzas sobre el sendero místico para todo aquel abierto a zambullirse en el insondeable misterio de la vida, y toda evidencia sugiere que continuará siéndolo para el futuro.

## APÉNDICE I.

### *Śivastotrāvalī*

Traducción de la versión al inglés de Constantina B. <sup>460</sup>

#### **Canto I. *El gozo de la devoción.***

*na dhyāyato na japataḥ syādyasyāvidhipūrvakam /  
evameva śivabhāsastaṃ numo bhaktiśālinam // 1 //*

Alabamos a aquel que está lleno de devoción,  
quien no medita ni recita por la norma,  
y sin embargo sin ningún tipo de esfuerzo  
alcanza el esplendor de Śiva. // 1 //

*ātmā mama bhavadbhaktisudhāpānayuvā'pi san  
lokayātrārajorāgātpalitairiva dhūsaraḥ // 2 //*

Aunque mi alma es joven  
al beber el néctar de tu devoción,  
sin embargo se ha vuelto gris,  
con el cabello emblanquecido por el polvo  
en el camino por el mundo. // 2 //

---

<sup>460</sup> La traducción al español es de autoría propia.

*labdhatatsaṃpadāṃ bhaktimatāṃ tvatpuravāsinām  
saṃcāro lokamārge 'pi syāttayaiva vijṛmbhayā // 3 //*

Incluso el camino de la vida mundana  
se vuelve dichoso para tus devotos  
quienes han obtenido tu bendición, oh Señor,  
y quienes viven dentro de tu reino. // 3 //

*sākṣādbhavanmaye nātha sarvasmin bhuvanāntare  
kiṃ na bhaktimatāṃ kṣetram mantraḥ kvaiṣām na siddhyati // 4 //*

Cuando todas las cosas en el mundo están en tu forma,  
¿cómo pudiera haber un lugar  
no adecuado para tus devotos?  
¿dónde en el mundo su mantra  
no logra dar fruto? // 4 //

*jayanti bhaktipīyūṣarasāsavavaronmadāḥ  
advitīyā api sadā tvaddvitīyā api prabho // 5 //*

Victoriosos son aquellos que están intoxicados  
con la bebida celestial de la devoción.  
Ellos están más allá de la dualidad  
y sin embargo te mantienen como “lo otro”. // 5 //

*anantānandasindhoste nātha tattvaṃ vidanti te*

*tādṛ śa eva ye sāndrabhaktyānandarasāplutāḥ || 6 ||*

Sólo aquellos que están inmersos  
en la dicha de la devoción ferviente  
conocen la esencia, oh Señor,  
de tu océano ilimitado de dicha. // 6 //

*tvamevātmeśa sarvasya sarvaścātmani rāgavān  
iti svabhāvasiddhāṃs tvadbhaktiṃ jānañjayejjanaḥ || 7 ||*

Sólo tú, oh Señor, eres el ser de todo.  
Y todos de forma natural aman a su propio ser.  
De esta manera se vuelve victorioso el que conoce  
que la devoción es inherente a todo. // 7 //

*nātha vedyakṣaye kena na dṛ śyo 'syekakah sthitaḥ  
vedyavedakasamkṣobhe 'pyasi bhaktaiḥ sudarśanaḥ || 8 ||*

¡Señor! Cuando el mundo objetivo se ha disuelto  
por medio de un estado profundo de meditación,  
tú sólo permaneces,  
¿y quién no te ve entonces?  
Pero incluso en el estado de diferenciación  
entre el conocedor y lo conocido,  
eres fácilmente visto por tus devotos. // 8 //

*anantānandasarasī devī priyatamā yathā*

*aviyuktāsti te tadvadekā tvadbhaktirastu me // 9 //*

Así como Devī,  
tu más amado estanque de dicha sin fin,  
es inseparable de ti,  
de esa manera que tu sola devoción  
sea inseparable de mí. // 9 //

*sarva eva bhavallābhaheturbhaktimatāṃ vibho  
saṃvinmārgo 'yamāhlādaduḥkhamohaistrīdhā sthitaḥ // 10 //*

El camino de los sentidos es triple,  
marcados por el placer, el dolor y la ilusión.  
Para el devoto este es el camino  
que conduce a tu realización. // 10 //

*bhavadbhaktyamṛtāsvādādbodhasya syātparāpi yā  
daśā sā māṃ prati svāminnāsavasyeva śuktatā // 11 //*

El estado más elevado del conocimiento intelectual  
no tiene el sabor del néctar  
de tu devoción.  
Para mí, oh Señor, es como un vino amargo. // 11 //

*bhavadbhaktimahāvidyā yeṣāmbhyāsamāgatā  
vidyāvidyobhayasyāpi tā ete tattvavedinaḥ // 12 //*



Aquellos que practican la ciencia exaltada  
de tu devoción,  
son los únicos que conocen realmente  
la esencia del saber y de la ignorancia también. // 12 //

*āmulādvāglatā seyaṃ kramavisphāraśālinī  
tvadbhaktisudhayā siktā tadrasādhyaphalāstu me // 13 //*

Que la vid del habla,  
creciendo firmemente desde la raíz,  
adornada por todas partes con flores  
y rociada con el néctar de la devoción,  
produzca para mí un fruto abundante con ese sentimiento. // 13 //

*śivo bhūtvā yajeteti bhakto bhūtveti kathyate  
tvameva hi vapuḥ sāraṃ bhaktairadvayaśodhitam // 14 //*

“Uno debe adorar a Śiva volviéndose Śiva”  
es el dicho antiguo. Pero los devotos dicen:  
“Uno debe adorar a Śiva volviéndose un devoto”.  
Ya que ellos pueden reconocer tu esencia no dual,  
inclusive cuando está en la forma corpórea. // 14 //

*bhaktānāṃ bhavadadvaitasiddhyai kā nopapattayaḥ  
tadasiddhyai nikṣṭānāṃ kāni nāvarenaṇi vā // 15 //*

Para un devoto  
¿qué no sirve como un instrumento  
para alcanzar la identificación contigo?  
¿y qué entonces para el espiritualmente inferior,  
no sirve como un obstáculo,  
que lleva al fracaso del logro espiritual? // 15 //

*kadācitkvāpi labhyo 'si yogenetīśa vañcanā  
anyathā sarvakakṣyāsu bhāsi bhaktimatām katham // 16 //*

De acuerdo el yoga, eres alcanzado  
en momentos y lugares específicos.  
¡Esto es un engaño!  
De otra manera, ¿cómo es que apareces a tus devotos,  
oh Señor, bajo toda circunstancia? // 16 //

*pratyāhārādyasaṃsprṣṭo viśeṣo 'sti mahānayam  
yogibhyo bhaktibhājām yadvyutthāne 'pi samāhitāḥ // 17 //*

*Pratyāhāra* y prácticas similares  
no tienen nada que ver con este logro único.  
Incluso en lo que es el mero estado no-meditativo del yogui,  
los devotos logran la unión total. // 17 //

*na yogo na tapo nārcākramaḥ ko 'pi pranīyate*

*amāye śivamārge'smin bhaktirekā praśasyate // 18 //*

Ni el yoga ni las austeridades  
ni la adoración ceremonial  
se recomiendan en el sendero a Śiva.  
Aquí, sólo la devoción es ensalzada. // 18 //

*sarvato vilasadbhaktitejodhvastāvṛtermama  
pratyakṣasarvabhāvasya cintānāmapī naśyatu // 19 //*

Tanto por dentro como por fuera, deja que cualquier cognición cese,  
disipada por la brillante,  
luz refulgente de la devoción.  
Deja incluso que el nombre de la ansiedad sea destruido  
para que pueda tener la realización directa  
de la naturaleza verdadera de todas las cosas. // 19 //

*śiva ityekaśabdasya jihvāgre tiṣṭhataḥ sadā  
samastaviṣayāsvādo bhakteṣvevāsti ko 'pyaho // 20 //*

Con la sola palabra Śiva  
siempre descansando en la punta de la lengua,  
los devotos pueden incluso disfrutar  
el despliegue más grande de deleites exquisitos. // 20 //

*śāntakallolaśitacchasvādubhaktisudhāmbudhau*

*alaukikarasāsvāde susthaiḥ ko'nāma gaṇyate // 21 //*

¿Quién más debe ser considerado  
por aquellos que reposan tranquilamente en la dicha celestial  
del refrescante, puro, tranquilo y dulce  
mar de néctar de la devoción? // 21 //

*sādrśaiḥ kiṃ na carvyeta bhavadbhaktimahaṣadhiḥ  
tādrśī bhagavanyasyā mokṣākhyo'nantaro rasaḥ // 22 //*

¿Oh Señor! ¿Porqué alguien como yo  
no saborea la hierba *mahaṣadhi*<sup>461</sup> de la devoción,  
cuyo extracto natural  
es llamado liberación? // 22 //

*tā eva paramarthyante sampadaḥ sadbhirīśa yāḥ  
tvadbhaktirasasambhogavisrambhaparipoṣikāḥ // 23 //*

Oh Señor, el sabio anhela la abundancia sola  
que alimenta la capacidad del deleite  
en la dicha (*rasa*) de tu devoción (*bhakti*). // 23 //

*bhavadbhaktisudhāsārastaiḥ kimapyupalakṣitaḥ  
ye na rāgādi pañke'smiṃllipyante patitā api // 24 //*

---

<sup>461</sup> *Mahaṣadhi* (su significado literal es “planta muy eficaz”) es una hierba valorada por sus cualidades medicinales. Ver C. Rhodes, *op. cit.*, p. 32.

Ellos han experimentado la dicha inexplicable  
en el chubasco del néctar de la devoción.

Incluso si llegan a caer,  
no estarán manchados  
con el lodazal de los falsos apegos  
y demás cosas de esta índole. // 24 //

*aṇimādiṣu mokṣānteṣvaṅgeṣveva phalābhidhā  
bhavadbhaktervipakvāyā latāyā iva keṣucit // 25 //*

Cuando madura la vid de la devoción,  
inherentemente da frutos llamados *siddhi*;  
estos comienzan con *aṇimā* y otros poderes  
y culminan en la liberación. // 25 //

*citram nisargato nātha duḥkhabījamidaṃ manaḥ  
tvadbhaktirasasaṃsiktam niḥśreyasamahāphalam // 26 //*

Qué maravilla es que la mente, oh Señor,  
que en esencia es la semilla de todo sufrimiento,  
cuando es bañada con el néctar de la devoción  
da el fruto magnífico de la beatitud. // 26 //

**Canto II. La contemplación del ser de todo.**

*agnīṣomaravibrahmaviṣṇusthāvarajaṅgama*  
*svarūpa bahurūpāya namaḥ saṃvinmayāya te // 1 //*

Que seas glorificado, oh esencia de la Conciencia,  
que apareces en muchas formas como Agni,  
la luna, el sol, Brahmā, Viṣṇu,  
lo movable y lo inamovable. // 1 //

*viśvendhanamahākṣārānulepaśucivarcase*  
*mahānalāya bhavate viśvaikahaviṣe namaḥ // 2 //*

Que seas glorificado, oh fuego majestuoso,  
brillando con lustro de las cenizas untadas  
de los restos del universo,  
tu sola oblación. // 2 //

*paramāmṛtasāndrāya śitalāya śivāgnaye*  
*kasmaicidviśvasaṃploṣaviṣamāya namo 'stu te // 3 //*

Que seas glorificado, oh Apacible,  
delicado y lleno, con el más fino néctar,  
oh el terrible que incendia  
el universo entero. // 3 //

*mahādevāya rudrāya śaṅkarāya śivāya te*

*maheśvarāyāpi namaḥ kasmaicinmantramūrtaye // 4 //*

Que seas glorificado, oh Mahādeva,  
oh Rudra, Śaṅkara, Maheśvara,  
oh Śiva, personificación del mantra. // 4 //

*namo nikṛttaniḥśoṣatrailokyavigaladvasā-  
vasekaviṣamāyāpi maṅgalāya śivāgnaye // 5 //*

Que seas glorificado, oh fuego de Śiva,  
oh el terrible, quien,  
habiendo absorbido la grasa derretida  
de los trozos de los tres mundos,  
permanece aún así auspicioso. // 5 //

*samastalakṣaṇāyoga eva yasyopalakṣaṇam  
tasmai namo 'stu devāya kasmaicidapi śambhave // 6 //*

Que el Señor sea glorificado,  
el misterioso Śambhu  
cuya única definición es que él  
es libre de toda definición. // 6 //

*vedāgamaviruddhāya vedāgamavidhāyine  
vedāgamasatattvāya guhyāya svāmine namaḥ // 7 //*

Gloria al imperceptible Señor,

la antítesis de los Veda y de los Āgama  
y no obstante la esencia verdadera  
de los Veda y los Āgama. // 7 //

*saṃsāraikanimittāya saṃsāraikavirodhine  
namaḥ saṃsāraruṇāya niḥsaṃsārāya śambhave // 8 //*

Gloria a Śambhu,  
la sola causa del universo  
y su único destructor,  
quien toma la forma del mundo  
y quien trasciende el mundo. // 8 //

*mūlāya madhyāyāgrāya mūlamadhyāgramūrtaye  
kṣināgramadhyamūlāya namaḥ pūrṇāya śambhave // 9 //*

Gloria a Śambhu,  
quien es el principio, medio y fin consumados,  
quien toma la forma del principio, medio y fin,  
quien es sin principio, medio o fin. // 9 //

*namaḥ sukṛtasambharavipākah sakṛdāpyasau  
yasya nāmagrahaḥ tasmai durlabhāya śivāya te // 10 //*

La sola pronunciación de tu nombre una vez  
produce el mismo efecto  
que las muchas acciones virtuosas.



Que seas glorificado, oh el que es difícil de alcanzar. // 10 //

*namaścarācarākāraparetanicayaiḥ sadā*

*krīḍate tubhyamekasmai cinmayāya kapāline // 11 //*

Homenaje al uno que siempre se deleita

con una horda de espíritus

en formas movibles e inamovibles.

Que seas glorificado, oh portador de cráneos,

oh esencia de la Conciencia. // 11 //

*māyāvine viśuddhāya guhyāya prakāṭātmane*

*sūkṣmāya viśvarūpāya namaścitrāya śambhave // 12 //*

Homenaje a aquél maravilloso Śambhu,

el engañador

quien sin embargo es puro y claro;

el oculto

quien empero se ha revelado a sí mismo;

el sutil

cuya forma no obstante ha tomado la de todo el universo. // 12 //

*brahmendraviṣṇunirvyūḍhajagatsaṃhārakelaye*

*āścaryakaraṇiyāya namaste sarvaśaktaye // 13 //*

Que seas glorificado, oh el omnipotente,

cuyos muchos actos confunden,  
cuyo juego es destruir el mundo  
sostenido por Brahmā, Indra y Viṣṇu. // 13 //

*tateṣveva paribhrāntaiḥ labdhāstāstā vibhūtaya  
yasya tasmai manstubhyamagādhaharasindhave // 14 //*

Que seas glorificado, oh Hara,  
océano insondable  
en cuyas costas el simple caminante  
adquiere tus poderes especiales. // 14 //

*māyāmayajagatsāndrapaṅkamadhyādhivāsine  
alepāya namaḥ śambhuśatapatrāya śobhine // 15 //*

Homenaje a Śambhu, el lotus resplandeciente  
que vive inmaculado  
en medio del lodazal espeso del mundo  
de la ilusión. // 15 //

*maṅgalāya pavitrāya nidhaye bhūṣaṅātmane  
priyāya paramārthāya sarvotkrṣṭāya te namaḥ // 16 //*

Homenaje al auspicioso,  
el puro, el protector, el alma adornada,  
  
el amado, la verdad más elevada,

lo mejor de todas las cosas. // 16 //

*namaḥ satatabaddhāya nityanirmuktibhāgine  
bandhamokṣavihīnāya kasmaicidapi śambhave // 17 //*

Homenaje a Śambhu,  
el Uno quien esta siempre atado  
y sin embargo disfruta de la liberación eterna:  
quien está más allá del cautiverio y la liberación. // 17 //

*upahāsaikasāre'sminnetāvati jagattraye  
tubhyamevādviṭyāya namo nityasukhāsine // 18 //*

En esta vasta extensión de los tres mundos,  
cuya esencia completa es diversión,  
tú eres el único que disfruta de la dicha perpetua.  
Que seas glorificado, oh el uno sin segundo. // 18 //

*dakṣiṇācārasārāya vāmācārābhilāṣiṇe  
sarvācārāya śarvāya nirācārāya te namaḥ // 19 //*

Que seas glorificado, oh Śarva,  
quien es la esencia del camino de la mano derecha,  
quien es la esencia del camino de la mano izquierda,  
quien reivindica a cada secta  
y a ninguna secta en absoluto. // 19 //

*yathā tathāpi yah pūjyo yatratatrāpi yo 'rcitaḥ  
yo 'pi vā so 'pi vā yo 'sau devastasmai namo 'stu te // 20 //*

Que seas glorificado, oh Deva,  
quien puede ser adorado de cualquier forma  
en cualquier lugar  
de toda forma posible. // 20 //

*mumukṣujanasevyāya sarvasantāpahāriṇe  
namo vitalalāvaṇyavarāya varadāya te // 21 //*

Que seas glorificado, oh otorgador de dones,  
quien es servido por aquellos que aspiran a la liberación,  
y cuyas profundidades de belleza sin límite  
dispersa todas las aflicciones. // 21 //

*sadā nirantarānandarasanirbharitākhila-  
trilokāya namastubhyaṃ svāmine nityaparvaṇe // 22 //*

Que seas glorificado, oh Señor,  
quien siempre llena los tres mundos  
con la beatitud infinita,  
regocijado en eterna celebración. // 22 //

*sukhapradhānasaṃvedyasambhogairbhajate ca yat  
tvāmeva tasmai ghorāya śaktiṣṇḍāya te namaḥ // 23 //*

¡Homenaje a tus terribles diosas-sentidos!

Cualquier cosa que ellas disfruten

todo es una ofrenda para ti. // 23 //

*munīnāmapyavijñeyaṃ bhaktisambhandhaceṣṭitāḥ*

*āliṅgatyapi yaṃ tasmai kasmaicidbhavate namaḥ // 24 //*

Que seas glorificado, inaccesible

incluso para los sabios de largos cabellos.

Pero aquellos dotados con un espíritu de devoción

te abrazan sin dificultad. // 24 //

*paramāmṛtakośāya paramamṛtarāśaye*

*sarvapāramyapāramyaprāpyāya bhavate namaḥ // 25 //*

Que seas glorificado,

recipiente del néctar más dulce,

tesoro de la liberación suprema,

alcanzable más allá de los límites más lejanos. // 25 //

*mahāmantramayaṃ naumi rūpaṃ te svacchaśītaḥ*

*apūrvamodasubhagaṃ parāmṛtarasolvaṇam // 26 //*

Que seas glorificado, oh forma del gran mantra,

fresco y lúcido,

bendecido con la fragancia exquisita,

rebosante con el gran néctar de la inmortalidad. // 26 //

*svātantryāmṛitapūrṇatvadaikyakhyātimahāpaṭe  
citram nāstyeva yatreśa tannaumi tava śāsanam // 27 //*

La gran tela que representa tu unidad absoluta  
está llena del néctar de la libertad  
y no tiene ninguna mancha de color.  
Homenaje a tus enseñanzas, oh Señor. // 27 //

*sarvāśaṅkāsaṇiṃ sarvālakṣmīkālānalaṃ tathā  
sarvāmaṅgalyakalpāntaṃ mārgaṃ māheśvaraṃ numah // 28 //*

Enzalsamos el camino de Maheśvara,  
el rayo contra todas las dudas,  
el fuego de la aniquilación  
que destruye todo infortunio,  
la disolución final  
de todas las cosas no auspiciosas. // 28 //

*jaya deva namo namo 'stu te sakalaṃ viśvamidaṃ tavāśritam  
jagatāṃ parameśvaro bhavān paramekaḥ śaraṇāgato 'smi te // 29 //*

¡Que seas glorificado, oh Deva!  
¡Homenaje! ¡Adoración!  
Oh protector de todo el universo,  
oh Supremo Señor de los tres mundos,

vengo sólo a ti por refugio. // 29 //

### **Canto III. El regalo de la adoración.**

*sadasattvena bhāvānām yuktā yā dvitayī gatiḥ  
tāmullaṅghya tṛtīyasmai namaścitrāya śambhave // 1 //*

Salutaciones al milagroso Śambhu, quien,  
trascendiendo las dos formas –lo real y lo irreal-  
de todo lo que existe,  
constituye la tercera forma. // 1 //

*āsurarṣijanādasminnasvatantre jagattraye  
svatantrāste svatantrasya ye tavaivānujīvinaḥ // 2 //*

En este triple universo de esclavitud  
los únicos que son libres,  
que incluye a los dioses y sabios,  
son aquellos que surgen de tu libertad. // 2 //

*aśeṣaviśvakhacitabhavadvapuranusmṛtiḥ  
yeṣām bhavarujāmekam bheṣajam te sukhāsinaḥ // 3 //*

Disfrutan de una felicidad perfecta

quienes poseen el elixir único  
contra las enfermedades del mundo:  
el recuerdo que el universo entero  
está incrustado con tu forma. // 3 //

*sitātapatram yasyenduḥ svaprabhāparipūritaḥ  
cāmaram swardhunīsrotaḥ sa ekaḥ parameśvaraḥ // 4 //*

De quien el toldo blanco es la luna auto-iluminada,  
de quien el batidor aéreo es la cascada  
del Gaṅgā celeste,  
él solo es el Señor supremo. // 4 //

*prakāśām śītalāmekām śuddhām śaśikalāmiva  
dṛśam vitara me nātha kāmāpyamṛtavahinīm // 5 //*

Otórgame tu mirada  
que irradia néctar inmortal,  
refrescante y puro  
como la luna creciente. // 5 //

*tvaccidānandajaladheścyutāḥ samvittivipruṣaḥ  
imāḥ katham me bhagavannāmṛtāsvādasundarāḥ // 6 //*

¿Por qué, oh Señor, las gotas del conocimiento supremo



que fluyen del océano de tu conciencia dichosa  
no tienen el sabor delicioso  
del dulzor inmortal? // 6 //

*tvayi rāgarase nātha na magnam hṛdayam prabho  
yeṣāmahṛdayā eva te 'vajñaspadamīdrśāḥ // 7 //*

Aquél cuyo corazón  
no está inmerso en el deleite de tu néctar,  
oh Señor, no ha escuchado nada.  
¡Oh poderoso! ¡Él debería ser despreciado! // 7 //

*prabhuṇā bhavatā yasya jātam hṛdayamelanam  
prābhavīṇāṃ vibhūtīnāṃ paramekaḥ sa bhājanam // 8 //*

Aquél cuyo corazón  
está unido contigo, oh Señor,  
solo él es digno de los poderes de Śambhu. // 8 //

*harṣāṇāmatha śokānāṃ sarveṣāṃ plāvakaḥ samam  
bhavaddhyānāmṛtāpūro nimnānimnabhuvāmiva // 9 //*

La meditación en ti  
limpia tanto las alegrías como las penas  
como la corriente de un río

lava tanto las tierras elevadas como las bajas. // 9 //

*keva na syādṛśā teṣām sukhasambhāranirbharā  
yeṣāmātmādhikeneśa na kvāpi virahastvayā // 10 //*

Para aquellos que no sienten separación de ti  
y para quienes eres más querido que sus propias almas,  
¡Qué no se puede decir  
de la abundancia de su felicidad! // 10 //

*garjāmi bata nṛtyāmi pūrṇā mama manorathāḥ  
svāmi mamaiṣa ghaṭito yattvamatyantaroceanḥ // 11 //*

¡Rujo, oh, y bailo!  
Los deseos de mi corazón han sido consumados  
ahora que tú, Señor,  
infinitamente espléndido,  
has venido a mí. // 11 //

*nānyadvedyaṃ kriyā yatra nānyo yogo vidā ca yat  
jñānaṃ syāt kintu viśvaikapūrṇā cittvaṃ vijṛmbhate // 12 //*

En ese estado, oh Señor,  
donde nada hay más por conocer o hacer,  
ni yoga ni conocimiento intelectual

ha de buscarse después,  
ya que lo único que permanece y florece  
es la Conciencia absoluta. // 12 //

*durjayānāmanantānām duḥkhānām sahasaiva te  
hastātpalāyitā yeṣāṃ vāci śāsṡvacchivadhvaniḥ // 13 //*

De quien su voz siempre suena  
con el sonido eterno Śiva  
elude espontáneamente  
la sujeción cruel de los sufrimientos imbatibles y sin fin. // 13 //

*uttamaḥ puruṣo 'nyo 'sti yuṣmaccheṣaviśeṣitaḥ  
tvam mahāpuruṣastveko niḥśeṣapuruṣāśrayaḥ // 14 //*

La primera persona  
se distingue de la segunda persona  
y también de la tercera persona.  
Tú solo eres la Gran Persona,  
el refugio de todas las personas. // 14 //

*jayanti te jagadvandyā dāsāste jagatām vibho  
saṃsārārṇava evaiṣa yeṣāṃ krīḍāmahāsaraḥ // 15 //*

¡Oh Señor del universo!

Qué afortunados son tus devotos,  
dignos de ser adorados por ti.  
Para ellos, el océano turbulento del mundo  
es como un gran lago placentero  
para su diversión. // 15 //

*āsatāṃ tāvadanyāni dainyānīha bhavajjuṣāṃ  
tvameva prakāṭībhūyā ityanenaiva lajyate // 16 //*

Aquellos que se deleitan en ti  
no anhelan nada sino identificarse  
contigo completamente.  
¡Cómo los deseos mundanos pudieran ser deseados nunca más!  
Ya que los devotos se sienten avergonzados  
incluso de expresar la plegaria:  
“Que seas revelado a mí”. // 16 //

*matparaṃ nāsti tatrāpi jāpako ’smi tadaikyataḥ  
tattvena japa ityakṣamālayā diśasi kvacit // 17 //*

“Más elevado que yo no hay nada,  
pero incluso es así que practico *japa*.  
Esto muestra que *japa* es la  
concentración en el uno absoluto”.  
De esta manera instruyes a tus devotos

como a todo el mundo

por medio de tu *akṣamālā*.<sup>462</sup>

En esencia esto es lo que constituye *japa*. // 17 //

*sato 'vaśyaṃ paramasatsacca tasmātparam prabho  
tvam cāsatassataścānyastenāsi sadasanmayah // 18 //*

Lo irreal es en efecto diferente de lo real,  
y lo real es ciertamente diferente de eso, ¡oh Señor!  
Tú no eres ni lo real ni lo irreal,  
sino tanto la naturaleza de lo real e irreal. // 18 //

*sahasrasūryakiraṇādhikaśuddhaprakāśavān  
api tvam sarvabhuvanavyāpako 'pi na dṛśyase // 19 //*

Aunque resplandeces más brillante  
que los rayos de mil soles  
y a pesar de que impregnas todos los mundos,  
aún así no eres visible. // 19 //

*jade jagati cidrūpaḥ kila vedye 'pi vedakaḥ  
vibhurmite ca yenāsi tena sarvottamo bhavān // 20 //*

En este mundo inconsciente

---

<sup>462</sup> *Akṣamālā* es un hilo de cuentas (rosario) utilizado para la repetición de un *mantra* y para meditar.

tú eres la forma de la conciencia.

Entre lo conocible, tú eres el conocedor;

entre lo finito, tú eres lo infinito:

tú eres lo más elevado de todo. // 20 //

*alamākranditairanyairiyadeva puraḥ prabhoḥ*

*tīvraṃ viraumi yannātha muhyāmyevaṃ vidannapi // 21 //*

“¡No más de estas lamentaciones!”

Grito con intensidad ante el Señor,

ya que a pesar de conocer todo esto

estoy confundido y me desvío del camino adecuado. // 21 //

#### **Canto IV. El néctar poderoso.**

*capalam asi yadapi mānasa*

*tatrāpi ślāghyase yato bhajase*

*śaraṇānāmapi śaraṇaṃ*

*tribhuvanagurumambikākāntam // 1 //*

Eres alabada, oh mente mía,

ya que aunque dudas,

adoras al protector aún de los protectores,

el *guru* de los tres mundos,

el amado de Ambikā. // 1 //

*ullaṅghya vividhadaivata-  
sopānakramamupeyaśivacaraṇān  
āśrityāpyadharatarāṃ bhūmiṃ  
nādyāpi citramujhāmi // 2 //*

Aunque gradualmente he recorrido  
los pasos de los varios dioses,  
teniendo como soporte los pies de Śiva,  
¡Qué maravilla es que ni siquiera ahora  
me separe del más humilde de los estados! // 2 //

*prakaṭaya nijamadvānaṃ  
sthaḡayatarāmakhilalokacaritāni  
yāvadbhavāmi bhagavaṃ-  
stava sapadi sadodito dāsaḡ // 3 //*

¡Muéstrame el sendero interior!  
Haz desaparecer completamente  
los caminos del mundo entero  
de manera que en un instante, oh Señor,  
pueda volverme tu sirviente por siempre. // 3 //

*śiva śiva śambho śaṅkara*

*śaraṇāgatavatsalāśu kuru karuṇām*  
*tava caraṇakamalayugala-*  
*smaraṇaparasya hi sampado 'dūre // 4 //*

¡Oh Śiva! ¡Śiva! ¡Śambhu! ¡Śaṅkara!

Oh tú que eres condescendiente con aquellos que buscan refugio,

¡Ten misericordia!

Ya que las bendiciones no están lejos

de la memoria del par de tus pies de loto. // 4 //

*tāvakāṅghrikamalāsanalīnā*  
*ye yathārucci jagadracayanti*  
*te viriñcimadhikāramalenā-*  
*liptamasvavaśamīśa hasanti // 5 //*

¡Señor! Reclinados sobre el cojín de tus pies de loto,

aquellos que crean el mundo como les place

se ríen de Viriñci,<sup>463</sup> quien es un subordinado

y quien está totalmente manchado

en el barro de su propia autoridad. // 5 //

*tvatprakāśavapuṣo na vibhinnaṃ*

---

<sup>463</sup> Viriñci es un epíteto de Brahma, el dios creador del mundo y quien depende de Śiva, la realidad suprema.



*kiṃcana prabhavati pratibhātum  
tatsadaiva bhagavan parilabdho-  
'sīśvara prakṛtito 'pi vidūrah || 6 ||*

Nada puede brillar que esté separado  
de la luz de tu forma, oh Señor.  
Por lo tanto aunque oculto por naturaleza,  
permaneces accesible. // 6 //

*pādapañkajarasam tava kecid  
bhedaparyuṣitavṛttimupetāḥ  
kecanāpi rasayanti tu sadhyo  
bhātamakṣatavapurdvayaśūnyam || 7 ||*

Algunas percepciones de las personas se vuelven opacas  
debido a la dualidad.  
Pero otras saborean inmediatamente  
el cuerpo brillante e intacto  
que está libre de la dualidad. // 7 //

*nātha vidyudiva bhāti vibhāte  
yā kadācana mamāmṛtadigdhā  
sā yadi sthirataraiva bhavettat  
pūjito 'si vidhivatkimutānyat || 8 ||*

Oh Señor, si esa luz tuya  
que está untada de néctar  
y que brilla para mí  
como destellos intermitentes de luz  
pudiera ser más constante,  
entonces en ese momento mi devoción a ti  
se volvería más firme  
y ninguna otra cosa sería necesaria. // 8 //

*sarvamasya paramasti na kiñcid  
vastvavastu yadi veti mahatyā  
prajñāya vyavasito 'tra yathaiva  
tvam tathaiva bhava suprakāṣṭo me // 9 //*

Justo como ahora es cierto debido a un gran entendimiento  
que eres todo,  
que no hay nada más  
ya sea existente o no existente,  
así entonces, ¡sé plenamente evidente para mí! // 9 //

*svecchayaiva bhagavannijamārge  
kārītaḥ padamaḥ prabhūnaiva  
tatkatham janavadeva carāmi  
tvatpadocitamavaimi na kiñcit // 10 //*

Por tu propia voluntad, oh Señor,  
he partido hacia tu sendero.  
¿Por qué entonces me comporto como la gente ordinaria  
en lugar de alguien digno de ti? // 10 //

*ko 'pi deva hr̥di teṣu tāvako  
jṛmbhate subhagabhāva uttamaḥ  
tvatkathāmbudaninādacātakā  
yena te 'pi subhagīkṛtāścīram // 11 //*

La emoción más dulce  
florece en los corazones de los pájaros *cātaka*  
quienes anhelan gozar de la experiencia dichosa  
cuando escuchan los truenos de las nubes. // 11 //

*tvajjuṣāṃ tvayi kayāpi līlayā  
rāga eṣa paripoṣamāgataḥ  
yadvīyogabhūvi saṅkathā tathā  
saṃsmṛtiḥ phalati saṅgamotsavam // 12 //*

Sólo por tu gracia  
este gozo se ha incrementado.  
Así que incluso cuando los devotos  
se encuentran en un estado de separación

el sólo mencionarte da lugar  
al recuerdo de esa dichosa unión. // 12 //

*yo vicitrarasasekavardhitah  
śaṅkareti śataśo 'pyudīritah |  
śabda āviśati tiryagāśaye-  
ṣvapyayaṃ navanavaprayojanaḥ ||  
te jayanti mukhamaṇḍale bhraman  
asti yeṣu niyataṃ śivadhvaniḥ |  
yaḥ śāśīva prasṛto 'mṛtāśayāt  
svādu saṃsṛavati cāmṛtaṃ param || // 13-14 //*

Aquél que pronuncia el nombre de Śiva  
cientos y cientos de veces  
se vuelve grande por medio del derramamiento  
del dulce y sublime néctar.  
El poder maravilloso de esta palabra  
penetra inclusive en los corazones de los tontos.

Y esa palabra que fluye como miel  
del creciente nectáreo de la luna,  
y causa que fluya el néctar más elevado,  
ese es el sonido de Śiva.

Bendecidos son quienes tienen este sonido

siempre en sus labios. // 13-14 //

*parisamāptamivogramidaṃ jagad  
vigalito 'viralo manaso malaḥ  
tadapi nāsti bhavatpurā-  
rgalakavāṭavighaṭṭanamaṇvapi // 15 //*

Este mundo terrible está a punto de terminarse.  
La mancha profunda en mi mente se ha disuelto.  
Aún así las puertas de tu ciudad  
están cerradas con pestillo  
y no se abren siquiera ligeramente. // 15 //

*satataphullabhavanmukhapañkajo-  
daravilokanalālasacetasaḥ  
kimapi tatkuru nātha manāgiva  
sphurasi yena mamābhimukhasthitih // 16 //*

Ardientemente deseo mirar  
tu rostro de loto siempre floreciente.  
Oh Señor, que aparezcas ante mí,  
aunque sea vagamente,  
cara a cara. // 16 //

*tvadavibhedamateraparaṃ nu kiṃ*

*sukhamihāsti vibhūtirathāparā  
tadiha tāvakadāsajanasya kiṃ  
kupathameti manaḥ parihṛtya tām // 17 //*

No hay ninguna otra felicidad en este mundo  
que el estar libre del pensamiento  
que soy diferente de ti.  
¿Qué otra felicidad existe?  
¿Cómo es que entonces, este devoto tuyo todavía  
camina en el sendero equivocado? // 17 //

*kṣaṇamapīha na tāvakadāsatām  
prati bhaveyamahaṃ kila bhājanam  
bhavadabhedarasāsavamādarā-  
davirataṃ rasayeyamahaṃ na cet // 18 //*

Si no sorbo continuamente con amor,  
el vino del néctar de la armonía contigo,  
entonces por un momento no seré  
un receptáculo apropiado para tu realización. // 18 //

*na kila paśyati satyamayaṃ jana-  
stava vapur dvayadr̥ṣṭimalīmasaḥ  
tadapi sarvavidāśritavatsalaḥ*

*kimidamāraṭitaṃ na śṛṇoṣi me // 19 //*

En verdad, esta persona no ve  
incluso la mínima imagen de tu forma,  
su mente esta manchada  
por el sentido de la dualidad.  
Aunque eres omnisciente  
y muestras bondad a tus seguidores  
¿por qué no escuchas este reclamo mío? // 19 //

*samarasi nātha kadācidapīhitaṃ  
viṣayasaukhyamathāpi mayārthitaṃ  
satatameva bhavadvapurīkṣaṇā-  
mṛtamabhīṣṭamalaṃ mama dehi tat // 20 //*

¿Recuerdas, oh Señor,  
que alguna vez haya buscado los placeres mundanos  
o alguna vez te supliqué por alguno de ellos?  
Siempre deseado grandemente es el néctar  
que viene de contemplar tu forma.  
¡Eso oh, otórgamelo! // 20 //

*kila yadaiva śivādhvani tāvake  
kṛtapado'smi maheśa tavecchayā  
śubhaśatānyuditāni tadaiva me*

*kimaparam mṛgaye bhavataḥ prabho // 21 //*

Tan pronto como puse un pie  
en el camino a Śiva,  
entonces por tu voluntad  
cientos de cosas auspiciosas surgieron ante mí.  
¿Qué más podría pedirte, oh Señor? // 21 //

*yatra so 'stamayameti vivasvām-  
ścandramaḥ prabhṛtibhiḥ saha sarvaiḥ  
kāpi sāvijayate śivarātriḥ  
svaprabhāprasarabhāsvararūpā // 22 //*

Donde el sol, la luna y las demás estrellas  
se ponen al mismo tiempo,  
ahí se levanta la radiante noche de Śiva,  
diseminando un esplendor propio. // 22 //

*apyupārjitamaḥ triṣu loke-  
ṣvadhīpatyamamareśvara manye  
nīrasaṃ tadakhilaṃ bhavadaṅghri-  
sparśanāmṛtarasena vihīnam // 23 //*

¡Oh Señor de los dioses!



Sin el gusto del néctar del toque de tus pies,  
incluso el lograr la soberanía de los tres mundos  
no tiene ningún sabor. // 23 //

*bata nātha dṛḍho 'yam ātmabandho  
bahavadakhyātimayastvayaiva kṛptaḥ  
yadayaṃ prathamānameva me tvā-  
mavadhīrya ślathate na leśato 'pi // 24 //*

¡Ay! Oh Señor, este nudo del alma  
impide tu realización.  
Moldeado y oculto por ti,  
este nudo es fuerte en verdad,  
tan fuerte que al ignorarte,  
no se afloja ni un ápice. // 24 //

*mahatāmamareśa pūjyamāno-  
'pyaniśaṃ tiṣṭhasi pūjakaikarūpaḥ  
bahirantarapītha dṛśyamānaḥ  
sphurasi draṣṭṛśarīra eva śaśvat // 25 //*

¡Oh Señor de los dioses!  
Tú eres un objeto incesante de adoración  
por los grandes seres,  
pero tú mismo eres un adorador.

Aquí en este mundo  
tú eres un objeto de visión  
desde el interior como el exterior,  
pero tú mismo eres un vidente. // 25 //

**Canto V. *El dominio de los propios poderes.***

*tvatpādadmasamparkamātrasambhogasaṅginam*  
*galepādikayā nātha māṃ svaveśma praveśaya // 1 //*

Llévame a tu morada, oh Señor,  
yo, quien por medio del toque del *guru*  
me he vuelto apegado  
al placer del contacto  
de tus pies de loto. // 1 //

*bhavatpādāmbujarajorājirañjītamūrdhajaḥ*  
*apārarabhasārabdhanartanaḥ syāmahaṃ kadā // 2 //*

El cabello de mi cabeza brilla  
con el color del polvo de tus pies de loto;  
¿cuándo comenzaré a bailar  
la danza del deleite siempre impetuoso? // 2 //

*tvadekanātho bhagavanniyadevārthaye sadā*

*tvadantarvasatirmūko bhaveyaṃ mānyathā budhaḥ // 3 //*

¡Oh Dios! ¡Tú eres mi único Señor!

Perpetuamente suplico

que preferiría más pronto convertirme en un mudo

y vivir dentro de ti

que volverme sabio en cualquier otra forma. // 3 //

*aho sudhānidhe svāminn aho mṛṣṭa trilocana*

*aho svādo virūpakṣetyeva nṛtyeyamāraṭan // 4 //*

“¡Oh Señor! ¡Océano de néctar!

¡Oh el de los tres ojos resplandecientes!

¡Oh el dulce de ojos atroces!”

Permíteme gritar y bailar

exclamando todo esto con gozo. // 4 //

*tvapādapadmasaṃsparśaparimīlitalocanaḥ*

*vijṛmbheya bhavadbhaktimadirāmadaghūrṇitaḥ // 5 //*

Con mis ojos cerrados

al contacto de tus pies de loto,

que me regocije

tambaleándome de ebriedad

del vino de tu devoción. // 5 //

*cittabhūbhṛdbhuvi vibho vaseyaṃ kvāpi yatra sā  
nirantaratvatpralāpamayī vṛttirmahārasā // 6 //*

Que pueda vivir en alguna parte de un valle  
en la montaña de tu conciencia  
donde yace el estado ininterrumpido  
de tu dicha sublime. // 6 //

*yatra devīsametastvamāsaudhādā ca gopurāt  
bahurūpaḥ sthitastasminvāstavyaḥ syāmahaṃ pure // 7 //*

Que pueda vivir en ese santuario, oh Señor,  
donde tomando varias formas,  
resides con Devī  
desde el palacio hasta las puertas de la ciudad. // 7 //

*samullasantu bhagavan bhavadbhānumarīcayaḥ  
vikasatveṣa yāvanme hṛtpadmaḥ pūjanāya te // 8 //*

Oh Señor, que los rayos  
de tu luminosidad brillen incesantemente  
hasta que el loto de mi corazón se abra

para adorarte. // 8 //

*prasīda bhagavan yena tvatpade patitaṃ sadā  
mano me tattadāsvādya kṣīvediva galediva // 9 //*

Concede, oh Señor,  
que caiga siempre a tus pies  
y encuentre ahí tal deleite  
que siempre mi mente se intoxique  
y se disuelva en dicha. // 9 //

*prahaṣādvātha śokādvā yadi kuṇyāddhaṭādapi  
bāhyādathāntarādbhāvātpakaṭībhava me prabho // 10 //*

Ya sea por medio de un gozo inmenso o la angustia,  
ya sea en una pared o en una jarra de arcilla,  
ya sea de los objetos externos o en el interior,  
revélate a mí, ¡oh Señor! // 10 //

*bahirapyantarapi tatsyandamānaṃ sadāstu me  
bhavatpādāmbujasparśāmṛtamatyantaśītalam // 11 //*

¡Tan refrescante es el néctar  
del toque de tus pies de loto!  
Que siempre se derrame en mí

por dentro y por fuera. // 11 //

*tvatpādasam̐sparśasudhāsaraso 'ntarnimajjanam*

*ko 'pyeṣa sarvasambhogalaṅghī bhogo 'stu me sadā // 12 //*

Sumergirme en el lago de la ambrosía

del toque de tus pies

siempre es para mí un deleite

más allá de todos los placeres. // 12 //

*niveditamupādatsva rāgādi bhagavanmayā*

*ādāya cāmṛtīkṛtya bhukṣva bhakajanaiḥ samam // 13 //*

Acepta el placer falso y las demás limitaciones

que te ofrezco, oh Señor,

habiéndolas transformado en néctar inmortal,

disfrútalas junto a tus devotos. // 13 //

*aśeṣabhuvanāhāranityatr̥ptaḥ sukhāsanam*

*svāmin gṛhāṇa dāseṣu prasādālokanakṣaṇam // 14 //*

Contento con tu alimento

del mundo entero,

mantente sentado cómodamente;

y entonces otórganos a nosotros, tus devotos,

tus bendiciones y tu mirada dichosa. // 14 //

*antarbhakticamatkāracarvaṇāmīlitekṣaṇaḥ*

*namo mahyaṃ śivāyeti pūjayam syāṃ tṛṇānyapi // 15 //*

Con mis ojos cerrados,

deleitándome en la maravilla de la devoción interior,

que pueda adorar incluso las briznas de hierba así:

“¡Gloria a Śiva, mi propia conciencia!” // 15 //

*api labdhabhavadbhāvaḥ svātmollāsamayaṃ jagat*

*paśyan bhaktirasābhogairbhaveyamaviyojitaḥ // 16 //*

Habiendo visto el mundo que consiste de tu naturaleza

y habiendo alcanzado el deleite

de tu forma no dual,

aún así que nunca me desprenda

del regocijo del espíritu de devoción. // 16 //

*ākāmkṣaṇīyamaparam yena nātha na vidyate*

*tava tenādvitīyasya yuktaṃ yatparipūrṇatā // 17 //*

Oh Señor, ya que tú y solo tú

no tienes ningún deseo no cumplido,

entonces el cumplimiento de tu no-dualidad

es más que suficiente. // 17 //

*hasyate nṛtyate yatra rāgadveṣādi bhujyate  
pīyate bhaktipīyūṣarasastatprāpnuyāṃ padam // 18 //*

Que pueda alcanzar ese estado  
donde uno ríe, baila,  
pone fin a la pasión y al odio  
y otras cosas como esas,  
y donde uno bebe  
del dulce néctar de la devoción. // 18 //

*tat tadapūrvāmoda-  
tvaccintākusumavāsanā dṛḍhatām  
etu mama manasi yāva-  
nnaśyatu durvāsanāgandhaḥ // 19 //*

Que la fragancia extraordinaria  
del florecimiento de tu recuerdo  
se incruste en mi corazón  
hasta que el hedor de las bajas impresiones se desvanezca. // 19 //

*kva nu rāgādiṣu rāgaḥ  
kva ca haracaraṇāmbujeṣu rāgitvam  
itthaṃ virodharasikaṃ*



*bodhaya hitamamara me hṛdayam // 20 //*

¡Oh Señor, enciende mi corazón!

Ayúdame a discriminar entre

el deleite basado en los placeres falsos

y el deleite superior en tus pies de loto. // 20 //

*vicaranyogadaśāsvapi*

*viṣayavyāvṛttivartamāno 'pi*

*tvaccintāmadirāmada-*

*taralīkṛtahṛdaya eva syām // 21 //*

Aunque deambule en los estados del yoga

y no sea atrapado en los asuntos del mundo,

prefiero que mi corazón tiemble,

intoxicado del vino de tu recuerdo. // 21 //

*vāci manomatiṣu tathā*

*śarīraceṣṭāsu karaṇaracitāsu*

*sarvatra sarvadā me*

*puraḥsaro bhavatu bhaktirasaḥ // 22 //*

En el habla, en el pensamiento,

en las percepciones de la mente,

y en los gestos del cuerpo,

que el sentimiento de devoción sea mi acompañante  
en todo momento, en todo lugar. // 22 //

*śivaśivaśiveti nāmani  
tava niravadhi nātha japyamāne 'smin  
āsvādayan bhaveyaṃ  
kamapi mahārasamapunaruktam // 23 //*

¡Śiva! ¡Śiva! ¡Śiva!

Así se realiza la adoración  
de repetir constantemente tu nombre.

Oh Señor, que continúe probando el néctar más dulce,  
que nunca es repetitivo. // 23 //

*sphuradanantacidātmakaviṣṭape  
parinipītasamastajaḍādhvani  
agaṇitāparacinmayagaṇḍike  
pravicareyamahaṃ bhavato 'rcitā // 24 //*

Que pueda vivir, en adoración a ti  
en el mundo hecho de  
conciencia pulsante y sin fin,  
a lo largo del camino donde  
toda inconsciencia ha sido despejada,  
en la ciudad hecha de

tu insondable y extraordinaria conciencia. // 24 //

*svavapuṣi sphuṭabhāsini śāśvate*

*sthitikṛte na kimapyupayujyate*

*iti matiḥ sudṛḍhā bhavatāt paraṃ*

*mama bhavaccaraṇābjarajaḥ śuceḥ // 25 //*

“Nada en absoluto sirve

para llegar a establecerse firmemente, manifestarse resplandeciente,  
eternamente en la propia forma”.

Que este pensamiento se enraíce en mí,

purificado por el polvo de tus pies de loto. // 25 //

*kimapi nātha kadācana cetasi*

*sphurati tadbhavadamghritalasprśām*

*galati yatra samastamidaṃ sudhā-*

*sarasi viśvamidaṃ diśa me sadā // 26 //*

Cuando toco las plantas de tus pies,

algunas veces destella en mi mente

que el mundo entero

se ha sumergido en un lago de néctar.

¡Señor, otórgame esto por siempre! // 26 //

**Canto VI. Los estremecimientos a lo largo del sendero.**

*kṣaṇamātramapiśāna viyuktasya tvayā mama  
nibiḍaṃ tapyamānasya sadā bhuyā dṛśaḥ padam // 1 //*

Separado de ti  
siquiera por un instante, oh Señor,  
sufro hondamente.  
Que seas siempre el sujeto de mi vista. // 1 //

*viyogasāre saṃsāre priyeṇa prabhuṇā tvayā  
aviyuktaḥ sadaiva syāṃ jagatāpi viyojitaḥ // 2 //*

Incluso si estuviera separado  
del mundo del *saṃsāra*,  
que no esté alejado de ti,  
mi amado. // 2 //

*kāyavāñmanasairyatra yāmi sarvaṃ tvameva tat  
ityeṣa paramārtho 'pi paripūrṇo 'stu me sadā // 3 //*

A donde quiera que voy con cuerpo, habla y mente,  
todo lo que hay ahí eres solo tú.  
En verdad que esta verdad más elevada  
se vuelva perfectamente realizada en mí. // 3 //

*nirvikalpo mahānandapūrṇo yadvadbhavāṃstathā*

*bhavatstutikarī bhūyādanurūpaiva vānmama // 4 //*

¡Oh Señor! Que al ofrecerte plegarias,  
mi habla se vuelva justo como eres:  
más allá de las diferencias  
y llena de la dicha más elevada. // 4 //

*bhavadāveśataḥ paśyan bhāvaṃ bhāvaṃ bhavanmayam  
vicareyaṃ nirākāṅkṣaḥ praharṣaparipūritaḥ // 5 //*

De la experiencia de unión contigo  
permíteme vagar  
libre de toda necesidad y deseo  
lleno de la dicha absoluta  
viendo toda la creación como solo tú. // 5 //

*bhagavanbhavataḥ pūrṇam paśyeyamakhilam jagat  
tāvataivāsmi santuṣṭastato na parikhidyase // 6 //*

Oh Señor, que pueda percibir el mundo entero  
como lleno de ti,  
tanto como para que yo también  
esté completamente satisfecho:  
entonces, no estarás más preocupado  
por mis súplicas. // 6 //

*vilīyamānāstvayyeva vyomni meghalavā iva*

*bhāvā vibhāntu me śaśvatkramanairmalyagāmināḥ // 7 //*

Así como las gotitas de las nubes son absorbidas en el cielo,  
de esa manera los diferentes constituyentes del universo  
son absorbidos en ti.

Que ellos siempre puedan brillar visiblemente para mí  
al progresar en las etapas  
del desarrollo espiritual. // 7 //

*svaprabhāprasaradhvastāparayantadhvāntasantatiḥ  
santataṃ bhātu me ko 'pi bhavamadhyādbhavanmaṇiḥ // 8 //*

Del centro del mundo  
que pueda ser visible para mí  
tu magnífica joya  
que disipa las profundidades de la oscuridad  
con su brillo radiante. // 8 //

*kāṃ bhūmikāṃ nādhiśeṣe kiṃ tatsyādyanna te vapuh  
śrāntastenāprayāsenā sarvatastvāmavāpnuyām // 9 //*

¿En qué parte no habitas?  
¿Qué cosa existe que no viva en tu cuerpo?  
¡Estoy cansado!  
Por tanto permíteme alcanzarte por doquier  
sin dificultad. // 9 //

*bhavadaṅgapariṣvaṅgasambhogāḥ svecchayaiva me  
ghaṭatāmiyati prāpte kiṃ nātha na jitaṃ mayā // 10 //*

Oh Señor, que pueda realizar a voluntad  
la dicha de abrazar tu forma.  
Habiendo obtenido eso,  
¡que no habré alcanzado! // 10 //

*prakaṭībhava nānyābhiḥ prārthanābhiḥ kadarthanāḥ  
kurmaste nātha tāmyantastvāmeva mṛgayāmahe // 11 //*

¡Sé visible, oh Señor!  
No te molestamos con otras peticiones.  
Angustiados, te perseguimos. // 11 //

### **Canto VII. La victoria sobre la separación.**

*tvayyānandasarasvati  
samarasatāmetya nātha mama cetaḥ  
pariharatu sakṛdiyantaṃ  
bhedādhīnaṃ mahānartham // 1 //*

Habiendo encontrado la armonía en tu mar de dicha  
que mi corazón se deshaga de este estado horrible  
de desarmonía de una vez por todas. // 1 //

*etanmama na tvidamiti  
rāgadveṣādiniḡaḡaḡḡhamūle  
nātha bhavanmayataikya-  
pratyayaparaśuḡ patatvantaḡ // 2 //*

Que el hacha de la fe  
en la unidad de tu forma  
caiga sobre la raíz firme  
de los apegos falsos, odio,  
y las demás cadenas que se manifiestan como  
“esto es mío, esto no es mío”. // 2 //

*galatu vikalpakalaḡkāvalī  
samullasatu ḡḡḡi nirargalatā  
bhagavannānandarasa-  
plutāstu me cinmayī mūrḡtiḡ // 3 //*

Oh Señor, que la cadena de los estigmas  
de las contradicciones perezca.  
Que la libertad absoluta brille en mi corazón.  
Que la imagen hecha de conciencia  
sea inundada con el néctar de la felicidad. // 3 //

*rāḡādimayabhavāḡḡaka-  
luḡḡitaḡ tvadbhaktibhāvanāmbikā taistaiḡ*

*āpyāyayatu rasairmāḡ*



*pravṛddhapakṣo yathā bhavāmi khagaḥ // 4 //*

Doy vueltas dentro del huevo  
del mundo infestado de falsos apegos.  
Como una madre, que el sentimiento devocional  
me nutra con la dulce esencia de la dicha  
para que pueda convertirme en un ave  
de poderosas alas. // 4 //

*tvaccaraṇabhāvanāmṛta-  
rasasārāsvādanaipuṇaṃ labhatām  
cittamidaṃ niḥśeṣita-  
viṣayaviṣāsaṅgavāsanāvadhi me // 5 //*

Al adquirir la habilidad de probar el dulce néctar  
derivado de la adoración a tus pies,  
que estos deseos de mi mente  
por el veneno de los objetos sensoriales  
sean destruidos completamente. // 5 //

*tvadbhaktitapanadīdhiti-  
saṃsparśavaśānmamaīṣa dūratarāma  
cetomaṇirvimūñcatu  
rāgādikataptavahnikaṇān // 6 //*

Habiendo sido tocado

por los rayos de sol de tu devoción,  
permite que este corazón de cristal mío  
disperse las chispas flameantes de las pasiones,  
eliminándolas por completo. // 6 //

*tasminpade bhavantaṃ  
satatamupaślokaeyamatyuccaiḥ  
hariharyaśvaviriñcā  
api yatra bahiḥ pratīkṣante // 7 //*

Que siempre cante alabanzas  
con intensidad a ti,  
establecido en aquel lugar donde Hari,  
Haryaśva y Viriñca están esperando afuera. // 7 //

*bhaktimadajanitavibhrama-  
vaśena paśyeyamavikalaṃ karaṇaiḥ  
śivamayamakhilaṃ lokaṃ  
kriyāśca pūjāmayī sakalāḥ // 8 //*

Con júbilo impaciente  
nacido del rapto de devoción  
que perciba totalmente por los sentidos,  
el mundo entero como la forma de Śiva  
y cada acción que se vuelva una adoración. // 8 //

*māmakamanogṛhīta-*

*tvadbhaktikulāṅganāṇimādisutān*  
*sūtvā subaddhamūlā*  
*mameti buddhiṃ dṛḍhikurutām // 9 //*

Que mi mente esté unida a la devoción  
y por medio de esa unión  
que nazcan niños  
en la forma de *añima*<sup>464</sup> y demás poderes.  
Que maduren  
para fortalecer mi sentimiento de que  
“todo esto es mío”. // 9 //

### **Canto VIII. La fuerza sobrenatural**

*yaḥ prasādalava īśvarasthito*  
*yā ca bhaktiriva māmupēyusī*  
*tau parasparasamanvitau kadā*  
*tādṛśve vapusī rūḍhimeṣyataḥ // 1 //*

¿Cuándo esa cantidad pequeña de gracia  
que vive en el Señor  
y esta cantidad reducida de devoción  
que ha venido a mí  
se unirán para volverse como esa forma única:

---

<sup>464</sup> *Añima* hace referencia a uno de los ocho poderes yóguicos, consiste en la capacidad de hacerse muy pequeño como un átomo (*aṇu*).

el cuerpo de gozo de Śiva? // 1 //

*tvatprabhutvaparicarvaṇajanmā  
ko 'pyudetu paritoṣaraso 'ntaḥ  
sarvakāламиha me paramastu  
jñānayogamahimādi vidūre // 2 //*

Aquí en este mundo  
que pueda surgir en mí continuamente  
la experiencia dichosa del logro más elevado  
que proviene de tu supremacía.  
Que *jñāna*, yoga y otros poderes  
permanezcan lejos. // 2 //

*lokavadbhavatu me viṣayeṣu  
sphīta eva bhagavanparitarṣaḥ  
kevalaṃ tava śarīratayaitān  
lokayeyamahamastavikalpaḥ // 3 //*

Permíteme, como a las demás personas,  
desear profundamente los objetos del mundo,  
pero déjame verlas como tu forma,  
oh Señor, sin contradicción. // 3 //

*dehabhūmiṣu tathā manasi tvaṃ*

*prāṇavartmani ca bhedamupete  
saṃvidah pathiṣu teṣu ca tena  
svātmanā mama bhava sphutarūpaḥ // 4 //*

En las diferentes etapas  
de crecimiento del cuerpo,  
en las modificaciones de la mente,  
en las tantas situaciones  
del camino de la vida,  
revélame tu propia forma dichosa. // 4 //

*nijanijeṣu padeṣu patantvimāh  
karaṇavṛttaya ullasitā mama  
kṣaṇamapīśa manāgapi maiva bhūt  
tvadavibhedarasakṣatisāhasam // 5 //*

Deja que las facultades sensoriales, llenas de deleite,  
estén apegadas a sus respectivos objetos.  
Pero que no haya siquiera un instante,  
de pérdida de la dicha  
de tu no-dualidad. // 5 //

*laghumasṛṇasitācchaśītaḥ  
bhavadāveśavaśena bhāvayan  
vapurakhilapadārthapaddhate-*

*rvyavahārānavartayeya tān // 6 //*

Al absorberme en ti,  
experimentando tu forma -tan ligera  
dulce, clara y refrescante-  
que trascienda aquella actitud de la vida ordinaria  
que depende de los objetos materiales. // 6 //

*vikasatu svavapurbhavadātmakaṃ  
samupayāntu jaganti mamāṅgatām  
vrajatu sarvamiḍaṃ dvayavalgiṭaṃ  
smṛtipathopagame 'pyanupākhyatām // 7 //*

Que mi cuerpo florezca en tu naturaleza verdadera,  
los mundos se vuelvan mis miembros.  
Que todo este sentimiento dualista  
sea olvidado por siempre,  
incluso después de atravesar el reino de la memoria. // 7 //

*samudiyādapi tādr̥śatāvakā-  
nanavilokaparāmṛtasamplavaḥ  
mama ghaṭeta yathā bhavadadvayā-  
prathanaghoradarīparipūraṇam // 8 //*

De la visión de tu rostro

que pueda surgir para mí  
una inundación del néctar más elevado  
de manera que la caverna terrible  
que oscurece mi realización de tu forma  
sea llenada completamente. // 8 //

*api kadācana tāvakasaṅgamā-  
mṛtakaṇācchuraṇena tanīyasā  
sakalalokasukheṣu parāṅmukho  
na bhavitāsmayubhayacyuta eva kim // 9 //*

Cada vez que soy rociado siquiera con algunas gotas  
del néctar de tu roce  
me vuelvo indiferente  
a todos los placeres del mundo.  
¿Por qué he de privarme de ambos tipos de placer? // 9 //

*satatameva bhavaccaraṇāmbujā-  
karacarasya hi haṃsavarasya me  
upari mūlatalād api cāntarā-  
dupanamatvaja bhaktimṛṇālikā // 10 //*

¡Oh no nacido!  
Que yo, el cisne real que planea perpetuamente  
a lo largo del lago de tus pies de loto,

alcance la cima, el medio y ciertamente la raíz  
del tallo de loto de la devoción. // 10 //

*upayāntu vibho samastavastūnyapi  
cintāviṣayam dṛśaḥ padaṃ ca  
mama darśanacintanaprakāśā-  
mṛtasārāṇi paraṃ parisphurantu // 11 //*

Que existan, oh Señor,  
todos los objetos de mi pensamiento y vista.  
Pero haz que cada uno de ellos florezca  
como la dicha de la visión,  
reflexión e iluminación. // 11 //

*parameśvara teṣu teṣu kṛcchre-  
ṣvapi nāmopanamatsvahaṃ bhaveyam  
na paraṃ gatabhīstvadaṅgasaṅgā-  
dupajātādhikasammado'pi yāvat // 12 //*

¡Oh Señor todopoderoso!  
Incluso cuando haya una avalancha de esas miserias  
que no solo esté libre del miedo,  
sino que pueda también disfrutar de la dicha,  
del júbilo supremo al toque de tu cuerpo. // 12 //



*bhavadātmani viśvamumbhitam yad  
bhavataivāpi bahiḥ prakāśyate tat  
iti yaddr̥dhaniścayopajuṣṭam  
tadidānīm sphuṭameva bhāsatām // 13 //*

Mientras se teje en tu ser  
este universo entero  
también se proyecta afuera.  
He llegado a comprender esto  
a través de una fuerte resolución.  
Que también pueda alcanzar esto  
por medio de la experiencia sensorial. // 13 //

**Canto IX. La victoria de la libertad.**

*kadā navarasārdrārdrā-  
sambhogāsvādanotsukam  
pravarteta vihāyānyan  
mama tvatsparśane manah // 1 //*

¿Cuándo mi corazón, anhelando fervientemente  
por una nueva experiencia de devoción dulce,  
abandonará todo lo demás  
y llegará a tocarme? // 1 //

*tvadekaraktastvatpāda-  
pujāmātramahādhanah  
kadā sākṣātkariṣyāmi  
bhavantamayamutsukaḥ // 2 //*

Enamorado sólo de ti,  
teniendo como mi único tesoro  
la adoración de tus pies,  
¿cuándo te haré visible, oh Señor,  
ante estos mismos ojos? // 2 //

*gāḍhānurāgavaśato  
nirapekṣībhūtamānaso 'smi kadā  
paṭapaṭiti viḡhaṭitākḡhila-  
mahārgalastvāmupaiṣyāmi // 3 //*

¿Cuándo mi mente indiferente a cualquier otra cosa  
por medio de la intensidad del amor  
abrirá con furor el pasador de la gran puerta  
con un golpe fuerte  
y finalmente arribar a tu presencia, oh Señor? // 3 //

*svasaṃvitsārahṛdayā-  
dhiṣṡhānāḡ sarvadevatāḡ  
kadā nātha vaśīkuryāṃ*

*bhavadbhaktiprabhāvataḥ // 4 //*

Por medio del poder de tu devoción, oh Señor,  
¿cuándo superaré a todos los dioses  
que viven en mi corazón,  
el centro de la conciencia? // 4 //

*kadā me syādvibho bhūri  
bhaktyānandarasotsavaḥ  
yadālokasukhānandī  
pṛthāñnāmāpi lapsyate // 5 //*

¿Cuándo disfrutaré de la abundante celebración  
del arrobo de devoción,  
en el que los elementos del mundo objetivo  
se llenan con el gozo de la conciencia? // 5 //

*īśvaramabhayamudāraṃ  
pūrṇamakāraṇamapahnūtātmānaṃ  
sahasābhijñāya kadā  
svāmijanaṃ lajjayiṣyāmi // 6 //*

¿Cuándo llegará el momento, oh Señor,  
en el que súbitamente te reconozca,  
el valiente, exaltado, completo, sin causa,

el uno, en verdad, que se ha velado a sí mismo,  
y al hacerlo te haga avergonzarte? // 6 //

*kadā kāmapi tāṃ nātha  
tava vallabhatāmiyām  
yayā māṃ prati na kvāpi  
yuktaṃ te syātpalāyitum // 7 //*

¿Cuándo, oh Señor, me convertiré  
en tal devoto amado para ti  
que nunca consideres apropiado  
alejarte de mí? // 7 //

*tattvato 'śeṣajantūnām  
bhavatpujāmayātmanām  
dṛṣṭyānumoditarasā-  
plāvitaḥ syāṃ kadā vibho // 8 //*

Viendo a todas las criaturas inmersas en tu devoción,  
¿cuándo retendré esta visión,  
y seré inundado con su dulce y delicioso néctar? // 8 //

*jñānasya paramā bhūmi-  
ryogasya paramā daśā  
tvadbhaktiryā vibho karhi*

*pūrṇa me syāttadarthitā // 9 //*

¿Cuándo mi anhelo por la devoción,  
el estado más elevado de conocimiento y  
el estado más alto de yoga,  
se consumará, oh Señor? // 9 //

*sahasasaivasādyā kadā  
gāḍhamavaṣṭabhya harṣavivaśo 'ham  
tvaccaraṇavarānidhānaṃ  
sarvasya prakāṣayisyāmi // 10 //*

¿Cuándo estaré irremediablemente embelesado  
y revelaré a todos mi alegría,  
habiendo repentinamente obtenido y abrazado firmemente  
el tesoro de tus más preciados pies? // 10 //

*paritaḥ prasaraḥchuddha-  
tvadālokamayaḥ kadā  
syāṃ yatheśa na kiñcinme  
māyācchāyābilaṃ bhavet // 11 //*

¿Cuándo, oh Señor, poseeré  
tu resplandor trascendental y puro,  
de manera que nunca sea manchado

por la sombra de *māyā*? // **11** //

*ātmāsātkṛtaniḥśeṣa-*  
*maṇḍalo nirvyapekṣakaḥ*  
*kadā bhaveyaṃ bhagavaṃ-*  
*stvadbhaktagaṇanāyakaḥ* // **12** //

Habiendo asimilado dentro de mí esta esfera del mundo  
y libre de todos los deseos,  
¿cuándo, oh Señor, me volveré prominente  
en la comunidad de tus devotos? // **12** //

*nātha lokābhimānānā-*  
*mapūrvaṃ tvaṃ nibandhanam*  
*mahābhimānaḥ karhi syāṃ*  
*tvadbhaktirasapūritaḥ* // **13** //

Tú eres la sola causa  
del orgullo en el mundo.  
Lleno con el espíritu de tu devoción,  
¿cuándo alcanzaré al Gran Orgullo? // **13** //

*aśeṣaviṣayāśūnya-*  
*śrīsamāśleṣasusthitaḥ*  
*śayīyamiva śītāṅghri-*

*kuśéśayayuge kadā // 14 //*

Repleto de todos los objetos, abrazo por Śrī,  
¿cuándo tomaré mi descanso confortablemente  
ante el par de tus reconfortantes pies de loto? // 14 //

*bhaktyāsavasaṃṛddhāyā-  
stvatpūjābhogasampadaḥ  
kadā pāraṃ gamiṣyāmi  
bhaviṣyāmi kadā kṛtī // 15 //*

¿Cuándo alcanzaré, ruborizado con el vino de devoción,  
los límites de la alegría en tu adoración,  
obteniendo el logro más elevado, oh Señor? // 15 //

*ānandabāṣpapūra-  
skhalitaparibhrāntagadgadākrandaḥ  
hāsollāsitavadana-  
stvatparśarasaṃ kadāpsyāmi // 16 //*

¿Cuándo tendré el gozo de tu toque  
de manera que tartamudee y pierda mi voz,  
ahogado en oleadas de lágrimas de dicha,  
con carcajadas florecientes en mi rostro? // 16 //

*paśujanāsamānavṛttā-*  
*mavadhūya daśānimāṃ kadā śambho*  
*āsvādayeya tāvaka-*  
*bhaktocitamātmano rūpam // 17 //*

¿Cuándo, oh Señor, me quitaré de encima  
este hábito de actuar como gente tonta,  
de manera que disfrute una actitud  
apropiada a tus devotos? // 17 //

*labdhāṇimādisiddhi-*  
*rviḡalitasakalopatāpasantrāsaḥ*  
*tvadbhaktirasāyanapāna-*  
*kriḡhāniṣṭaḥ kadāsīya // 18 //*

Habiendo logrado *aṇimā* y los demás poderes  
y habiendo vencido todos los miedos del sufrimiento,  
¿cuándo me perderé en el pasatiempo  
de beber esa mágica jarra dadora de vida? // 18 //

*nātha kadā sa tathāvidha*  
*ākrando me samuccared vāci*  
*yat samanantarameva*  
*sphurati purastāvakī mūrtiḥ // 19 //*



¿Cuándo, oh Señor, mi voz  
producirá tal lamento  
que tu imagen destellará repentinamente ante mis ojos? // 19 //

*gāḍhagāḍhabhavadanḡhrisarojā  
liṅganavyasanatatparacetāḡ  
vastvavastvidamayatnata eva  
tvām kadā samavalokayitāsmi // 20 //*

Con mi corazón fijo  
abrazando fuertemente tus pies de loto,  
¿cuándo te contemplaré sin ningún esfuerzo  
como ser y no ser? // 20 //

**Canto X. La ruptura de la continuidad.**

*na soḍhavyamavaśyam te jagadekaprabhoridam  
māheśvarāśca lokānāmitareṣām samāśca yat // 1 //*

Seguramente tú, la sola deidad que preside el universo,  
no toleraría que los seguidores de Maheśvara  
se comporten como la gente ordinaria del mundo. // 1 //

*ye sadaivānurāgeṇa bhavatpādānugāminah*

*yatra tatra gatā bhogāṃste kāṃścid upabhuñjate // 2 //*

Aquellos que por medio del afecto perpetuo  
se han convertido en los seguidores de tus pies,  
obtienen los placeres más profundos  
de cualquier cosa que hagan. // 2 //

*bhartā kālāntako yatra bhavāṃstatra kuto rujah  
tatra cetarabhogāśā kā lakṣmīryatra tāvakī // 3 //*

Donde tú, el gran destructor, eres el protector,  
¿cómo puede haber alguna enfermedad?  
Donde quiera que resida tu Lakṣmī<sup>465</sup>  
¿qué otro deseo para disfrutar puede haber? // 3 //

*kṣanamātrasukhenāpi vibhuryenāsi labhyase  
tadaiva sarvaḥ kālo 'sya tvadānandena pūryate // 4 //*

Quienquiera que obtenga al Señor omnipresente  
por un solo momento de felicidad  
se vuelve lleno de tu dicha por siempre,  
incluso desde ese mismo instante. // 4 //

---

<sup>465</sup> Lakṣmī, según el comentario de Kṣemarāja, representa aquí el logro del estado que ha trascendido la percepción de dualidad. Ver C. Rhodes, *op. cit.*, p. 62.

*ānandarasabinduste candramā galito bhuvī |  
sūryastathā te prasṛtaḥ saṃhārī tejasaḥ kaṇaḥ ||  
baliṃ yāmastrīyāya netrāyāsmāi tava prabho |  
alaukikasya kasyāpi mātmyasyaikalakṣmaṇe || 5-6 ||*

La luna es una gota del néctar de tu dicha  
que se ha vertido a la tierra,  
al igual que el sol es una mera partícula  
de tu luz brillante, oh Señor.

Nos dedicamos a esto,  
tu tercer ojo,  
el único símbolo de tu misterio trascendental. // 5-6 //

*tenaiva dṛṣṭo 'si bhavaddarśanādyo 'tīhṛṣyati  
kathañcidiasya vā harṣaḥ ko 'pi tena tvamīkṣitaḥ || 7 ||*

Quien es exaltado mucho al contemplarte  
en verdad te ha realizado.  
Quien es golpeado repentinamente con una alegría inefable,  
él también te ha realizado. // 7 //

*yeṣāṃ prasanno 'si vibho yairlabdham hṛdayaṃ tava  
ākṛṣya tvatpurāttaistu bāhyamābhyantarīkṛtam || 8 ||*

Habiendo entrado en tu corazón, oh Señor,  
aquellos que les fue concedida tu gracia  
han replegado el mundo exterior de ti  
y lo han sumergido adentro en el interior. // 8 //

*tvadṛte nikhilam viśvaṃ samadṛgyātamiḅṣyatām  
īśvaraḥ punaretasya tvameko viśamekṣaṇaḥ // 9 //*

Todo excepto tú, oh Señor,  
tiene dos ojos, esto es, ojos uniformes.  
Pero tú, el único Señor en el mundo,  
eres el de los ojos desiguales.<sup>466</sup> // 9 //

*āstām bhavatprabhāveṇa vinā sattaiva nāsti yat  
tvaddūṣaṇakathā yeṣām tvadṛte nopapadyate // 10 //*

Sin ti, tus adversarios  
no serían capaces de hablar mal de ti.  
Incluso sus desdeñosos comentarios  
no existirían sino a través de tu majestuosidad. // 10 //

*bāhyāntarāntarāyālīkevale cetasi sthitiḥ*

---

<sup>466</sup> Según comenta Rhodes, al hablar Utpaladeva de los ojos desiguales de Śiva, hace referencia a sus tres ojos y también al aspecto terrible de la deidad. Ver C. Rhodes, *op. cit.*, p. 63.

*tvayi cetsyānmama vibho kimanyadupayujyate // 11 //*

Si hubiera en mi corazón, oh Señor,  
un lugar para ti que estuviera libre  
de los obstáculos internos y externos,  
¿qué más entonces se necesitaría? // 11 //

*anye bhramanti bhagavannātmānyevātiduḥsthitāḥ  
anye bhramanti bhagavannātmānyevātisusthitāḥ // 12 //*

Algunos deambulan de nacimiento en nacimiento,  
completamente almas sin descanso.  
Otros, Señor, se mueven en el mundo  
gozosamente en equilibrio. // 12 //

*apītvapi bhavadbhaktisudhāmanavalokya ca  
tvāmīśa tvatsamācāramātrātsiddhyanti jantavaḥ // 13 //*

Sin haber bebido el néctar de tu devoción  
y sin haber contemplado tu esencia,  
incluso entonces las personas se vuelven perfectas  
simplemente al escuchar de ti, oh Señor. // 13 //

*bhṛtyā vyaṃ tava vibho tena trijagatāṃ yathā*

*bibharṣyātmānamevaṃ te bhartttavyā vayamapyalam // 14 //*

¡Somos tus sirvientes, oh Señor!

Por lo tanto debiésemos recibir el mismo cuidado de ti  
como alimentas el alma de los tres mundos. // 14 //

*parānandāmṛtamaye dr̥ṣṭo 'pi jagadātmani*

*tvayi sparśarase 'tyantatarasutkaṅṭhito 'smi te // 15 //*

Habiéndote visto, el alma del mundo,  
hecho del néctar de la dicha más elevada,  
incluso ahora con mayor intensidad  
anhelo por el éxtasis de tu contacto. // 15 //

*deva duḥkhānyaśeṣāṇi yāni saṃsāriṇāmapi*

*ghṛtyākhyabhavadīyātmayutānyāyānti sahyatām // 16 //*

Todas las desgracias padecidas por aquellos en el mundo  
se vuelven tolerables  
cuando se unen con aquella forma tuya  
conocida como constancia. // 16 //

*sarvajñe sarvaśaktau ca tvayyeva sati cinmaye*

*sarvathāpyasato nātha yuktāsya jagataḥ prathā // 17 //*

Contigo existiendo como la esencia de la conciencia,  
omnisciente y omnipotente,  
la manifestación de este mundo  
apareciendo como falsa en todo sentido,  
se entiende que es tu forma verdadera. // 17 //

*tvatprāṇitāḥ sphurantīme guṇā loṣṭopamā api |*  
*nṛtyanti pavanoddhūtāḥ kārṇāsāḥpicavo yathā ||*  
*yadi nātha guṇeṣvātmābhimāno na bhavettataḥ |*  
*kena hīyeta jagatastvadekātmatayā prathā || // 18-19 //*

Animados por ti, los sentidos se agitan  
a pesar de ser como bultos de barro.  
Danzan como pelusas livianas de algodón  
levantadas por la brisa.

Oh Señor, si los sentidos no estuvieran  
dotados de autoconciencia,  
¿entonces quién dejaría de darse cuenta  
de que el mundo es uno contigo? // 18-19 //

*vandyāste 'pi mahīyāṃsaḥ pralayopagatā api*  
*tvatkopapāvakaśapūtā ye paramēśvara || 20 //*

Ellos han de ser alabados, oh Señor supremo,

quienes mientras aún en el estado de disolución  
han sido purificados  
por el toque del fuego de tu ira. // 20 //

*mahāprakāśavapuṣi vispaṣṭe bhavati sthite*  
*sarvato 'pīśa tatkasmāttamasi prasarāmyaham // 21 //*

Aunque permaneces completamente manifestado  
con un cuerpo de luz esplendorosa,  
¿por qué es que vago, oh Señor,  
en la oscuridad? // 21 //

*avibhāgo bhavānena svarūpamamṛtaṃ mama*  
*tathāpi martyadharmāṇāmahamevaikamāspadam // 22 //*

Tú, el Señor indivisible, eres mi forma inmortal.  
Aún así yo soy sólo una morada  
de características mortales. // 22 //

*maheśvareti yasyāsti nāmakaṃ vāgvibhūṣaṇam*  
*praṇāmāṅkaśca śirasi sa evaikaḥ prabhāvitaḥ // 23 //*

De quien cuya habla está adornada  
con el nombre de Maheśvara  
y cuya frente lleva la marca



de salutación,

sólo él es en verdad el exaltado. // 23 //

*sadasacca bhavāneva yena tenāprayāsataḥ*

*svarasenaiva bhagavaṃstathā siddhiḥ kathaṃ na me // 24 //*

Ya que verdaderamente eres lo real y lo irreal,

¿por qué no te alcanzo

sin ningún esfuerzo,

espontáneamente? // 24 //

*śivadāsaḥ śivaikātmā kiṃ yannāsādayetsukham*

*tarpyo 'smi devamukhyānāmapi yenāmṛtāsavaiḥ // 25 //*

Para un sirviente de Śiva

quien se ha identificado a sí mismo con Śiva,

¿qué felicidad hay que no pueda alcanzar?

Por lo tanto incluso los principales de los dioses

me sirven el vino de la inmortalidad. // 25 //

*hṛnnābhyorantarālasthaḥ prāṇinām pittavigrahaḥ*

*grasase tvam mahāvahniḥ sarvaṃ sthāvarajaṅgamam // 26 //*

Entre el corazón y el ombligo de los seres vivos,

en la forma del gran fuego digestivo,  
tú devoras todo  
lo que se mueve y no se mueve. // 26 //

**Canto XI. Encadenado al mundo del deseo.**

*jagadidamatha vā suḥṛdo*  
*bandhujano vā na bhavati mama kimapi*  
*tvaṃ punaretatsarvaṃ*  
*yadā tadā ko 'paro me 'stu // 1 //*

Ni este mundo  
ni un amigo  
ni un pariente  
me pertenece en absoluto.  
¿Cuándo tú eres todo esto  
qué cosa puede ser mía? // 1 //

*svāminmaheśvarastvaṃ*  
*sākṣātsarvaṃ jattvameveti*  
*vastveva siddhimetviti*  
*yācñā tatrāpi yācñāiva // 2 //*

Tú, oh maestro, eres el gran Señor.

Eres en verdad el mundo entero.

Así que el solicitar cualquier cosa específica  
es sólo la petición  
y nada más. // 2 //

*tribhuvanādhipatitvamapīha ya-  
tṛṇamiva pratibhāti bhavajjuṣaḥ  
kimiva tasya phalaṃ subhakarmaṇo  
bhavati nātha bhavatsmaraṇādr̥te // 3 //*

La supremacía sobre los tres mundo aparece  
insignificante como una pieza de paja  
a aquellos que son devotos a ti.  
¿Qué otro fruto necesita darse por sus acciones buenas  
que el de tu recuerdo? // 3 //

*yena naiva bhavato 'sti vibhinnaṃ  
kiñcanāpi jagatāṃ prabhavaśca  
tvadvijṛmbhitamato 'dbhutamakarma-  
svapyudeti na tava stutibandhaḥ // 4 //*

Cuando nada en absoluto es diferente de ti  
e incluso el creador de los mundos  
es tu creación,  
no hay ninguna necesidad entonces de cantar alabanzas

de tus hechos milagrosos. // 4 //

*tvanmayo 'smi bhavadarcananiṣṭhaḥ  
sarvadāhamiti cāpyavirāmam  
bhāvayannapi vibho svarasena  
svapnago 'pi na tathā kimiva syām // 5 //*

Soy uno contigo,  
inmerso constantemente en tu adoración.  
Ya que soy así todo el tiempo,  
¿por qué no puedo realizarte naturalmente  
incluso cuando estoy soñando? // 5 //

*ye manāgapi bhavaccaraṇābjo-  
dbhūtasaurabhalavena vimṛṣṭaḥ  
teṣu visramiva bhavati samastaṃ  
bhogajātamamarairapi mṛgyam // 6 //*

Aquellos que han tenido sólo una sensación  
de tu fragancia, aunque sea leve,  
de tus pies de loto,  
para ellos todas las cosas de gozo,  
inclusive aquellas deseadas por los dioses,  
aparecen podridas. // 6 //

*hṛdi te na tu vidyate 'nyadanya-  
dvacane karmaṇi cānyadeva śambho  
paramārthasato 'pyanugraho vā  
yadi vā nigrāha eka eva kāryaḥ // 7 //*

No es el caso  
de que haya una cosa en tu corazón,  
otra en tu habla,  
y otra en tus acciones.  
¡Sé claro, oh Śambhu!  
Otorga ya sea la gracia o el castigo. // 7 //

*mūḍho 'smi duḥkhakalito 'smi jarādidōṣa-  
bhīto 'smi śaktirahito 'smi tavāśrito 'smi  
śambho tathā kalaya śīghramupaimi yena  
sarvottamāṃ dhuramapojjhitaduḥkhamārgaḥ // 8 //*

Estoy confundido, superado por el sufrimiento.  
La vejez y las enfermedades me aterran.  
Mi fuerza se ha ido, he venido a ti por refugio.  
Por tanto, otórgame oh Śambhu, que en poco tiempo  
el más elevado de todos los estados sea alcanzado por mí,  
más allá del camino del dolor. // 8 //

*tvatkarṇadeśamadhiśayya mahārghabhāva-*

*mākranditāni mama tucchatarāṇi yānti  
vaṃśāntarālapatitāni jalaikadeśa-  
khaṇḍāni mauktikamaṇitvamivodvahanti // 9 //*

Cuando mis lamentos alcanzan tus oídos  
sin importar que sean exiguos,  
se vuelven valiosos  
como gotas de lluvia  
que una por una,  
al caer en el centro del brote de bambú,  
se vuelven perlas. // 9 //

*kimiva ca labhyate bata na tairapi nātha janaiḥ  
kṣaṇamapi kaitavādapi ca ye tava nāmni ratāḥ  
śiśīramayūkhaśekhara tathā kuru yena mama  
kṣatamaraṇo 'nimādikamupaimi yathā vibhavam // 10 //*

¿Qué, oh Señor, no es logrado  
por aquellas personas que incluso por un momento  
fingen ser devotos de tu nombre?  
Oh portador de la luna creciente sobre tu cabeza,  
permíte que venciendo la muerte,  
alcance *aṇimā* y los otros poderes. // 10 //

*śambho sarva śaśaṅkaśekhara śiva tryakṣākṣamālādhara*

*śrīmannugrakapālālāñchana lasadbhīmatrīśūlāyudha  
kāruṇyāmbunidhe trilokaracanāśīlograśaktyātmaka  
śrīkaṇṭhāśu vināśayāsubhabharānādhatsvasiddhiṃ parām // 11 //*

¡Oh Śambhu, oh Śarva,  
portador de la luna creciente sobre tu cabeza,  
oh Śiva, oh el de los tres ojos,  
portador de las cuentas de oración, oh el venerable,  
teniendo cráneos espeluznantes como tu símbolo,  
oh el luminoso, teniendo el tridente aterrador como tu arma,  
oh océano de compasión, oh poder atroz,  
creador de los tres mundos, oh Śrīkaṇṭha!  
Aniquila rápidamente toda esta adversidad  
y confiéreme la perfección más elevada. // 11 //

*taktiṃ nātha bhavenna yatra bhagavānnirmāṭṛtāmaśnute  
bhāvah syātkimu tasya cetanavato nāśāsti yaṃ śaṅkaraḥ  
itthaṃ te parameśvarākṣatamahāśakteḥ sadā saṃśritaḥ  
saṃsāre'tra nirantarādhividhuraḥ kliśyāmyahaṃ kevalam // 12 //*

¿Qué, oh maestro, puede existir  
cuyo creador no sea el Señor?  
¿Qué experimenta un ser sensible  
que no sea debido a los poderes  
grandes e inmutables de Śaṅkara?

Siempre permanezco en ti,  
pero aún así me encuentro constantemente deprimido,  
luchando con las agonías mentales. // 12 //

*yadyapyatra varapradoddhatatamāḥ pīḍājarāmṛtyavaḥ  
ete vā kṣaṇamāsatām bahumataḥ śabdādirevāsthiraḥ  
tatrāpi spṛhayāmi santatasukhākāṅkṣī ciraṃ sthāsnave  
bhogāsvādayutatvadaṅghrikamaladhyānāgrya jīvātave // 13 //*

Oh otorgador de dones, aquí en este mundo  
el dolor, la vejez y la muerte son inevitables.  
Pero deja a un lado esas cosas por un momento:  
incluso el altamente estimado sonido mismo  
y otras cosas semejantes son efímeras.  
A pesar de ello, anhelo por la felicidad perpetua,  
por el elixir de la vida eterno e imperecedero:  
la dulce meditación en tus pies de loto. // 13 //

*he nātha praṇatārtināśanapaṭo śreyonidhe dhūrjate  
duḥkhaikāyatanasya janmamarāṇatrastasya me sāmpratam  
tacceṣṭasva yathā manojñaviṣayāsvādapradā uttamāḥ  
jīvanneva samaśnuve'hamacalāḥ siddhīstvadarcāparaḥ // 14 //*

Oh Maestro, experto en aniquilar



las miserias de los devotos,  
tesoro de lo auspicioso,  
que tiene bucles enmarañados,  
ahora, cuando soy una morada sólo de pena,  
otórgame la perfección más elevada de tu adoración  
mientras aún vivo y sea apropiado  
para los placeres más dulces. // 14 //

*namo mohamahādhvānta-  
dvaṃsanānanyakarmaṇe  
sarvaprakāśātīśaya-  
prakāśāyendulakṣmaṇe // 15 //*

Que él sea glorificado  
de quien la actividad eterna  
es la destrucción del gran velo de la ilusión,  
cuyo símbolo es la luna,  
cuya luz opaca todas las demás luces. // 15 //

## **Canto XII. Instrucción de la doctrina esotérica**

*sahakāri na kiñcidiṣyate  
bhavato na pratibandhakam dṛṣi  
bhavataiva hi sarvamāplutaṃ*

*kathamadyāpi tathāpi nekṣase // 1 //*

Todo está saturado sólo de ti.

¿Por qué siendo este el caso, oh Señor,

no te revelas a ti mismo,

incluso ahora? // 1 //

*api bhāvagaṇādapīndriya-*

*pracayādapyavabodhamadhyataḥ*

*prabhavantamapi svataḥ sadā*

*paripaśyeyamaṇḍhaviśvakam // 2 //*

Tú eres lo esencial

en el mundo de los objetos,

en los diferentes órganos de los sentidos,

y cuando estoy iluminado con el conocimiento.

Inclusive cuando permeas todo estos objetos

estás más allá de ellos.

Que pueda tener esta revelación todo el tiempo. // 2 //

*kathaṃ te jāyeraṅkathamapi ca te darśanapathaṃ*

*vrajeyuḥ kenāpi prakṛtimahatāṅkena khacitaḥ*

*tathottḥāyottāya sthalajalatrṇāderakhilataḥ*

*padārthadyānsṛṣṭisravadamṛtapūrairvikirasi // 3 //*

Aquellos que siguen el camino de contemplarte

son afortunados de tener tus bendiciones.  
¿Cómo es que pueden renacer  
y cómo pueden ser conocidos por cualquiera?  
Están decorados  
con el símbolo glorioso natural.  
Los elevas una y otra vez  
de los objetos ordinarios en su vida mundana,  
del agua, del pasto y de otras cosas,  
y los llenas de oleadas de néctar. // 3 //

*sākṣatkṛtabhavadrūpaprasṛtāmṛtatarpitāḥ  
unmūlitatṛṣo mattā vicaranti yathāruci // 4 //*

Saciados con el néctar  
que fluye de la realización directa de tu forma,  
habiendo erradicado el deseo,  
intoxicados,  
vagan a voluntad. // 4 //

*na tadā na sadā na caikade-  
tyapi sā yatra na kāladhīrbhavet  
tadidaṃ bhavadīyadarśanaṃ  
na ca nityaṃ na ca kathyate 'nyathā // 5 //*

Ni “entonces” ni “siempre”  
ni siquiera “una vez”.  
Donde no existe ninguna percepción del tiempo,

eso mismo es tu realización.

Y no puede ser llamada eterna o ninguna otra cosa. // 5 //

*tvadvilokanasamutkacetaso  
yogasiddhiriyatī sadāstu me  
yadviśeyamabhisandhimātrata-  
stvatsudhāsadanamarcanāya te // 6 //*

Con mi corazón aferrado para tener tu visión  
que sólo pueda adquirir este poder por el yoga:  
que por sólo desearlo  
pueda obtener la entrada al santuario más íntimo  
para realizar tu adoración. // 6 //

*nirvikalpabhavadīyadarśana-  
praptiphullamanasāṃ mahātmanām  
ullasanti vimalāni helayā  
ceṣṭitāni ca vacāṃsi ca sphuṭam // 7 //*

Con mentes que han florecido  
al lograr una visión estable de ti,  
las acciones y palabras de los devotos  
son inmaculadas naturalmente. // 7 //

*bhavanbhavadīyapādayo-  
rnivasannantara eva nirbhayaḥ  
bhavabhūmiṣu tāsū tāsavaḥam*

*prabhumarceyamanargalakriyaḥ // 8 //*

Oh Señor, que mi residencia permanente  
sea a tus pies  
y que pueda estar sin miedo.  
Cualquiera que sea mi lugar en el mundo  
que pueda adorarte  
con acciones ilimitadas. // 8 //

*bhavadaṅghrisaroruhodare  
parilīno galitaparaiṣaṇaḥ  
atimātramadhūpayogataḥ  
paritr̥pto vicareyamicchayā // 9 //*

Habiendo entrado plenamente  
a tus pies de loto,  
habiendo perdido todos los deseos,  
permíteme ingerir la miel más abundante  
y deambular a voluntad,  
completamente satisfecho. // 9 //

*yasya dambhādiva bhavatr̥pūjāsaṅkalpa utthitaḥ  
tasyāpyavaśyamuditaṃ sannidhānaṃ tavocitam // 10 //*

Incluso aquél cuyo pensamiento de adorarte  
surge solo hipócritamente,  
adquiere inevitablemente una cercanía

apropiada contigo. // 10 //

*bhagavannitarānapekṣinā  
nitarāmekarasena cetasā  
sulabhaṃ sakalopaśāyinaṃ  
prabhumāṭṛṇi pibeyamasmi kim // 11 //*

Oh Señor, indiferente a todo lo demás,  
con un solo deleite en mi corazón,  
¿he de beber siempre lo suficiente del Señor,  
quien es fácilmente accesible,  
quien es toda calma? // 11 //

*tvayā nirākṛtam sarvaṃ heyametattadeva tu  
tvanmayaṃ samupādeyamityayaṃ sārasaṃgrahaḥ // 12 //*

Separado de ti,  
todo esto, cualquier cosa que sea,  
debe ser rechazado.  
Y todo lo que consiste de ti  
debe ser aceptado.  
Esto es, en pocas palabras, la esencia  
(de toda sabiduría espiritual). // 12 //

*bhavato 'ntaracāri bhāvajātaṃ  
prabhuvanmukhyatayaiva pūjitaṃ tat  
bhavato bahirapyabhāvamātrā*

*kathamīśān bhavetsamarcyate vā // 13 //*

El mundo objetivo  
moviéndose dentro de ti,  
debe ser adorado.  
Así que fuera de ti, Señor,  
¿cómo la no existencia puede ser concebida,  
mucho menos adorada? // 13 //

*niḥśabdaṃ nirvikalpaṃ ca nirvyākṣepamathānisam  
kṣobhe 'pyadhyakṣamī kṣeyaṃ tryakṣa tvāmeva sarvataḥ // 14 //*

¡Oh, el de los tres ojos!  
Que trasciendes el habla y el conocimiento empírico,  
permíteme, sin obstáculos,  
mirarte sólo a ti, Señor,  
en todas partes, en todo tiempo,  
incluso cuando esté emocionalmente agitado. // 14 //

*prakaṭaya nijadhāma deva yasmiṃ-  
stvamasī sadā parameśvarīsametaḥ  
prabhucaraṇarajaḥsamānakakṣyāḥ  
kimaviśvāsapadaṃ bhanti bhṛtyāḥ // 15 //*

Revela, oh Deva,<sup>467</sup> tu residencia  
donde siempre vives con Parameśvarī.

---

<sup>467</sup> Deva en esta estrofa hace referencia a Śiva.

Aquellos que habitan  
en medio del polvo de los pies del Maestro,  
¿son sirvientes poco confiables? // 15 //

*darśanapathamupayāto 'pyapasarasi  
kuto mameśa bhṛtyasya  
kṣaṇamātrakamiha na bhavasi  
kasya na jantordrśorviṣayaḥ // 16 //*

Incluso habiendo arriado  
en ese camino de poder mirarte,  
¿por qué, mi Señor, eludes a tu sirviente?  
¿Para qué criatura aquí en la tierra  
es que no te presentas por un momento? // 16 //

*aikyaśaṃvidamṛtācchadhārayā  
santataprasṛtayā kadā vibho  
plāvanāt paramabhedamānayaṃ-  
stvām nijam ca vapurāpnuyām mudam // 17 //*

Inundado con el puro  
y eterno flujo de oleaje neotáreo  
del conocimiento supremo  
que todo es uno,  
¿cuándo, oh Señor, alcanzaré la identificación absoluta  
entre tú y mi forma física,  
y obtendré la dicha sin fin? // 17 //



*ahamityamuto 'varuddhalokā-  
dbhavadīyātpratipattisārato me  
aṇumātrakameva viśvaniṣṭhaṃ  
ghaṭatāṃ yena bhaveyamarcitā te // 18 //*

Así que para que pueda convertirme en tu devoto,  
permíteme alcanzar sólo la parte más pequeña  
de la esencia de ese vislumbre  
de cómo el mundo es atado en la miseria. // 18 //

*aparimitarūpamaḥaṃ  
taṃ taṃ bhāvaṃ pratikṣaṇaṃ paśyan  
tvāmeva viśvarūpaṃ  
nijanāthaṃ sādhu paśyeyam // 19 //*

Cada momento, mientras observo diferentes objetos,  
permíteme verte claramente y sólo a ti, oh Señor,  
asumiendo la forma de todo el universo. // 19 //

*bhavadaṅgataṃ tameva kasmā-  
nna manaḥ paryaṭatīṣṭamarthamartham  
prakṛtikṣatirasti no tathāsyā  
mama cecchā paripūryate paraiva // 20 //*

¿Por qué mi mente no ve  
los varios objetos de mi deseo

como no diferentes de los miembros de tu cuerpo?  
Al hacerlo, no perdería su naturaleza  
y mi deseo más grande también se realizaría. // 20 //

*śataśaḥ kila te tavānubhāvā-  
dbhagavanke 'pyamunaiva cakṣuṣā ye  
apī hālikaceṣṭayā carantaḥ  
paripaśyanti bhavadvapuḥ sadāgre // 21 //*

Cientos en verdad son aquellos, oh Señor,  
quienes por medio de tu inspiración  
mientras viven las vidas de la gente común  
perciben justo a través de estos mismos ojos  
tu forma eterna ante ellos. // 21 //

*na sā matirudeti yā na bhavati tvadicchāmayī  
sadā śubhamathetaradbhagavataivamācaryate  
ato 'smi bhavadātmako bhuvī yathā tathā sañcaran  
sthito 'niśamabādhitatvadamaṅghripūjotsavaḥ // 22 //*

Ningún pensamiento surge  
que no constituya tu voluntad.  
Todas las acciones, favorables o de otra forma,  
siempre son realizadas por el Señor mismo.  
De esta manera viviendo dentro ti, deambulo por el mundo  
con nada para frustrar el festival  
de la adoración de tus pies inmaculados. // 22 //

*bhavadīyagabhīrabhāṣiteṣu  
pratibhā samyagudetu me puro'taḥ  
tadanuṣṭhitaśaktirapyatasta-  
dbhavadarcāvyasanaṃ ca nirvirāmam // 23 //*

Que el entendimiento de tu lenguaje misterioso  
nazca en mi completamente.  
Que pueda desarrollar tal poder  
que la adoración incesante a ti  
se vuelva un hábito. // 23 //

*vyavahārapade'pi sarvadā  
pratibhātvarthakalāpa eṣa mām  
bhavato'vayavo yathā na tu  
svata evādaraṇīyatām gataḥ // 24 //*

Permite que mis diferentes preocupaciones mundanas  
siempre me aparezcan de esta manera:  
como parte de ti, y por tanto no valiosas  
en y por ellas mismas. // 24 //

*manasi svarasena yatra tatra  
pracaratyapyahamasya gocareṣu  
prasṛto'pyavilola eva yuṣma-  
tparicaryācaturaḥ sadā bhaveyam // 25 //*

Mientras mi mente vaga en sus propias inclinaciones  
aquí y allá en el campo de los sentidos,  
déjame convertirme en un adepto inquebrantable  
en tu adoración, oh Señor. // 25 //

*bhagavanbhavadicchayaiva dāsa-  
stava jāto 'smi parasya nātra śaktiḥ  
kathameṣa tathāpi vaktrabimbaṃ  
tava paśyāmi na jātu citrametat // 26 //*

Por medio de tu sola voluntad nací como tu sirviente,  
no por ningún otro poder.  
¿Aún así, por qué nunca soy bendecido  
con la visión de tu semblante?  
¡Qué extraño! // 26 //

*samutsukāstvāṃ prati ye bhavantam  
pratyartharūpādavalokayanti  
teṣāmaho kiṃ tadupasthitam syāt  
kiṃ sādhanam vā phalitam bhavettat // 27 //*

Aquellos que anhelan por ti intensamente  
te encuentran en cada objeto.

¿Oh, qué camino espiritual siguen  
que les produce este fruto? // 27 //

*bhāvā bhāvatayā santu  
bhavadbhāvena me bhava  
tathā na kiñcidapyastu  
na kiñcidbhavato 'nyathā // 28 //*

Que todos los objetos, su Majestad,  
en verdad aparezcan ante mí encarnando tu ser.  
Haz que ninguna otra cosa  
signifique algo para mí. // 28 //

*yanna kiñcidapi tanna kiñcida-  
pyastu kiñcidapi kiñcideva me  
sarvathā bhavatu tāvatā bhavān  
sarvato bhavati labdhapūjitaḥ // 29 //*

Cualquier cosa que no es,  
deja que sea nada para mí.  
Cualquier cosa que es,  
deja que sea algo para mí.  
De esta forma que pueda ser  
que seas encontrado y adorado por mí  
en todos los estados. // 29 //

### **Canto XIII. Compendio**

*saṃgrahena sukhaduḥkhalakṣaṇaṃ*

*mām prati sthitamidaṃ śṛṇu prabho  
saukhyameṣa bhavatā samāgamaḥ  
svāminā viraha eva duḥkhitā // 1 //*

Escucha en resumen, oh Señor,  
lo que define mi alegría y mi dolor:  
la unión contigo es gozo;  
la separación, agonía profunda. // 1 //

*antarapyatitarāmaṇīyasī  
yā tvadaprathanakāliskāsti me  
tāmapīśa parimṛjya sarvataḥ  
svaṃ svarūpamamalaṃ prakāśaya // 2 //*

Hay dentro de mí  
el más pequeño lugar oscuro  
que te mantiene oculto.  
Limpiando totalmente incluso esto,  
revela, oh Señor, tu inmaculada forma. // 2 //

*tāvake vapuṣi viśvanirbhare  
citsudhārasamaye niratyaye*

*tiṣṭhataḥ satatamarcataḥ prabhuṃ  
jīvitam mṛtamathānyadastu me // 3 //*

En cualquier estado del ser  
-vida, muerte o cualquier otra cosa-  
que pueda adorarte constantemente  
en tu cuerpo incorruptible  
que abraza a todo el mundo  
y consiste de la dicha de la conciencia eterna. // 3 //

*īśvaro 'hamahameva rūpavān  
paṇḍito 'smi subhago 'smi ko 'paraḥ  
matsamo 'sti jagatīti śobhate  
mānitā tvadanurāgiṇaḥ param // 4 //*

Yo soy el Señor,  
yo en verdad soy el hermoso,  
el docto, el afortunado.  
¿Quién más hay en el mundo como yo?  
Tal sentimiento espléndido  
conviene sólo a tus devotos. // 4 //

*devadeva bhavadadvayāmṛtā-  
khyātisaṃharaṇalabdhanmanā  
tadyathāsthitapadārthasaṃvidā  
māṃ kuruṣva caraṇārcanocitam // 5 //*

Por lo tanto con la conciencia  
de la verdadera naturaleza de las cosas  
que emana de la remoción de los obstáculos

hacia el néctar de la no dualidad,  
hazme digno, oh Señor de los dioses,  
de la adoración a tus pies. // 5 //

*dhyāyate tadanu dṛśyate tataḥ  
spṛśyate ca paramēśvaraḥ svayam  
yatra pūjanamahotsavaḥ sa me  
sarvadāstu bhavato 'nubhāvataḥ // 6 //*

Que el gran festival de adoración  
en el que el supremo Señor mismo  
es meditado, visto y tocado,  
sea siempre mío por medio de tu gracia. // 6 //

*yadyathāsthitapadārthadarśanam  
yuṣmadarcanamahotsavaśca yaḥ  
yugmametaditaretarāśrayam  
bhaktiśāliṣu sadā vijṛmbhate // 7 //*

La realización de las cosas como son realmente  
y el festival supremo de tu adoración:  
uno está entrelazado con el otro,  
ellos siempre florecen  
en aquellos que están llenos de devoción. // 7 //

*tattadindriyamukhena santatam  
yuṣmadarcanarasāyanāsavam*



*sarvabhāvacaṣakeṣu pūrite-  
ṣvāpibannapi bhaveyamunmadaḥ // 8 //*

Mientras bebo incesantemente a través de los sentidos  
el vino embriagante de tu adoración  
de los cálices rebosantes de todos los objetos,  
permite que la locura me exceda. // 8 //

*anyavedyamaṇumātramasti na  
svaparakāśamakhilaṃ vijṛmbhate  
yatra nātha bhavataḥ pure sthitaṃ  
tatra me kuru sadā tavārcituḥ // 9 //*

Cuando ni siquiera hay un rastro  
de la existencia de la otredad,  
donde la autoluminosidad se manifiesta por todas partes,  
ahí, en tu ciudad,  
permíteme residir siempre  
como tu devoto. // 9 //

*dāsadhāmnī viniyojito 'pyahaṃ  
svecchayaiva paramēśvara tvayā  
darśanena na kimasmi pātritaḥ  
pādasamvahanakarmaṇāpi vā // 10 //*

Es por tu voluntad, oh Señor supremo,  
que mantengo una posición como tu sirviente.

¿Por qué entonces no merezco contemplarte  
o siquiera tener la tarea de tocar tus pies? <sup>468</sup> // 10 //

*śaktipātasamaye vicāraṇaṃ  
prāptamīśa na karoṣi karhicit  
adya mām prati kimāgataṃ yataḥ  
svaprakāśanavidhau vilambase // 11 //*

Señor, a pesar de que es adecuado,  
el que nunca discriminas  
al otorgar tu gracia.  
¿Qué me ha ocurrido ahora para que tardes  
en revelar una mirada de ti mismo? // 11 //

*tatra tatra viṣaye bahirvibhā-  
tyantare ca parameśvarīyutam  
tvām jagatritayanirbharaṃ sadā  
lokayeya nijapāṇipūjitaṃ // 12 //*

Al adorarte con mis propias manos,  
permíteme contemplarte, junto con Parameśvarī,  
brillando en todas las cosas externas e internas,  
siempre llenando los tres mundos. // 12 //

*svāmisaudhamabhisandhimātrato  
nirvibandhamadhiruhya sarvadā*

---

<sup>468</sup> El tocar los pies de otro representa un acto de respeto y sumisión. Ver C. Rhodes, *op. cit.*, p. 77.

*syāṃ prasādaparamāmṛtāsavā-  
pānakeliparilabdhanirvṛtiḥ // 13 //*

Habiendo ascendido al palacio del Maestro,  
con una intención auténtica,  
sin obstrucción,  
permíteme siempre disfrutar del gozo dulce  
de beber el vino inmortal de tu gracia. // 13 //

*yatsamastasubhagārthavastuṣu  
sparśamātravidhinā camatkr̥tim  
tāṃ samarpayati tena te vapuḥ  
pūjayantyalabhaktiśālināḥ // 14 //*

Aquello que otorga en todos los objetos bellos  
la propiedad de maravillar al simple contacto,  
por ese mismo principio aquellos dotados  
de la devoción inquebrantable  
adoran tu forma. // 14 //

*sphārayasyakhilamātmanā sphuran  
viśvamāmṛśasi rūpamāmṛśan  
yatsvayaṃ nijarasena ghurṇase  
tatsamullasati bhāvamaṇḍalam // 15 //*

Siendo autoluminoso  
causas que todo brille;

deleitado en tu forma  
llenas el universo con deleite;  
meciéndote en tu propia dicha  
haces que el mundo entero dance con alegría. // 15 //

*yo 'vikalpamidamarthamaṇḍalam  
paśyatīśa nikhilaṃ bhavadvapuḥ  
svātmapakṣaparipūrite jaga-  
tyasya nityasukhinaḥ kuto bhayam // 16 //*

Aquel que sin vacilación  
ve todo este mundo tangible como tu forma,  
habiendo llenado el universo  
con la forma de su propio ser,  
es dichoso por siempre.  
¿Por qué entonces, el temor? // 16 //

*kaṇṭhakoṇaviniviṣṭamīśa te  
kālakūṭamapi me mahāmṛtam  
apyupāttamamṛtaṃ bhavadvapu-  
rbhedavṛtti yadi rocate na me // 17 //*

Incluso el veneno mortal  
que reside en el rincón de tu garganta, oh Señor,  
es néctar supremo para mí.  
El néctar que está separado de tu cuerpo,  
incluso si es fácilmente accesible,

no me interesa. // 17 //

*tvatpralāpamayaraktagītikā-  
nityayuktavadanopaśobhitāḥ  
syāmathāpi bhavadarcanakriyā-  
preyasīparigatāśayaḥ sadā // 18 //*

Que mi semblante siempre esté enrojecido de emoción  
al hablar y cantar de ti.

Y que siempre sea bendecido con el deseo  
de llevar a cabo tu adoración de amor. // 18 //

*īhitam na bata pārameśvaram  
śakyate gaṇayitum tathā ca me  
dattamapyamṛtanirbharam vapuḥ  
svam na pātumanumanyate tathā // 19 //*

¡Oh, las caminos del Señor supremo  
no pueden entenderse!  
Él me ha mostrado su propio ser,  
estallando en dulce e inmortal néctar,  
sin embargo no me permite beber. // 19 //

*tvāmagādhamavikalpamadvayaṃ  
svam svarūpamakhilārthaghasmaram  
āviśannahamumeśa sarvadā*

*pūjayeyamabhisamstuvīya ca // 20 //*

Al entrar en ti, mi propio ser,  
lo insondable, lo indiferenciado,  
el uno sin segundo,  
devorando todo sentido de objeto (y sujeto),  
oh Señor de Umā,  
que siempre te venere y cante alabanzas a ti. // 20 //

**Canto XIV. Himno de glorificación.**

*jayalakṣmīnidhānasya nijasya svāmināḥ puraḥ  
jayoddhoṣaṇapīyūṣarasamāsvādaye kṣaṇam // 1 //*

En la presencia de mi Maestro,  
depósito de la riqueza más gloriosa,  
permíteme disfrutar el néctar  
del canto de las glorificaciones una y otra vez. // 1 //

*jayaikarudraikaśiva mahādeva maheśvara  
pārvatīpraṇayiñśarva sarvagīrvāṇapūrvaja // 2 //*

Que seas glorificado, el único Rudra,  
el único Śiva, el gran Dios, el gran Señor,  
amado de Pārvatī,  
el primogénito de todos los dioses. // 2 //

*jaya trailokyanāthaikalāñchanālikalocana*

*jaya pīrtalokārtikālakūṭāṅkakandhara // 3 //*

Que seas glorificado, Señor de los tres mundos,  
portador en tu frente del único tercer ojo.

Que seas glorificado, el que porta en su garganta  
la marca del veneno mortal,

habiendo engullido las aflicciones de los acongojados. // 3 //

*jaya mūrtatriśaktyātmiśataśūlollasatkara*

*jayecchāmātrasiddārthapūjār hacaraṇāmbuja // 4 //*

Que seas glorificado, el que en su mano brilla  
el tridente afilado símbolo de los tres poderes.<sup>469</sup>

Que seas glorificado,

cuyos pies de loto tan venerados

pueden cumplir un deseo en el momento que surge. // 4 //

*jaya śobhaśatasyandilokottaravapurdhara*

*jayaikajaṭikākṣṇagaṅgakṛtyāttabhasmaka // 5 //*

Que seas glorificado, el de la forma trascendental  
que irradia un esplendor múltiple.

Que seas glorificado, de quien su frente lleva cenizas

---

<sup>469</sup> Los tres poderes a los que alude Utpaladeva son el de la voluntad (*icchā*), conocimiento (*jñāna*) y acción (*kriyā*).

y del que su solo mechón de cabello  
fluye la corriente de Gaṅgā. // 5 //

*jaya kṣīrodaparyastajyotsnācchāyānulepana*  
*jayeśvarāṅgasaṅgottaratnakānthāhimaṇḍana // 6 //*

Que seas glorificado, el consagrado con la luz de luna  
reflejada en el vasto océano de leche.

Que seas glorificado, oh Señor, cuyos ornamentos  
son serpientes deslumbrantes con joyas  
engendradas con tu toque. // 6 //

*jayākṣayaikaśītāṃśukalāsadrśasaṃśraya*  
*jaya gaṅgāsadārbdhaviśvaiśvaryābhiṣecana // 7 //*

Que seas glorificado, oh refugio noble  
de la única luna creciente inmortal.  
Que seas glorificado, siempre consagrado  
como el señor del universo  
con las aguas de Gaṅgā. // 7 //

*jayādharāṅgasamsparśapāvanīkṛtagokula*  
*jaya bhaktimadābaddhagoṣṭhīniyatasaṅnidhe // 8 //*

Que seas glorificado, de quien el mero contacto de sus pies  
ha hecho sagrada a toda la familia vacuna.

Que seas glorificado, el que siempre aparece



en las reuniones de devotos. // 8 //

*jaya svecchātapodeśavipralambhitabāliśa*

*jaya gaurīpariṣvaṅgayogyasaubhāgyabhājana // 9 //*

Que seas glorificado, quien por cuya voluntad  
engaña a los tontos al asumir la forma de una asceta.

Que seas glorificado, quien disfruta la merecida  
y propicia fortuna del abrazo de Gaurī. // 9 //

*jaya bhaktirasārdrādrabhāvopāyanalampaṭa*

*jaya bhaktimadoddāmabhaktavāññṛtatoṣita // 10 //*

Que seas glorificado, quien se deleita en ofrendas  
empapadas de un sentimiento de devoción.

Que seas glorificado, complacido con el canto  
y danza de los devotos embriagados de tu vino. // 10 //

*jaya brahmādideveśaprabhāvaprabhavavyaya*

*jayalokeśvaraśreṇīśirovidhṛtaśāsana // 11 //*

Que seas glorificado, el que produce  
el nacimiento y la muerte de los poderes  
de Brahmā y los demás señores de los dioses.

Que seas glorificado, el que sus órdenes son llevadas a cabo  
por la jerarquía de los señores del universo. // 11 //

*jaya sarvajagannyastasvamudrāvyaktavaibhava*  
*jayātmadānaparyantaviśveśvara maheśvara // 12 //*

Que seas glorificado,  
tú quien ha manifestado su grandeza  
al poner su sello  
en todo y cada una de las cosas en el mundo.  
Que seas glorificado, supremo Señor,  
señor del universo en el que has infundido  
tu propio ser. // 12 //

*jaya trailokyasargecchāvasarāsaddvītīyaka*  
*jayaiśvaryabharodvāhadevīmātrasahāyaka // 13 //*

Que seas glorificado, el que es sin segundo  
cuando la voluntad surge para crear los tres mundos.  
Que seas glorificado, cuya única asistente  
es Devī, el tesoro de todos tus poderes. // 13 //

*jayākramasamākrāntasamastabhuvanatraya*  
*jayāvigītamābālagīyamāneśvaradhvane // 14 //*

Que seas glorificado, el que permea  
todos los tres mundos simultáneamente.  
Que seas glorificado, cuyo sonido, Īśvara,  
nunca es despreciado ni siquiera por los tontos. // 14 //

*jayānukampādiguṇānapekṣasahajonnate*

*jaya bhīṣmamahāmṛtyughātanāpūrvabhairava // 15 //*

Que seas glorificado, cuya supremacía innata  
no depende de la compasión ni de otras virtudes.

Que seas glorificado, cuyos poderes únicos y destructivos  
arrasan incluso a la gran muerte. // 15 //

*jaya viśvakṣayoccaṇḍakriyāniṣparipanthika*

*jaya śreyahśataguṇānuganāmānukīrtana // 16 //*

Que seas glorificado, libre  
en producir la aniquilación universal.

Que seas glorificado, cuyo nombre al ser cantado  
es seguido de miles de cualidades auspiciosas. // 16 //

*jaya helāvitīrnaitadamṛtākaraśāgara*

*jaya viśvakṣayakṣepikṣaṇakopāśuśukṣaṇe // 17 //*

Que seas glorificado, quien sin el menor esfuerzo  
dio el océano de néctar.

Que seas glorificado, el que con sólo un momento de cólera  
pone en llamas al universo. // 17 //

*jaya mohāndhakārāndhajīvalokaikadīpaka*

*jaya prasuptajagatījāgarūkādhipūruṣa // 18 //*

Que seas glorificado,  
la única lámpara para los seres del mundo  
cegados por la oscuridad de la ilusión.  
Que seas glorificado, oh persona suprema,  
siempre despierta en medio del mundo durmiente. // 18 //

*jaya dehādrikuñjāntarnikūjañjīvajīvaka*  
*jaya sanmānasavyomavilāsivarasārasa // 19 //*

Que seas glorificado, un trino de perdiz  
en el bosquecillo de la montaña en mi cuerpo.  
Que seas glorificado, el cisne más excelso  
planeando por los cielos  
de las mentes de los devotos. // 19 //

*jaya jāmbūnadodagradhātūdbhavagirīśvara*  
*jaya pāpiṣu nindolkāpātanotpātacandramaḥ // 20 //*

Que seas glorificado, señor de la montaña de oro  
y otros metales preciosos.  
Que seas glorificado, luna desfavorable  
que desciende como un meteoro  
sobre aquellos que te desafían. // 20 //

*jaya kaṣṭatapaḥkliṣṭamunidevadurāsada*  
*jaya sarvadaśārūḍhabhaktimallokalokita // 21 //*

Que seas glorificado, difícil de alcanzar  
por los ascetas y dioses adoloridos por las severas austeridades.  
Que seas glorificado, fácilmente alcanzable  
por la comunidad de devotos en cualquier estado. // 21 //

*jaya svasampatprasarapatrīkṛtanijāśrita*  
*jaya prapannajanatālālanaiikaprayojana // 22 //*

Que seas glorificado, quien ha hecho  
noble un torrente de riquezas  
para aquellos que buscan refugio en ti.  
Que seas glorificado, el que su único propósito  
es el cuidar amorosamente  
a aquellos que han venido a ti. // 22 //

*jaya sargasthitidhvaṃsakāraṇaikāvādānaka*  
*jaya bhaktimadālolalīlotpalamagotsava // 23 //*

Que seas glorificado, grandioso  
como el único factor causal de la creación,  
preservación y aniquilación del mundo.  
Que seas glorificado, oh gran dicha de Utpala,  
cuyo trabajo es dado como pura dicha  
por medio de la locura de la devoción. // 23 //

*jaya jayabhājana jaya jitajanma-*  
*jarāmaraṇa jaya jagajjyeṣṭha*

*jaya jaya jaya jaya jaya jaya jaya*

*jaya jaya jaya jaya jaya jaya tryakṣa // 24 //*

Que seas glorificado, ¡oh digno de devoción!

Que seas glorificado,

conquistador del nacimiento, vejez y muerte.

Que seas glorificado, ¡oh patriarca del mundo!

¡Gloria, gloria, gloria, gloria,

gloria, gloria, gloria, gloria,

gloria, gloria, gloria, gloria,

gloria, oh Señor de los tres ojos! // 24 //

### **Canto XV. Himno de la devoción.**

*trimalakṣāline granthāḥ santi tatpāragāstathā*

*yoginaḥ paṇḍitāḥ svasthāstvadbhaktā eva tatvataḥ // 1 //*

Existen escrituras que pueden purificar a una persona  
de las tres impurezas.

Y hay yoguis y eruditos

que tienen maestría de estas escrituras.

Pero los únicos realmente ecuanímes

son aquellos devotos a ti. // 1 //

*māyīyakālaniyatirāgādyāhāratarpitāḥ*

*caranti sukhino nātha bhaktimanto jagattaṭe // 2 //*

Bien satisfechos con la comida  
de *kāla*, *niyati*, *rāga*  
y las otras envolturas de *māyā*,<sup>470</sup>  
los devotos deambulan alegremente, oh Señor,  
a lo largo de las costas del mundo. // 2 //

*rudanto vā hasanto vā tvāmuccaiḥ pralapantyamī*  
*bhaktāḥ stutipadoccāropacārāḥ pṛthageva te // 3 //*

Ya sea llorando o riendo, se dirigen a ti  
con una forma de hablar fuerte y delirante.  
Pronunciando himnos de alabanza, los devotos  
son en verdad asistentes únicos. // 3 //

*na virakto na cāpīśo mokṣākāṅkṣī tvadarcakaḥ*  
*bhaveyamapi tūdrīkabhaktyāsavarasonmadaḥ // 4 //*

Mi deseo no es ser un asceta  
indiferente al mundo  
ni un manipulador de poderes sobrenaturales  
ni siquiera un devoto deseoso de la liberación,  
  
sino sólo embriagarme  
en el abundante vino de la devoción. // 4 //

---

<sup>470</sup> Las envolturas (kañcukas) de *māyā* son la acción limitada (*kalā*), el conocimiento limitado (*vidyā*), deseo o voluntad disminuida (*rāga*), el tiempo (*kāla*) y la omnipresencia restringida (*niyati*).

*bāhyaṃ hṛdaya evāntarabhiḥṛtyaiva yo 'rcati  
tvāmīśa bhaktipīyūśarasapūrainnamāmi tam // 5 //*

Me inclino ante aquel quien  
llevando el mundo externo a su corazón,  
te adora, oh Señor,  
con oleadas del néctar de la devoción. // 5 //

*dharmādharmātmanorantaḥ kriyayorjñānayostathā  
sukhaduḥkhātmanorbhaktāḥ kimapyāsvādayantyaḥ // 6 //*

En medio de la rectitud y la injusticia,  
en medio de las labores y el conocimiento,  
en medio de la prosperidad y la adversidad,  
tus devotos, ante todo esto,  
disfrutan la dicha de tu devoción. // 6 //

*carācarapitaḥ svāmin apyandhā api kuṣṭhinaḥ  
śobhante paramuddāmabhavadbhaktivibhūṣaṇāḥ // 7 //*

Oh Maestro, padre de lo que se mueve y no se mueve,  
incluso los ciegos y los leprosos  
se ven sumamente refinados  
cuando están adornados con tu devoción suprema. // 7 //



*śiloñchapicchakaśipuvicchāyāṅgā api prabho  
bhavadbhaktimahōṣmaṇo rājarājamapīśate // 8 //*

Oh Señor, aquellos que están llenos  
con la gran intensidad de devoción,  
aunque pálidos en cuerpo,  
y teniendo como cama cáscaras de grano  
y como vestimenta las plumas de aves,  
dominan incluso sobre el señor de la riqueza. // 8 //

*sudhādrāyāṃ bhavadbhaktau luṭhatāpyārurukṣuṇā  
cetaśaiva vibho 'rcanti kecittvāmabhitaḥ sthitāḥ // 9 //*

Al ascender hacia ti andando,  
inmersos en el néctar de tu devoción,  
unos pocos, oh Señor, te adoran  
con todo su ser  
por medio de sus corazones. // 9 //

*rakṣaṇīyaṃ vardhanīyaṃ bahumānyamidaṃ prabho  
saṃsāradurgatiharaṃ bhavadbhaktimahādhanam // 10 //*

Oh Señor, es digno de  
protección, soporte y alta estima,  
esta gran riqueza de tu devoción,  
que remueve los obstáculos del mundo. // 10 //

*nātha te bhaktajanatā yadyapi tvayi rāgiṇī  
tathāpīrṣyām viḥāyāsyāstuṣṭāstu svāminī sadā // 11 //*

Aunque tu comunidad de devotos, Señor,  
está unida a ti con pasión,  
que Svāminī,<sup>471</sup> dejando atrás su envidia,  
esté siempre complacida con ellos. // 11 //

*bhavadbhāvaḥ puro bhāvī prāpte tvadbhaktisambhave  
labdhe dugdhamahākumbhe hatā dadhani gṛdhnutā // 12 //*

Una vez que hay devoción a ti,  
la unión contigo es segura.  
Una vez que una jarra grande de leche se ha obtenido,  
vano es preocuparse por el yogur. // 12 //

*kimiyam na siddhiratulā  
kiṃ vā mukhyam na saukhyamāsravati  
bhaktirupacīyamānā  
yeyam śambhoḥ sadātānī bhavati // 13 //*

¿No es este un *siddhi* incomparable;  
acaso no causa que fluya la dicha suprema?  
Esta devoción creciente a Śambhu  
que se vuelve perpetua. // 13 //

---

<sup>471</sup> Una forma de referirse a la esposa de Śiva.

*manasi maline madīye*  
*magnā tvadbhaktimañilatā kaṣṭam*  
*na nijānapi tanute tān*  
*apauruṣeyānsvasampadullāsān // 14 //*

¡Ay! Sumergida en la oscuridad de mi mente  
la joya exquisita de tu devoción  
no manifiesta los destellos sublimes  
e innatos de su propio esplendor. // 14 //

*bhaktirbhagavati bhavati*  
*trilokanāthe nanūttamā siddhiḥ*  
*kintvañimādikavirahāt*  
*saiva na pūrṇeti cintā me // 15 //*

La devoción a ti, Maestro de los tres mundos,  
es en verdad el *siddhi* supremo.  
Pero sin *añimā* y los otros poderes,  
incluso eso, oh Señor, no es perfecto.  
Esta es mi angustia. // 15 //

*bāhyato 'ntarapi cotkaṭonmiṣa-*  
*ttryambakastavakasaurabhāḥ śubhāḥ*

*vāsayantyapi viruddhavāsanān*  
*yogino nikaṭavāsino 'khilān // 16 //*

Emitiendo la dulce fragancia de las flores de Śiva,  
que florece dentro y fuera,  
los yoguis perfuman incluso a aquellos de hábitos dañinos  
que vienen a su presencia. // 16 //

*jyotirasti kathayāpi na kiṃci-  
dviśvamapyatisuṣuptamaśeṣam  
yatra nātha śivarātripade'smin  
nityamarcayati bhaktajanastvām // 17 //*

Donde no existe incluso la noción de luz,  
donde el mundo entero permanece dormido,  
ahí, en el tiempo de Śivarātri,  
los devotos, sin pausa, oh Señor,  
te honran en adoración. // 17 //

*sattvaṃ satyaguṇe śive bhagavati sphārībhavatvarcane  
cūḍāyāṃ vilasantu śaṅkarapadaṃprodyadrajahsaṅcayāḥ  
rāgādisṃṛtivāsanāmapī samucchettuṃ tamo jṛmbhatāṃ  
śambho me bhavatāttvadātmavilaye traiguṇyavargo'thavā // 18 //*

Permite que *sattva* brille en la adoración de Śiva,  
señor de las tres cualidades.  
Deja que montones de polvo de los pies del señor Śaṅkara  
brillen como *rajas* sobre mi cabeza.  
Permite que *tamas* florezca y destruya completamente  
las impresiones de la memoria y los otros apegos.

Así Señor, que los tres *guṇa* como una unidad  
se sumerjan juntos en tu ser. // 18 //

*saṃsārādhvā sudūrah kharataravividhavyādhidagdhāṅgayaṣṭiḥ*  
*bhogā naivopabhuktā yadapi sukhamabhūjjātu nanno cirāya*  
*itthaṃ vyartha'smi jātaḥ śaśidharacaraṇākrāntikāntottamāṅga-*  
*stvadbhaktaśceti tanme kuru sapadi mahāsampado dīrghadīrghāḥ // 19 //*

Sin fin es el ciclo de nacimiento y muerte.  
Estos delgados miembros son consumidos  
por las enfermedades que son muchas y severas.  
No he obtenido ningún gozo real  
de los placeres de los sentidos.  
La felicidad encontrada no fue duradera.  
Así, mi existencia se ha vuelto sin sentido.  
Otórgame, oh Señor,  
aquellos tesoros sublimes y permanentes  
para que así pueda yo volverme tu devoto  
con mi rostro iluminado por el toque de los pies  
de Aquél adornado por la luna. // 19 //

**Canto XVI. Liberación de las cadenas.**

*na kiñcideva lokānāṃ bhavadāvaraṇaṃ prati*

*na kiñcideva bhaktānāṃ bhavadāvaraṇaṃ prati // 1 //*

¿En verdad qué hay en este mundo

que no te oculte?

Y sin embargo nada existe que pueda esconderte

de tus devotos. // 1 //

*apyupāyakramaprāpyaḥ saṅkulo 'pi viśeṣaṇaiḥ*

*bhaktibhājāṃ bhavānātmā sakṛcchuddho 'vabhāsate // 2 //*

Habiendo sido alcanzado por tantos discípulos

y con tantos atributos

apareces en todo momento a tus devotos

en tu verdadera forma, oh Señor. // 2 //

*jayanto 'pi hasantyete jitā api hasanti ca*

*bhavadbhaktisudhāpānamattāḥ ke 'pyeva ye prabho // 3 //*

Triunfante, ellos ríen,

y derrotados, ríen aún más:

esos pocos selectos quienes están locos

con el vino inmortal de tu devoción. // 3 //

*śuṣkakaṃ maiva siddheya maiva mucyeva vāpi tu*

*svādiṣṭhaparakāṣṭāptatvadbhaktirasānirbharaḥ // 4 //*

Permíteme deleitarme en la dulce y sublime  
dicha de tu devoción,  
dejando atrás no sólo los poderes fundamentales,  
sino la liberación misma. // 4 //

*yathaivajñātapūrvo 'yaṃ bhavadbhaktiraso mama  
ghaṭitastadvadīśāna sa eva paripuṣyatu // 5 //*

De la misma manera que surgió en mí,  
permite que este amor devocional  
desconocido anteriormente por mí  
crezca aún más, oh Señor. // 5 //

*satyena bhagavannānyaḥ prārthanāprasaro 'sti me  
kevalaṃ sa tathā ko 'pi bhaktyāveśo 'stu me sadā // 6 //*

En verdad, no tengo otra súplica que esta:  
permíteme por siempre, oh Señor,  
ser consumido por una devoción infinita. // 6 //

*bhaktikṣīvo 'pi kupyeyaṃ bhavāyānuśayīya ca  
tathā haseyaṃ udyāṃ ca raṭeyaṃ ca śivetyalam // 7 //*

Déjame estar encolerizado y además  
ser compasivo hacia el mundo.  
Y de esta manera en la locura de la devoción

que pueda reír y llorar y cantar

Śiva, estruendosamente. // 7 //

*viṣamastho 'pi svastho 'pi rudannapi hasannapi*

*gambhīro 'pi vincitto 'pi bhaveyaṃ bhaktitaḥ prabho // 8 //*

Bajo el hechizo de devoción, oh Señor,

permíteme ser inconstante y sin embargo estar en paz,

triste pero risueño,

distraído pero atento. // 8 //

*bhaktānām nāsti saṃvedyaṃ tvadantaryadi vā bahiḥ*

*ciddharmā yatra na bhavānnirvikalpaḥ sthitaḥ svayam // 9 //*

Ya sea dentro o afuera,

tus devotos te conocen,

como la personificación de la conciencia. // 9 //

*bhaktā nindānukare 'pi tavāmṛtakaṇairiva*

*hṛṣyantyevāntarāviddhāstīkṣṇaromāñcasūcibhiḥ // 10 //*

Aunque disimulando escuchar

las palabras de los blasfemos,

y con un cosquilleo en la piel como de agujas,

aún así están embelesados los devotos

con las gotas del néctar delicioso. // 10 //



*duḥkhāpi vedanā bhaktimatām bhogāya kalpate  
yeṣām sudhādrā sarvaiva saṁvittvaccandrikāmayī // 11 //*

Sin importar cuál dolorosa sea la sensación,  
es transformada en un medio de gozo  
por los devotos cuya conciencia  
está infundida con el néctar de la luz de luna.<sup>472</sup> // 11 //

*yatra tatroparuddhānām bhaktānām bahirantare  
nirvyājam tvadvapuḥsparśarasāsvādasukhaṁ samam // 12 //*

Viviendo en cualquier estado,  
los devotos disfrutan -tanto por dentro como por fuera-  
de la dicha sublime  
del contacto de tu ser. // 12 //

*taveśa bhakterarcāyām dainyāṁśaṁ dvayasamśrayam  
vilupyāsvādayantyeke vapuracchaṁ sudhāmayam // 13 //*

Unos pocos elegidos, oh Señor,  
superan el estado quejumbroso al adorarte,  
y gozan tu forma inmaculada e inmortal. // 13 //

*bhrāntāstīrthadr̥ṣo bhinnā bhrāntereva hi bhinnatā  
niṣpratidvandvi vastvekaṁ bhaktānām tvaṁ tu rājase // 14 //*

---

<sup>472</sup> La luz de luna a la que se refiere Utpaladeva es la energía consciente llena de dicha de Śiva.

Los conocedores de los *śāstra*<sup>473</sup> llegan a engañarse  
y de esta forma se vuelven distanciados:  
en verdad, el engaño genera alejamiento.  
Pero tú apareces a tus devotos  
como el uno, la verdad sin igual. // **14** //

*mānāvamānarāgādiniṣpākavimalaṃ manaḥ*  
*yasyāsau bhaktimāṃllokātulyaśīlaḥ kathaṃ bhavet // 15 //*

¿Cómo puede ser él como las demás personas:  
el devoto con una mente pura  
al extinguir la fama y la infamia,  
el apego y la aversión? // **15** //

*rāgadveṣandhakāro 'pi yeṣāṃ bhaktitviṣā jitaḥ*  
*teṣāṃ mahīyasāmagre katame jñānaśāliṇaḥ // 16 //*

¿Qué posición posponen los seguidores  
del camino del conocimiento,  
estas almas grandes  
que han conquistado la pesadumbre del apego y la aversión  
con la luz brillante de tu devoción? // **16** //

*yasya bhaktisudhāsnānapānādividhisādhanam*  
*tasya prārabdhamadhyāntadaśāsūccaiḥ sukhāsikā // 17 //*

---

<sup>473</sup> Doctrinas

Aquellos cuya adoración consiste  
en empaparse y beber  
del néctar de devoción,  
encuentran descanso en la paz trascendental  
de las etapas primera, media y última. // 17 //

*kīrtyaścintāpadaṃ mṛgyaḥ pūjyo yena tvameva tat  
bhavadbhaktimatām ślāghyā lokayātrā bhavanmayī // 18 //*

Tú sólo eres el sujeto  
de sus cánticos y especulaciones,  
tú, el sujeto de su cruzada y su adoración.  
Laudable entonces es el peregrinaje de vida del devoto  
que vive en armonía contigo. // 18 //

*muktisaṃjñā vipakvāyā bhaktereva tvayi prabho  
tasyāmādyadaśārūḍhā muktakalpā vayaṃ tataḥ // 19 //*

Lo que es llamado liberación  
es simplemente la maduración de la devoción, oh Señor.  
Habiendo tomado los primeros pasos hacia ello,  
estamos incluso ahora casi liberados. // 19 //

*duḥkhāgamo 'pi bhūyānme tvadbhaktibharitātmanaḥ  
tvatparācī vibho mā bhūdapi saukhyaparamparā // 20 //*

Con mi mente desbordada de tu devoción,  
permite que cualquier dificultad venga en mi camino.  
Pero si he de sentirme separado de ti,  
no querría siquiera  
una cadena interminable de felicidad. // 20 //

*tvam bhaktyā prīyase bhaktiḥ prīte tvayi ca nātha yat  
tadanyonyāśrayam yuktam yathā vettha tvameva tat // 21 //*

Estás complacido, oh Señor, con la devoción.  
Y la devoción surge por tu voluntad.  
Tu sólo comprendes  
cómo ambas están conectadas. // 21 //

*sākāro vā nirākaro vantarvā bahireva vā  
bhaktimattātmanām nātha sarvathāsi sudhāmayah // 22 //*

Teniendo una forma o sin forma,  
dentro o fuera,  
en cualquier modo, oh Señor,  
tú eres la encarnación de la inmortalidad  
para aquellos que están ebrios con tu devoción. // 22 //

*asminneva jagatyantarbhavadbhaktimataḥ prati  
harṣaprakāśanaphalamanyadeva jagatsthitam // 23 //*

Aquí en este mundo  
otro mundo existe  
que da el fruto de lo dichoso  
para tus devotos. // 23 //

*guhye bhaktiḥ pare bhaktirbhaktirviśvamaheśvare  
tvayi śambhau śive deva bhaktirnāma kimapyaho // 24 //*

Que haya devoción a ti  
como el secreto mismo, como lo trascendental mismo,  
como el Señor del universo,  
como Śambhu, como Śiva,  
como el uno celestial,  
¡Ah! ¿Cómo en verdad pudiera siquiera expresarlo? // 24 //

*bhaktirbhaktiḥ pare bhaktirbhaktirnāma samutkaṭā  
tāraṃ viraumi yattīvrā bhaktirme'stu paraṃ tvayi // 25 //*

Devoción, devoción, devoción  
al uno trascendente.  
¡Devoción ardiente!  
¡Eso es el porqué grito y clamor!  
Permíteme tener una devoción ardiente por ti,  
sólo por ti. // 25 //

*yato'smi sarvaśobhānāṃ prasavāvanirīśa tat  
tvayi lagnamanarghaṃ syādratnam vā yadi vā tṛṇam // 26 //*

Tú eres la fuente, oh Señor,  
de todo lo bello que hay.  
Todas las cosas se vuelven hermosas al contacto tuyo,  
ya sea una gema o un pedazo de paja. // 26 //

*āvedakādā ca vedyādyeṣāṃ saṃvedanādhvani  
bhavatā na viyogo 'sti te jayanti bhavajjuṣaḥ // 27 //*

Sin separarse de ti  
al experimentar con los sentidos,  
sujeto y objeto,  
ellos en verdad son tus devotos verdaderos. // 27 //

*saṃsārarasadaso bāhye kaiścittvaṃ parirabhyase  
svāminparaistu tatraiva tāmyadbhistyaktayantraṇaiḥ // 28 //*

Algunos, oh Señor, te abrazan  
fuera de la sociedad mundana.  
Otros renuncian a todas las reglas,  
y a través del calor de la devoción  
te abrazan en medio del mundo. // 28 //

*pānāśanaprasādhana-  
sambhuktasamastaviśvayā śivayā  
pralayotsavasaraḥsayā*

*ṛḍhamupagūḍham śivam vande // 29 //*

Honro a Śiva,

quien durante el festival de la disolución del mundo  
es abrazado con pasión e intensidad por Śivā,<sup>474</sup>  
y por medio de quien el universo entero es disfrutado  
al beber, comer y los embellecimientos. // 29 //

*parameśvaratā jayatyapūrvā  
tava viśveśa yadīśitavyaśūnyā  
aparāpi tathaiva te yayedaṃ  
jagadābhāti yathā tathā na bhāti // 30 //*

¡Oh Señor del universo,  
gloriosa es tu soberanía!  
De igual manera glorioso es tu otro estado,  
donde el mundo aparece  
no como se muestra aquí y ahora. // 30 //

**Canto XVII. Una consideración elevada de los juegos divinos.**

*aho ko 'pi jayatyēṣa svāduḥ pūjāmahotsavaḥ  
yato 'mṛtarasāsvādamasrūṇyapi dadatyalam // 1 //*

¡Ah! Lo más glorioso

---

<sup>474</sup> Śivā hace referencia al aspecto femenino de Śiva como su poder (*śakti*) que crea el mundo.

es este festival de dicha de devoción  
del que las lágrimas brotan  
del néctar dulce de inmortalidad. // 1 //

*vyāpārāḥ siddhidāḥ sarve ye tvatpūjāpuraḥsarāḥ  
bhaktānāṃ tvanmayāḥ sarve svayaṃ siddhaya eva te // 2 //*

Todas las acciones que están conectadas con tu adoración  
nutrirán las *siddhi*.  
Pero para tus devotos  
quienes son ya uno contigo,  
estas acciones son *siddhi* en sí mismas. // 2 //

*sarvadā sarvabhāveṣu yugapatsarvarūpiṇam  
tvāmarcayantyaviśrantam ye mamaite'dhidevatāḥ // 3 //*

Aquellos que en cualquier estado te adoran siempre  
como asumiendo la forma de todas las cosas,  
ellos en verdad son mis deidades elegidas. // 3 //

*dhyānāyasatiraskārasiddhastvatsparśanotsavaḥ  
pūjāvidhiriti khyāto bhaktānāṃ sa sadāstu me // 4 //*

El *siddha*<sup>475</sup> deja atrás el esfuerzo de la meditación  
ya que toda su dicha es obtenida de tu contacto.

---

<sup>475</sup> *Siddha* (“perfecto”, “realizado”) es aquel quien ha logrado el estado más elevado en el que se identifica con la Conciencia suprema.



Eso, oh Señor, para los devotos  
constituye un acto de adoración. // 4 //

*bhaktānām samatāsāraviṣuvatsamayaḥ sadā  
tvadbhāvarasapīyūṣarasennaiṣām sadārcanam // 5 //*

El tiempo del equinoccio,  
cuya esencia es la ecuanimidad,  
es celebrada continuamente por los devotos:  
ya que siempre su adoración consiste  
de la dulce dicha de tu devoción. // 5 //

*yasyānārambhaparyantau na ca kālakramaḥ prabho  
pūjātmāsau kriyā tasyāḥ kartārastvajjuṣaḥ param // 6 //*

Sin un principio, sin un final,  
y por un tiempo ilimitado,  
esta es la esencia de la adoración, oh Señor,  
realizada sólo por los devotos. // 6 //

*brahmādīnāmapīśāste te ca saubhāgyabhāginaḥ  
yeṣām svapne 'pi mohe 'pi sthitastvatpūjanotsavaḥ // 7 //*

Ellos son los señores  
incluso por encima Brahmā y los otros dioses,  
y ellos son los recipientes de lo auspicioso:

aqueellos en quienes el festival de la adoración  
permanece constante incluso al soñar  
y ciertamente en el dormir sin sueños. // 7 //

*japatām juhvatām snātām dhyāyatām na ca kevalam  
bhaktānām bhavadabhyarcāmaho yāvadyadā tadā // 8 //*

Los devotos celebran el festival de adoración  
no solamente al realizar *japa*,  
al verter oblaciones al fuego,  
al bañarse o meditar,  
sino en todos los estados. // 8 //

*bhavatpūjāsudhāsvādasambhogasukhinaḥ sadā  
indrādīnāmatha brahmamukhyānāmasti kaḥ samaḥ // 9 //*

¿Quién entre los dioses importantes  
-Indra, Brahmā y los demás-  
e incluso entre los ascetas,  
se equipara a aquel que goza  
del dulce néctar de tu adoración? // 9 //

*jagatṣobhaikajanake bhavatpūjāmahotsave  
yatprāpyaṃ prāpyate kiṃcidbhaktā eva vidanti tat // 10 //*

En el gran festival de tu adoración

los devotos logran lo alcanzable:  
la causa única de la destrucción del mundo.  
Esto ciertamente ellos lo comprenden. // **10** //

*tvaddhāṃni cinmaye sthitvā śaṭtriṃśattattvakarmabhiḥ  
kāyavākcittaceṣṭādyairarcaye tvāṃ sadā vibho // 11 //*

Descansando en la luminosidad de tu conciencia,  
que siempre te adore, oh Señor,  
por medio del cuerpo, palabra y mente,  
los productos de los treinta y seis *tattva*.<sup>476</sup> // **11** //

*bhavatpūjāmayāsaṅgasambhogasukhino mama  
prayātu kālaḥ sakalo 'pyananto 'pīyadarthaye // 12 //*

Contento, disfrutando el apego de la devoción a ti,  
que todo mi tiempo se vuelva sin fin.  
Solo por esto  
es que te ruego. // **12** //

*bhavatpūjāmṛtarasābhogalampaṭata vibho  
vividhatāmanudinaṃ sadā ca phalatāṃ mama // 13 //*

Que mi anhelo por el goce

---

<sup>476</sup> *Tattva* (literalmente significa la “esoidad” o “condición de eso” ), representa los elementos o principios primarios que conforman la manifestación de la creación por parte de Śiva.

de la dicha inmortal de tu adoración  
crezca más grande cada día,  
siempre produciendo una cosecha abundante. // 13 //

*jagadvilayasañjātasudhaikarasanirbhare*  
*tvadabdhou tvāṃ mahātmānamarcannāsiya sarvadā // 14 //*

En tu océano rebosando  
con la dicha eterna de la unidad  
lanzado a la disolución del universo,  
que pueda ahí permanecer, oh gran alma, siempre adorándote. // 14 //

*aśeṣavāsanāgranthivicchedasaralaṃ sadā*  
*mano nivedyate bhaktaiḥ svādu pūjāvidhau tava // 15 //*

Habiéndose vuelto puros y simples  
al cortar a través de los nudos de los deseos latentes,  
los devotos pueden finalmente dedicar sus almas  
al acto dulce de tu adoración. // 15 //

*adhiṣṭhāyaiva viṣayānimāḥ karaṇavṛttayaḥ*  
*bhaktānāṃ preṣayanti svatpūjārthamamṛtāsavam // 16 //*

Aún mientras descansan en sus objetos  
las facultades de estos sentidos proveen  
a los devotos con el vino inmortal  
esencial para tu adoración, oh Señor. // 16 //

*bhaktānāṃ bhaktisaṃvegamaḥṣṃavivaśātmanām  
ko 'nyo nirvāṇahetuḥ syāttvatpūjāmṛtamajjanāt // 17 //*

Para los devotos inflamados irresistiblemente  
con el calor abrasador de la devoción ardiente,  
¿qué otros medios de extinción se necesitan  
mas que sumergirse en el néctar de tu adoración? // 17 //

*satataṃ tvatpadādbhyarcāsudhāpānamahotsavaḥ  
tvatprasādaikasamprāptiheturme nātha kalpatām // 18 //*

Que pueda experimentar la alegría sin fin, oh Señor,  
de beber el néctar de la devoción a tus pies:  
el único medio de recibir tu gracia. // 18 //

*anubhūyāsamīśāna pratikarma kṣaṇātkṣaṇam  
bhavatpūjāmṛtāpānamadāsvādamahāmudam // 19 //*

En cada acción, en todo tiempo  
permíteme disfrutar del gozo supremo  
de la intoxicación del vino inmortal  
resultado de tu adoración, oh Señor. // 19 //

*dṛṣṭārtha eva bhaktānāṃ bhavatpūjāmahodyamaḥ  
tadaiva yadasambhāvyam sukhamāsvādayanti te // 20 //*

Para los devotos  
el sentido del esfuerzo supremo de tu adoración  
es muy evidente.  
Ellos experimentan de eso  
una alegría más allá de toda expectativa. // 20 //

*yāvanna labdhastvatpūjāsudhāsvādamahotsavaḥ  
tāvannāsvādito manye lavo 'pi sukhasampadaḥ // 21 //*

En mi opinión,  
ni siquiera un vestigio de la riqueza de la alegría  
es alcanzada hasta que uno experimenta  
el gran festival de tu adoración. // 21 //

*bhaktānāṃ viṣayanveṣābhāsāyāsādvinaiva sā  
ayatnasiddhaṃ tvaddhāmasthitiḥ pūjāsu jāyate // 22 //*

Inmersos en adoración, los devotos se encuentran  
en lo profundo dentro de tu ser  
sin ningún esfuerzo, sin ninguna preocupación  
por algún complemento. // 22 //

*na prāpyamasti bhaktānāṃ nāpyeṣāmasti durlabham  
kevalaṃ vicarantye bhavatpūjāmadonmadāḥ // 23 //*

Nada permanece para ellos por alcanzar,

nada es difícil para ellos de obtener:

los devotos deambulan por la tierra sin ningún propósito,  
embriagados solamente con la dicha de tu adoración. // 23 //

*aho bhaktibharodāracetasām varada tvayi  
slāghyaḥ pūjāvidhiḥ ko 'pi yo na yācñākalamkitaḥ // 24 //*

De quien su conciencia está expandida  
con devoción intensa,  
tiene un modo de adoración loable y único,  
inmaculado por las súplicas, oh otorgador de bendiciones. // 24 //

*kā nā śobhā na ko hilādaḥ kā samṛddhirna vāparā  
ko vā na mokṣaḥ ko 'pyeṣa mahādevo yadarcyate // 25 //*

¿Qué belleza, qué deleite,  
qué otra riqueza  
o qué otra liberación no existe  
donde el Señor trascendental es adorado? // 25 //

*antarullasadacchācchabhaktipīyūṣapoṣitam  
bhavatpūjopayogāya śarīramidamastu me // 26 //*

Alimentado por el néctar  
de la devoción pura que ondea en el interior,  
permite que mi cuerpo se vuelva digno para tu adoración. // 26 //

*tvatpādapūjāsambhogaparatantraḥ sadā vibho  
bhūyāsaṃ jagatāmīśa ekaḥ svacchandaceṣṭitaḥ // 27 //*

¡Oh Poderoso! ¡Señor de los mundos!  
Aunque mis acciones son particularmente sin restricciones,  
me volvería libre  
si en verdad se requiriera  
para disfrutar tu adoración. // 27 //

*tvaddhyānadarśanasparśatrṣi keṣāmapī prabho  
jāyate śītalasvādu bhavatpūjāmahāsaraḥ // 28 //*

Aquellos pocos que durante la meditación  
anhelan tu visión y tu contacto  
reciben el refrescante y dulce  
lago profundo de tu adoración. // 28 //

*yathā tvameva jagataḥ pūjāsambhogabhājanam  
tatheśa bhaktimāneva pūjāsambhogabhājanam // 29 //*

Así como tú eres  
el único objeto de adoración gozoso  
en este mundo, oh Señor,  
así también es el devoto  
un objeto digno de adoración deleitable. // 29 //

*ko 'pyasau jayati svāminbhavatpūjāmahotsavaḥ*



*ṣaṭṭriṃśato 'pi tattvānāṃ kṣobho yatrollasatyalam // 30 //*

¡Oh maestro! Cuán glorioso  
es tu gran festival de adoración  
que reduce a cenizas  
inclusive los treinta y seis *tattva*. // 30 //

*namastebhyo vibho yeṣāṃ bhaktipīyūṣavāriṇā  
pūjyānyeva bhavanti tvatpūjopakaraṇānyapi // 31 //*

Elogiados son aquellos, oh Señor,  
cuya agua de devoción inmortal  
hace digno de adoración  
incluso los materiales de tu ceremonia. // 31 //

*pūjārambhe vibho dhyātvā mantrādheyāṃ tvadātmatām  
svātmanyeva pare bhaktā mānti harṣeṇa na kvacit // 32 //*

Habiendo comenzado a meditar en ti con el mantra,  
algunos de tus devotos, oh Señor,  
incluso en su ser trascendental  
no pueden contener su éxtasis. // 32 //

*rājyalābhādivotphullaiḥ kaiścitpūjāmahotsave  
sudhāsavena sakalā jagatī saṃvibhajyate // 33 //*

Regocijados como si los hubieran hecho reyes,

algunos de tus devotos en el festival de devoción  
vierten el vino de la inmortalidad  
por todas partes a lo largo del mundo. // 33 //

*pūjāmṛtāpānamayo yeṣāṃ bhogaḥ pratikṣaṇam*  
*kiṃ devā uta muktāste kiṃ vā ke'pyeva te janāḥ // 34 //*

Aquellos pocos elegidos cuyos placeres conllevan  
el embeber incesante del néctar de tu adoración,  
¿son dioses o seres liberados,  
o acaso son algo más, oh Señor? // 34 //

*pūjopakaraṇībhūtaviśvaveśena gauravam*  
*aho kimapi bhaktānāṃ kimapyeva ca lāghavam // 35 //*

Absorbiendo el universo en ellos mismos  
como los materiales de adoración,  
¡qué inmensurablemente pesados -y sin embargo qué ligeros-  
se vuelven los devotos!<sup>477</sup> // 35 //

*pūjāmayākṣavikṣepakṣobhādevāmṛtodgamaḥ*  
*bhaktānāṃ kṣīrajaladhikṣobhādiva divaukasām // 36 //*

Para los devotos, la agitación

---

<sup>477</sup> Para Rhodes, Utpaladeva se está refiriendo a dos de los ocho *siddhi* o poderes espirituales que se adquieren en el desarrollo espiritual por parte del practicante. Véase C. Rhodes, *op. cit.*, p. 98.

causada por la proyección de los sentidos  
al realizar el acto de adoración  
es en verdad la fuente de inmortalidad,  
como la agitación del océano de leche  
lo fue para los dioses. // **36** //

*pūjāṃ kecana manyante dhenuṃ kāmādughāmiva  
sudhādhārādhikarasāṃ dhayantyantarmukhāḥ pare // 37 //*

Algunos consideran la devoción como la vaca otorgadora de deseos  
que concede todos los anhelos,  
pero otros, volviéndose hacia adentro,  
beben una leche más dulce que las corrientes de néctar. // **37** //

*bhaktānāmākṣavikṣepo 'pyeṣa saṃsārasaṃmataḥ  
upanīya kimapyantaḥ puṣṇātyarcāmahotsavam // 38 //*

Incluso la proyección de los sentidos  
conocida como este mundo  
promueve la iniciación de los devotos  
al trascendental festival de adoración suprema. // **38** //

*bhaktikṣobhavaśādīśa svātmabhūte 'rcanaṃ tvayi  
citram dainyāya no yāvaddīnatāyāḥ paraṃ phalam // 39 //*

En el calor de la devoción intensa, oh Señor,

el adorarte como mi verdadero ser  
no me causa estar quejumbroso.  
Es más bien el fruto más alto del dolor. // 39 //

*upacārapadaṃ pūjā keṣāṃcittvatpadāptaye  
bhaktānāṃ bhavadaikātmyanirvṛttiprasarastu saḥ // 40 //*

Algunos consideran la adoración sólo como un medio  
para esforzarse en lograr tu estado.  
Pero para los devotos  
es un proceso  
durante el cual uno disfruta  
la dulce dicha de unidad contigo. // 40 //

*apyasambaddharūpārcā bhaktyunmādanirargalaiḥ  
vitanyamānā labhate pratiṣṭhāṃ tvayi kāmapi // 41 //*

Aunque no es convencional la adoración  
de aquellos que se han vuelto libres  
por medio de la devoción delirante,  
¡qué sublime fin logra! // 41 //

*svādubhaktirasāsvādastabdhībhūtamanaścyutām  
śambho tvameva lalitāḥ pūjānāṃ kila bhājanam // 42 //*

Oh Śambhu, tu sólo eres

el verdadero y maravilloso objeto de adoración  
que emanana de los corazones anonadados  
al probar el dulce néctar de la devoción. // 42 //

*paripūrṇāni śuddhāni bhaktimanti sthirāṇi ca  
bhavatpūjāvidhau nātha sādhanāni bhavantu me // 43 //*

Maestro, al dedicarme a tu adoración  
permite que mis sentidos se vuelvan llenos, puros,  
devotos y firmes. // 43 //

*aśeṣapūjāsatkōṣe tvatpūjākarmaṇi prabho  
aho karaṇavṛndasya kāpi lakṣmīrvijṛmbhate // 44 //*

Inmerso en tu adoración, oh Señor,  
el tesoro absoluto de toda devoción,  
oh, qué esplendor trascendental  
irradia de los sentidos. // 44 //

*eṣā peśalimā nātha tavaiva kila dṛśyate  
viśveśvaro 'pi bhṛtyairyadarcyase yaśca labhyase // 45 //*

Tal humildad  
es en verdad sólo vista en ti,  
oh maestro, quien a pesar de ser el señor del universo,  
eres adorado por los sirvientes

y eres alcanzado. // 45 //

*sadāmurttāda mūrttādva bhāvādyadvāpyabhāvataḥ  
uttheyānme praśastasya bhavatpūjāmahotsavaḥ // 46 //*

Ya sea si es de lo concreto o lo abstracto,  
tanto si es de lo existente o lo no existente,  
que el gran festival de tu adoración  
siempre irradie en mí,  
el que ha sido digno de alabanza. // 46 //

*kāmakrodhābhimānaistvāmupaharīkṛtaiḥ sadā  
ye'rcayanti namastebhyasteṣāṃ tuṣṭo 'smi tattvataḥ // 47 //*

Admiración a aquellos quienes han sacrificado  
todos sus deseos, enojo y orgullo,  
que realizan tu adoración incesantemente.  
¡Tú estás verdaderamente complacido con ellos! // 47 //

*jayatyēṣa bhavadbhaktibhājāṃ pūjāvidhiḥ paraḥ  
yastrṇaiḥ kriyamāno 'pi ratnairevopakalpate // 48 //*

Qué glorioso es este camino  
de adoración por medio de la devoción,  
que al realizarse con trozos de paja,  
es en verdad consumado con joyas. // 48 //

**Canto XVIII. Haciéndose visible**

*jagato 'ntarato bhavantamāptvā  
punaretadbhavato 'ntarāllabhante  
jagadīśa tavaiva bhaktibhājo  
na hi teṣāmiha dūrato 'sti kiñcit // 1 //*

¡Oh Señor del universo!  
Sólo tus devotos, habiéndote descubierto  
en el interior del universo  
de nuevo encuentran el universo dentro de ti,  
pues nada en el mundo está más allá de su alcance. // 1 //

*kvacideva bhavān kvacidbhavānī  
sakalārthakramagarbhiṇī pradhānā  
paramārthapade tu naiva devyā  
bhavato nāpi jatattrayasya bhedaḥ // 2 //*

Tú dominas un estado,  
otro es dominado por Bhavānī,  
preñada con todo el material de la creación.  
Finalmente, no hay diferencia  
entre Devī, los tres mundos y tú. // 2 //

*no jānate subhagamapyavalepavanto*

*lokāḥ prayatnasubhagā nikhila hi bhāvāḥ  
cetaḥ punaryadidamudyatamapyavaiti  
naivātmārūpamiha hā tadaho hato'smi // 3 //*

Las personas entregadas a la vanidad  
no entienden la esencia de la belleza,  
o de hecho que la esencia de todo lo que existe  
es bello.

¡Qué pena! La mente, aunque ávida, incluso entonces  
no logra la esencia del ser.

¡Ay, estoy perdido! // 3 //

*bhavanmayasvātmanivāsabalabha-  
sampadbharābhārcitayusmadāṅghriḥ  
na bhojanācchādanamapyajasra-  
māpekṣate yastamaḥ nato'smi // 4 //*

Me inclino ante él, quien habiendo hecho su morada  
en su propio ser, que consiste en tu esencia,  
rebosa con la riqueza de la devoción a tus pies  
ignorando comida, ignorando techo. // 4 //

*sadā bhavaddehanivāsasvastho-  
'pyantaḥ paraṁ dahyata eṣa lokāḥ  
tavecchayā tatkuru me yathātra  
tvadarcānānandamayo bhavayam // 5 //*



Este mundo, aunque reside cómodamente  
dentro de tu cuerpo,  
está ardiendo por dentro.  
Por medio de tu voluntad  
otórgame que aquí y ahora  
pueda llenarme con la dicha de tu adoración. // 5 //

*svarasoditayusmadaṅghripadma-  
dvayapūjāmṛtapānasaktacittaḥ  
sakārthacayeṣvahaṃ bhaveyam  
sukhasaṃsparśanamātralokayātraḥ // 6 //*

Con la mente encantada de beber el néctar  
de la adoración espontánea  
del par de tus pies de loto,  
permíteme volverme un peregrino del mundo  
que encuentra en la acumulación de cosas  
sólo dicha. // 6 //

*sakalavyavahāragocare  
sphuṭamantaḥ spurati tvayi prabho*

*upayāntyapayānti cāniśam  
mama vastūni vibhāntu sarvadā // 7 //*

Contigo, oh Señor, brillando claramente

en todas las actividades del mundo,  
permite que todas las cosas me aparezcan  
como yendo y viniendo constantemente. // 7 //

*satatameva tavaiva pure 'thavā-*  
*pyarahito vicareyamahaṃ tvayā*  
*kṣaṇalavo 'pyathamā sma bhavet sa me*  
*na vijaye nanu yatra bhavanmayaḥ // 8 //*

Permíteme siempre deambular  
sólo dentro de ti,  
o como [si fuera] uno contigo.  
No dejes siquiera un momento  
que yo no sea glorificado como siendo uno contigo. // 8 //

*bhavandaṅgaparisravatsuśītā-*  
*mṛtapūrainbharite samantato 'pi*  
*bhavadarcanasampadeha bhaktā-*  
*stava saṃsārasaro 'ntare caranti // 9 //*

Ricos con tu adoración,  
los devotos juegan  
en el océano del mundo  
rebosante con el néctar refrescante  
que fluye de tus miembros. // 9 //

*mahāmantratarucchāyāśītale tvanmahāvane*

*nijātmani sadā nātha vaseyaṃ tava pūjakaḥ // 10 //*

En el vasto bosque de tu adoración,  
oh Señor, que yo, tu devoto,  
siempre descansa en la sombra fresca  
debajo del árbol del sonido supremo. // 10 //

*prativastu samastajīvataḥ  
pratibhāsi pratibhāmayo yathā  
mama nātha tathā puraḥ prathāṃ  
vraja netratrayaśūlaśobhitaḥ // 11 //*

¡Oh Señor! Aparécete ante mi  
adornado con tus tres ojos  
y tridente  
como a todos los seres  
te apareces en todas las cosas  
como luz. // 11 //

*abhimānacarūpahārato  
mamatābhaktibhareṇa kalpitāt  
paritoṣagataḥ kadā bhavān  
mama sarvatra bhaved dṛśaḥ padam // 12 //*

Te he dedicado mi ego  
como una ofrenda de devoción.  
¿Cuándo estarás suficientemente complacido

para volverte por todas partes  
el objeto de mi vista? // 12 //

*nivasanparamāmṛtābdhimadhye  
bhavadarcāvidhimātramagnacittah  
sakalam janavṛttamācareyaṃ  
rasayansarvata eva kiñcanāpi // 13 //*

Morando en el océano de la dicha suprema,  
con una mente absorta sólo en tu adoración,  
permíteme participar en los asuntos del mundo,  
deleitándome en lo inefable al mismo tiempo. // 13 //

*bhavadīyamihāstu vastu tattvaṃ  
vivarītuṃ ka ivātra pātramarthe  
idameva hi nāmarūpaceṣṭā-  
dyasamaṃ te harate haro 'si yasmāt // 14 //*

Todo lo que hay aquí en este mundo es tuyo.  
¿Quién podría siquiera comenzar a explicar su esencia?  
Aún así, tu nombre, forma y movimientos

encantan mi corazón,  
¡oh cautivador que eres! // 14 //

*śāntaye na sukhālipsutā manā-*

*gbhkatisambhṛtamadeṣu taiḥ prabhoḥ  
mokṣamārganaphalāpi nārthanā  
smaryate hrdayahāriṇaḥ puraḥ // 15 //*

Aquellos que están llenos con devoción  
no tienen el mínimo deseo  
por la felicidad como un medio de alcanzar la paz.  
En la presencia del cautivador del corazón,  
ellos ni siquiera recuerdan suplicar  
por la liberación. // 15 //

*jāgaretaradaśāthavā parā  
yāpi kācana manāgavasthiteḥ  
bhaktibhājanajanasya sākḥilā  
tvatsanāthamanaso mahotsavaḥ // 16 //*

Vigilia, sueño, sueño profundo  
-cualquiera que sea el estado-  
cuando aquellos que son dignos de devoción  
voltean su atención hacia ti,  
todo esto se convierte en un gran festival. // 16 //

*āmano 'kṣavalayasya vṛttayaḥ  
sarvataḥ śithilavṛttayo 'pi tāḥ  
tvāmavāpya dṛḍhadīrghasaṃvido  
nātha bhaktidhanasoṣmanāṃ katham // 17 //*

Las modificaciones de los sentidos,  
incluyendo la mente,  
¡tienen tal naturaleza inconstante!  
¿Cómo es que uno que brilla con la riqueza de la devoción  
los vuelve constantes, firmes y sabios, oh Señor? // 17 //

*na ca vibhinnamasṛjyata kiñcida-  
styatha sukhetaradatra na nirmitam  
atha ca duḥkhi ca bhedi ca sarvathā-  
pyasamavismayadhāma namo 'stu te // 18 //*

Nada de lo que has creado es distinto de ti,  
y nada de lo que has creado es otra cosa que dicha.  
Y aún así hay dolor y desarmonía.  
¡Que seas glorificado,  
oh morada del desconcierto único! // 18 //

*kharaniṣedhakhadāmṛtapūraṇo-  
cchalitadhautavikalpamalasya me  
dalitadurjayasaṃśayavairiṇa-  
stvadavalokanamastu nirantaram // 19 //*

La impureza de la diferenciación  
habiendo sido limpiada por el néctar rebosante  
que llena el abismo del oscurecimiento,  
y habiendo pisoteado la duda, el enemigo invencible,

permítame tener tu visión por siempre. // 19 //

*sphuṭamaviśa māmāthāviśeyam  
satataṃ nātha bhavantamasmi yasmāt  
rabhasena vapustavaiva sākṣā-  
tparamāsattigataḥ samarcayeyam // 20 //*

Oh Señor, inspira a todo mi ser  
de manera que pueda estar apegado a ti siempre,  
y habiendo llegado a estar sumamente cerca,  
permítame adorarte intensamente  
en tu verdadera forma. // 20 //

*tvayi na stutiśaktirasti kasyā-  
pyathavāstyeva yato 'tisundaro 'si  
satataṃ punararthitaṃ mamaita-  
dyadaviśrānti vilokayeyamīsam // 21 //*

Nadie es competente para alabarte.  
¿Quién podría siquiera comenzar a hablar de tu belleza?  
Pero mi súplica siempre es esta:  
que pueda eternamente contemplar al Señor. // 21 //

**Canto XIX. El significado revelado.**

*prārthanābhūmikātītavicitrāphaladāyakaḥ*

*jayatyapūrvavṛttāntaḥ śivaḥ satkalpapādapaḥ // 1 //*

Más allá del alcance de la oración  
está el otorgador del fruto maravilloso,  
el uno de conducta incomparable,  
el árbol de los deseos celestial,  
¡que Śiva sea glorificado! // 1 //

*sarvavastunicayaikanidhānā-  
tsvātmanastvadakhilaṃ kila labhyam  
asya me punarasau nijā ātmā  
na tvameva ghaṭase paramāstām // 2 //*

Todo en este mundo se obtiene de ti,  
la única fuente de la multitud de objetos,  
sin embargo, no me revelas  
tu ser como mi propio ser,  
eso permenece lejos. // 2 //

*jñānakarmamayacidvapurātmā  
sarvathaiṣa parameśvara eva*

*syādvapastu nikhileṣu padārthe-  
ṣveṣu nāma na bhavetkimutānyat // 3 //*



La realidad detrás de todo  
es el ser consciente  
que consta de los poderes de conocimiento y acción,  
el gran Señor.

De otro modo ni siquiera un nombre sería posible,  
y mucho menos cualquier otra cosa. // 3 //

*viṣamārtimuṣānena phalena tvadṛgātmanā  
abhilīya pathā nātha mamāstu tvanmayī gatiḥ // 4 //*

Oh Señor, ponme en el camino  
que destruye el terrible sufrimiento  
y conduce hacia tu reconocimiento.  
Permíteme como fruto  
alcanzar el estado de fundirme en ti. // 4 //

*bhavadamalacaraṇacintāratnalatā-  
laṅkṛtā kadā siddhiḥ  
siddhajanamānasānāṃ vismayajananī  
ghaṭeta mama bhavataḥ // 5 //*

¿Cuándo la perfección espiritual  
enjoyada con la memoria de tus pies inmaculados  
vendrá de ti hacia mí,

causando asombro en el corazón de los seres perfeccionados? // 5 //

*karhi nātha vimalaṃ mukhabimbaṃ  
tāvakaṃ samavalokayitāsmi  
yatsravatyamṛtapūramapūrvam  
yo nimajjayati viśvamaśeṣam // 6 //*

Oh Señor, ¿cuándo podré mirar  
tu semblante perfecto  
que emite raudales de néctar  
ahogando al mundo entero? // 6 //

*dhyātamātramuditaṃ tava rūpaṃ  
karhi nātha paramāmṛtapūraiḥ  
pūrayettvadavibhedavimokṣā-  
khyātidūravivarāṇi sadā me // 7 //*

¿Cuándo, oh Señor, tu forma  
que aparece sólo en un momento de recuerdo,  
llenará con néctar sublime  
los abismos profundos que me alejan de ti? // 7 //

*tvadīyānuttararasāsaṅgasantyaṅgacāpalam  
nādyāpi me mano nātha karhi syādastu śīghrataḥ // 8 //*

Resuelto en (tener) la experiencia de tu néctar sublime,  
mi mente aún no es libre de la inestabilidad,  
¿cuándo esto sucederá, oh Señor?  
¡Oh, que sea pronto! // 8 //

*mā śuṣkakaṭukānyeva paraṃ sarvāṇi sarvadā  
tavopahṛtya labdhāni dvandvānyapyāpatantu me // 9 //*

Permíteme tener la experiencia  
de todos los pares de opuestos  
no como seca y carente del néctar  
de la dicha de tu unión,  
sino dedicada a ti. // 9 //

*nātha sāmmukhyamāyāntu viśuddhāstava raśmayah  
yāvatkāyamanastāpatamobhiḥ parilupyatām // 10 //*

¡Oh Señor! Permite que tus rayos immaculados  
brillen ante mí, cara a cara,  
de manera que la oscuridad del tormento físico y mental  
sea completamente desvanecida. // 10 //

*deva prasīda yāvanme tvanmārgaparipanthikāḥ  
paramārthamuṣo vaśyā bhūyāsurguṇataskarāḥ // 11 //*

Oh divino, otórgame el que pueda trascender  
a los enemigos a lo largo de tu camino,  
los sentidos-ladrones  
que ocultan la realidad más alta. // 11 //

*tvadbhaktisudhāsārai-*  
*rmānasamāpūryatāṃ mamāśu vibho*  
*yāvadimā uhyantāṃ*  
*niḥśeṣāsāravāsanāḥ plutvā // 12 //*

Pronto, oh poderoso, llena mi mente  
con torrentes de néctar de tu devoción,  
de manera que estos deseos banales  
sean completamente sumergidos y barridos. // 12 //

*mokṣadaśāyāṃ bhakti-*  
*stvayi kuta iva martyadarmino 'pi na sā*  
*rājati tato 'nurūpā-*  
*māropaya siddhibhūmikāmaja mām // 13 //*

¿Por qué, oh no nacido,  
es que tu devoción no brilla  
en el estado de liberación  
para quien aún posee características mortales?  
Por tanto elévame a un estado de perfección  
apropiado para mí como yo soy. // 13 //

*siddhilavalābhalubdham*  
*māmavalepena mā vibho samsthāḥ*  
*kṣāmastvadbhaktimukhe*  
*prollasadaṇimādipakṣato mokṣaḥ // 14 //*

No me permitas, oh Señor, volverme orgulloso,  
en el logro de las simples *siddhi*.  
Ya que el resplandor de los poderes,  
e incluso de la liberación misma,  
no es sino poco frente a la devoción a ti. // 14 //

*dāsasya me prasīdatu*  
*bhagavānetāvadeva nanu yāce*  
*dātā tribhuvananātho*  
*yasya na tanmādrśām drśo viṣayaḥ // 15 //*

Sólo esto imploro:  
que el Señor esté complacido conmigo, su sirviente,  
quien nunca podría comenzar a entender  
todo lo que ha sido dado  
por el Señor de los tres mundos. // 15 //

*tvadvapuḥsmṛtisudharasapūrṇe*  
*mānase tava padāmbujayugman*  
*māmake vikasadastu sadaiva*  
*prasravanmadhu kimapyatilokam // 16 //*

En el lago de mi mente, desbordado  
con la dicha de la memoria de tu forma,  
que los lotos de tu par de pies  
siempre florezcan, derramando  
el néctar más delicioso y sublime. // 16 //

*asti me prabhurasau janaki'tha  
tryambhako'tha jananī ca bhavānī  
na dviṭīya iha ko'pi mamastī-  
tyeva nirvṛtatamo vicareyam // 17 //*

Este, el Señor, Tryambaka,  
es mi padre  
y Bhavānī es mi madre.  
Para mí no hay un segundo en el mundo.  
Con esta realización  
que pueda deambular en el éxtasis más elevado. // 17 //

### **Canto XX. El sentido saboreado**

*nāthaṃ tribhuvananāthaṃ bhūtisitāṃ trinayanaṃ triśūladharam  
upavītīkṛtabhoginamindukalāśekharam vande // 1 //*

Me inclino ante el maestro, Señor de los tres mundos,  
blanco con cenizas, con los tres ojos,

portando la serpiente como hilo sagrado  
y la luna creciente como diadema. // 1 //

*naumi nijatanuvinismaradaṃśukapariveṣadhavalaparidhānam  
vilasatkapālamālākalpitanṛttotsavākalpam // 2 //*

Homenaje al único que usa como vestimenta  
su propio halo refulgente de rayos radiantes,  
adornado con una guirnalda reluciente de cráneos  
para el festival de danza del fin del mundo. // 2 //

*vande tān daivataṃ yeṣāṃ haraśceṣṭā harocitāḥ  
haraikapraṇāḥ prāṇāḥ sadā saubhāgyasadmanām // 3 //*

Me inclino ante las morada sagradas perennes  
cuya deidad es Hara,  
cuyas actividades son dignas de Hara,  
y cuyo aliento de vida está dedicado  
sólo a Hara. // 3 //

*krīḍitaṃ tava maheśvaratāyāḥ pṛṣṭhato 'nyadidameva yathaitat  
iṣṭamātraghaṭiteṣvavadāneṣvātmanā paramupāyamupaimi // 4 //*

Más allá de tu señorío hay todavía otro  
de tus entretenimientos,

esto es, simplemente encontraré

los medios espontáneos hacia tus actos gloriosos. // 4 //

*tvaddhāmni viśvavandye 'sminniyati krīḍane sati*

*tava nātha kiyān bhūyānnānandaradasambhavaḥ // 5 //*

Cuando todo el universo

honra justamente gran parte de tu esplendor,

-el mero juego en el mundo-

¡qué infinita en verdad

debe ser tu dicha! // 5 //

*kathaṃ sa saubhago mā bhūdyo gauryā vallabho haraḥ*

*haro 'pi mā bhūdatha kiṃ gauryāḥ paramavallabhaḥ // 6 //*

¿Cómo es que uno no podría ser beatificado

cuando es amado por Hara, el de Gaurī?

¿Y cómo Hara no podría ser

el amado supremo de Gaurī? // 6 //

*dhyānāmṛtamayaṃ yasya svātmamūlamanaśvaram*

*saṃvillatāstathārūpāstasya kasyāpi sattaroḥ // 7 //*

Así como las raíces de aquél árbol sagrado

yacen en el reconocimiento sublime y eterno,



así también sus ramas de percepción sensible están formadas. // 7 //

*bhaktikaṇḍūsamullāsāvasare paramēśvara*

*mahānikaṣapāṣāṇasthūnā pūjaiva jāyate // 8 //*

Cuando el anhelo por la devoción estalla,

la adoración surge

como un gran pilar de piedra untada. // 8 //

*sadā srṣṭivīnodāya sadā sthitisukhāsine*

*sadā tribhuvanāhāratṛptāya svāmine namaḥ // 9 //*

Gloria al Señor,

cuyo entretenimiento es el acto de creación,

quien se deleita en la preservación,

y quien reposa con satisfacción,

regocijado con el manjar de los tres mundos. // 9 //

*na kvāpi gatvā hitvāpi na kiṃcididameva ye*

*bhavyaṃ tvaddhāma paśyanti bhavyāstebhyo namo namaḥ // 10 //*

Me inclino ante ellos, quienes,

yendo a ninguna parte y renunciando a nada,

aún así ven todo esto como tu morada gloriosa. // 10 //

*bhaktīlakṣmīsamṛddhānām kimanyadupayācitam*  
*etayā vā daridrāṇām kimanyadupayācitam // 11 //*

¿Qué más falta por desear  
por aquellos que nadan en la abundancia de la devoción?  
Para quienes se encuentran privados de ella,  
¿qué hay digno de desear? // 11 //

*duḥkhānyapi sukhāyante viśamapyamṛtāyate*  
*mokṣāyate ca saṃsāro yatra mārgaḥ sa śaṅkaraḥ // 12 //*

Donde incluso el sufrimiento es transformado en gozo,  
y el veneno se vuelve néctar;  
donde el mundo mismo es un camino de liberación:  
ese es el sendero de Śaṅkara.<sup>478</sup> // 12 //

*mūle madhy'vasāne ca nāsti duḥkhaṃ bhavajjuṣām*  
*tathāpi vayamīśāna sīdāmaḥ kathamucyatām // 13 //*

En el comienzo, en el medio y en las etapas finales,  
no hay dolor para tus devotos, oh Señor,

---

<sup>478</sup> Epíteto de Śiva, “el benéfico”.

aún así, estamos sufriendo.

¿Por qué es esto? ¡Dime! // 13 //

*jñānayogādīnānyeṣāmapyapekṣitumarhati*

*prakāśaḥ svairiṇāmiva bhavān bhaktimatām prabho // 14 //*

Oh Señor, algunos buscan tu realización  
por medio del conocimiento, mediante el yoga,  
o a través de otras disciplinas.

Pero esta realización brilla constantemente  
sólo para los devotos tenaces. // 14 //

*bhaktānām nārtayo nāpyastyādhyānaṁ svātmanastava*

*tathāpyasti śivetyetatkimapyeṣām bahirmukhe // 15 //*

No hay lamento para tus devotos  
ni ninguna preocupación,  
ya que su propio ser es idéntico a ti.  
Aún entonces en el estado externo  
la palabra indescriptible “oh Śiva” está en sus labios. // 15 //

*sarvābhāsāvabhāso yo vimarśavalito 'khilam*

*ahametaditi staumi tām kriyāśaktimīśa te // 16 //*

Oh Señor, te alabo como *kriyā śakti*,  
luz de todas las luces,

pleno de la conciencia universal como

“yo soy todo esto”. // 16 //

*varṭante jantavo 'śeṣā api brahmendraviṣṇavaḥ*

*grasamānāstato vande deva viśvaṃ bhavanmayam // 17 //*

Oh uno divino, todos los seres,

incluyendo Brahmā, Indra y Viṣṇu,

ven a sus objetos como comida.

Por lo tanto, yo glorifico al universo

que consiste sólo en ti. // 17 //

*sato vināśasambandhānmatparaṃ nikhilaṃ mṛṣā*

*evamevodyate nātha tvayā saṃhāralīlayā // 18 //*

Porque ser y no-ser son relativos,

todo lo demás aparte de mí es irreal.

Esto sólo es el significado

del juego de tu disolución, oh Señor. // 18 //

*dhyātamānamupatiṣṭhata eva*

*tvadvapurvarada bhaktidhanānām*

*apyacintyamakhilādbhutacintā-*

*karṭṛtām prati ca te vijayante // 19 //*

Por tu simple reconocimiento, oh otorgador de dones,

tu forma trascendental emerge

ante aquellos que nadan en la abundancia de la devoción.

Y de esta manera conquistan todas la causas del dolor. // 19 //

*tāvakahaktirasāsava-*

*sekādiva sukhitamarmamaṇḍalasphuritaiḥ*

*nṛtyati vīrajano niśi*

*vetālakulaiḥ kṛtotsāhaḥ // 20 //*

Aunque saturados con el vino

del néctar de devoción,

con los órganos vitales irradiando de deleite,

los intrépidos danzan a lo largo de la noche

con los sirvientes de Śiva, un grupo de fantasmas. // 20 //

*ārabdhā bhavadabhinuti-*

*ramunā yenāṅgakena mama śambho*

*tenāparyantamimaṃ kālaṃ*

*dṛḍhamakhilameva bhaviṣṭṣṭa // 21//*

Con el mismo ánimo devocional

con el cual empecé estos himnos,

que yo, oh Śambhu, crezca siempre más seguro. // 21//

## APÉNDICE II

### Los 36 principios de la creación o *tattvas* <sup>479</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) / *caḥsurindriya* (vista) / *sparsānendriya* (tacto) /  
*śravanendriya* (oído)
- 22-26. *Karmendriyas* (poderes de la acción):  
*vāgindriya* (hablar) / *hastendriya* (maniobrar) / *pāṇendriya* (moverse) / *pāyindriya* (eliminar) /  
*upasthendriya* (procrear)
- 27-31. *Tanmātras* (elementos primarios que permiten la percepción):  
*śabda* (lo que es escuchado) / *sparsā* (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>479</sup> Cf. J. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam...*, op. cit., pp. 8-16. También véase S. Shāntānanda, *El esplendor...*, op. cit., pp. 386-387.

## REFERENCIAS

### Ediciones y traducciones de la *Śivastotrāvalī*

Utpaladeva, *Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A translation and study of Utpaladeva's Shivastotravali*, Constantina R.B. (trad.), Delhi, Sri Satguru Publications, 1987.

-----, *Śivastotrāvalī of Utpaladeva*, N.K. Kotru (trad.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.

-----, *Hymns to Śiva. Utpaladeva's Śivastotrāvalī*, Swami Lakṣmaṅjoo, U.S.A., Lakṣmaṅjoo Academy, 2015.

### Otras fuentes primarias

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.

*Mālinīvijaya-vārttika* of Abhinavagupta, [SEP]Hanneder, Jürgen (ed. and trans.), *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīślokavārttika I, 1–399*, Groningen Oriental Studies 14. Groningen, Forsten, 1998.

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

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

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

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

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

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

*Vijñāna Bhairava Tantra*, Óscar Figueroa (trad.), Barcelona, Editorial Kairós, 2017.

### **Fuentes secundarias**

Appaswamy, A.J., *The Theology of Hindu Bhakti*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1970.

Bailey, G. M., Kesarcodi-Watson, I.(coed), *Bhakti studies*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1992.

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

Bhattacharya, S.P., “The Stotra Literature of Old India”, in *The Indian Historical Quarterly I*, edited by Narendra Nath Law, 341-360, Delhi, Caxton, 1925.

Bronner, Yigal, “Singing to God, Educating the People: Appayya Dīkṣita and the Function of *Stotras*”, *Journal of the American Oriental Society* 127, no. 2 (2007): 1-18.

Coomaraswamy, A.K., “Ornament”, *The Art Bulletin*, Vol. 21, No. 4, 1939, pp. 376-382.

Cross, Elsa, *Puerta del Este. Ensayos sobre mito, arte y pensamiento de la India*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.



- Culp, J., "Panentheism", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/panentheism/> (consultado el 12 de noviembre de 2020).
- Davis, Richard H., *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Dhavamony, M., *Love of God According to Śaiva Siddhānta: A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Doniger, Wendy, *Hindu Myths*, London, Penguin Books Ltd, 1975.
- Figueroa, Óscar, *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua*, México, El Colegio de México, 2015.
- , *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, México, UNAM, 2017.
- Frazier, Jessica, "Bhakti in Hindu Cultures", *The Journal of Hindu Studies*, 2013, Vol. 6(2), pp.101-113.
- Fürlinger, Ernst, *The Touch of Śakti: A Study in Non-dualistic Trika Śaivism of Kashmir*, New Delhi, D.K. Printworld, 2009.
- Gill, Sam, "Prayer", in *Encyclopedia of Religion*, vol. 11 (2nd ed.), edited by Lindsay Jones, 7367-7372, Detroit, Macmillan Reference USA, 2005.
- Goudriaan, Teun and Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, History of Indian Literature II/2, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.
- Haas, Alois M., "The Nothingness of God and Its Explosive Metaphors", in *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*, Bettina Bäumer and John Dupuche (ed.), New Delhi, D.K. Printworld, 2005, pp. 121-143.
- Hardy, F., *Viraha Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Jamison, S. and Brereton, J., *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, New York, Oxford University Press, 2014.

- Kane, Pandurang Vaman, *History of Sanskrit Poetics*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1961.
- Keith, A., *A History of Sanskrit Literature*, London, Oxford University Press, 1953.
- Kingsbury, F. & G.E. Phillips, *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*, London, Oxford University Press, 1921.
- Lorenzen, D., *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Maillard, Ch., *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Maillard, Ch., y Pujol, O., *Rasa: el placer estético en la tradición india*, Benares, Indica Books, 1999.
- Miller, Barbara S., *The Plays of Kālidāsa*, India, Motilal Banarsidass, 1999.
- Mohan Thampi, G. B., ““Rasa” as Aesthetic Experience”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 24, No. 1, *Oriental Aesthetics* (Autumn, 1965), pp. 75-80.
- Mukhopadhyaya, Pramathanath, “Tantra as a Way of Realization”, Cultural Heritage of India, in 3 vols. Belur Math, Calcutta, Sri Ramakrishna Centenary Committee, 1936, II, 1972.
- 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.
- Nath Pandit, Balaji, *History of Kashmir Shaivism*, Srinagar Kashmir, Utpal Publications, 1990.
- Olivelle, P., *The Early Upaniṣads*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

- , “The Renouncer Tradition”, cap. 12, en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, UK., Blackwell Publishing, 2003.
- Padoux, A., *El Tantra. La tradición hindú*, Barcelona, Kairós, 2011.
- , “What do We Mean by Tantrism?”, en K.A. Harper y R.L. Brown (eds.), *The Roots of Tantra*, Nueva York, State University of New York Press, 2002, pp.17-24.
- Pandey, K.C., *Abhinavagupta. A Historical and Philosophical Study*, Varanāsi, Chaukhamba Publication, 1963.
- Plott, J., *A Philosophy of Devotion*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.
- Pollock, Sheldon, “The Social Aesthetic and Sanskrit Literary Theory”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 29, No. 1/2, April 2001, pp. 197-229.
- Raghavan, V., *Prayers, Praises and Psalms*, Madras, Natesan and Sons, 1938.
- Ratié, I., “Le mémoire et le Soi dans l’*Íśvarapratyabhijñāvimarśinī* d’Abhinavagupta”, *Indo-Iranian Journal*, 49, 2006, pp. 39-103.
- Sanderson, A., “Purity and power among the Brahmans of Kashmir”, pp. 190-216.
- , “Śaivism and the Tantric traditions”, *The World's Religions*, S. Sutherland, et. al (eds.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988, pp. 660-704.
- , “The Śaiva Exegesis of Kashmir” in *Mélanges tantriques à la mémoire d’Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, edited by Dominic Goodall and André Padoux, Pondicherry: Institut français d’Indologie / École française d’Extrême-Orient, 2007, Collection Indologie 106, pp. 231-442 and (bibliography) pp. 551-582.
- Sanjukta, G., Dirk Jan H. and Teun G., *Hindu Tantrism*, Belgium, Leiden/Köln, E.J. Brill, 1979.
- Sankaran, A., *Some Aspects of Literary Criticism in Sanskrit or The Theories of Rasa and Dhvani*, Madras, University of Madras, 1929.
- , *The Theories of Rasa and Dhvani*, Madras, University of Madras, 1973.

- Sekkizhaar, *Periya Puranam. A Tamil Classic on the great Saiva Saints of South India*, versión en inglés por Vanmikanathan, G. Madras, Sri Ramakrishna Math Printing Press, 1985.
- Sharma, Krishna, *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective; a Study in the History of Ideas*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1987.
- Sircar, Dineschandra C., *The Bhakti Cult and Ancient Indian Geography*, Calcutta, India University of Calcutta, 1970.
- Stainton, Hamsa, "Poetry and Prayer: <sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub> *Stotras* in the Religious and Literary History of Kashmir", PhD diss., Columbia University, 2013.
- Swami Kripananda, *The Sacred Power*, NY., SYDA Foundation, 1995.
- Thite, G. U., "Animal-Sacrifice in the Brāhmaṇatexts", *Numen* Vol. 17, Fasc. 2, August 1970, pp. 143-158.
- Torella, R., "Pratyabhijna and Philology", *The Journal of the American Oriental Society*, Oct-Dec, 2013, Vol.133 (4), pp. 705-713.
- , Bäumer, B., *Utpaladeva. Philosopher of Recognition*, New Delhi, D.K. Printworld, 2016.
- , "Passions and Emotions in the Indian Philosophical–Religious Traditions", in P. Bilimoria, A. Wenta (eds.), *Emotions in Indian Thought-Systems*, London, Routledge, 2015, pp. 57-101.
- , *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva, with the Author's Vṛtti*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2002 [1994].
- Törzsök, Judit, "Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective", *Journal of Indian Philosophy*, 2014, Vol.42 (1), pp. 195-223.
- Toshkhani, SS., "Lal Ded and Her Spiritual Journey", *Himalayan and Central Asian Studies*, <sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub> 2007, Vol. 11(2), pp. 4-34.
- Urban, Hugh B., *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2003.

Williams, Ben, "Suggesting Similitude: The Śaiva Poetics of Kṣemarāja", Unpublished manuscript, 2011.

## BIBLIOGRAFÍA

### Ediciones y traducciones de la *Śivastotrāvalī*

Utpaladeva, *Śivastotrāvalī of Utpaladeva: A Mystical Hymn of Kashmir*, Lakshman Joo, Ashok Kaul & Bettina Bäumer (ed.), New Delhi, D.K. Printworld, 2008.

-----, *Śivastotrāvalī* by Utpaladeva with commentary (*vivṛti*)<sup>[P]</sup><sub>[SEP]</sub> by Kṣemarāja, ed. with Hindi commentary by Swami Lakshmanjoo, New Delhi, Ishwar Ashram Trust, 2000.

-----, *The Śivastotrāvalī of Utpaladevāchārya*, Rājāṇaka Lakṣmaṇa (ed.), Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series, No. 15, 1964.

-----, *Śivastotrāvalī* with the commentary of Kṣemarāja, Ms. 40355, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur.

### Otras fuentes primarias

Dyczkowski, M., *The Aphorisms of Śiva: The Śiva Śūtra with Bhāskara's Commentary, the Vārttika*, Albany, SUNY Press, 1992.

Ingalls, Daniel H. H., Jeffrey Moussaieff Masson, and M. V. Patwardhan (trans), *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*, Harvard Oriental Series 49, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

*Kiraṇa Tantra*: Goodall, Dominic (ed. and trans.), *Bhaṭṭarāmakaṇṭhaviracitā kiraṇavṛttiḥ: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*, vol. 1, chapters 1–6. Pondicherry, Institut Français de Pondichéry and École française d'Extrême- Orient, 1998.

*Kulārṇavatantra*, M.P. Pandit (trad.), Delhi, Motilal Banarsidass, 2007.

*Spanda Kārikās. The Divine Creative Pulsation*, Jaideva S. (ed.), Delhi, Motilal Banarsidas, 2001.

*Vijñānabhairava* or Divine Consciousness, Jaideva S. (trad.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

### **Fuentes secundarias**

Ali, Daud. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

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.

Bamzai, P.N.K., *A History of Kashmir*, Delhi, Metropolitan Book Co., 1962.

Banerji, S., *Cultural Heritage of Kashmir: A Survey of Kashmir's Contribution to Sanskrit Literature*, Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar, 1965.

Bansat-Boudon, L., Törzsök, Judit, "Introduction", *Journal of Indian Philosophy*, 2014, Vol.42(1), pp.1-8.

-----, "Light and Reflection: The Metaphysical Background of Aesthetics in Kashmir Śaivism", in *Aesthetic Theories and Forms in Indian Traditions*, edited by Kapila Vatsyayan and D.P. Chattopadhyaya, Delhi, Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2008.

Bronner, Yigal, *Extreme Poetry: The South Asian Movement of Simultaneous Narration*, New York, [SEP]Columbia University Press, 2010.[SEP]

- and David Shulman, “A Cloud Turned Goose: Sanskrit in the Vernacular [SEP]Millenium”, *The Indian Economic and Social History Review* 43, no. 1 (2006), 1-30. [SEP]
- Brooks, Douglas Renfrew, *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990. [SEP]
- Brown, Frank Burch, “Poetry: Poetry and Religion”, in *Encyclopedia of Religion*, vol. 11 (2nd ed.), edited by Lindsay Jones, 7203-7209, Detroit, Macmillan Reference, 2005.
- Brown, W. Norman, *The Mahimnastava: Or, Praise of Shiva’s Greatness*, Poona, American Institute of Indian Studies, 1965.
- Callewaert, Winand M. (ed.), *Early Hindi Devotional Literature in Current Research: Proceedings*, New Delhi, Department Orientalistiek Katholieke Universiteit Leuven, 1980.
- Chaitanya, K., *Sanskrit Poetics*, Bombay, Asia Publishing House, 1965.
- , *A New History of Sanskrit Literature*, Bombay, Asia Publishing House, 1962.
- Connolly, Peter, “Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2/1996, Vol.59(01), p.170.
- Coomaraswamy, A.K., *Figures of Speech or Figures of Thought*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1981.
- Cutler, Norman, *Songs of Experience: The Poetics of Tamil Devotion*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- De, Sushil Kumar, *History of Sanskrit Poetics*, Calcutta, Firma K.L.M., 1988.
- , *Some Problems of Sanskrit Poetics*, Calcutta, Firma K.L.M., 1959.
- , *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics*, Berkeley, University of California Press, 1963.

Eck, Diana L. and Mallison, Françoise (coed.), *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India; Studies in Honour of Charlotte Vaudeville*, Groningen, The Netherlands E. Forsten, 1991.

Entwistle, Alan W. (ed.), *Studies in South Asian Devotional Literature*, New Delhi Manohar, 1994.

Flood, Gavin, *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*, New York, I.B. Tauris, 2005.<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

-----, “A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement”, *The Journal of Asian Studies*, 2016, Vol.75(1), pp.263-264.

-----, “Shared Realities and Symbolic Forms in Kashmir Saivism”, *Numen*, Vol. 36, Fasc. 2 (Dec., 1989), pp. 225-247.

Gerow, Edwin, “Rasa and Katharsis: A Comparative Study, Aided by Several Films”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, No. 2, Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday, Apr. - Jun., 2002, pp. 264-277.

-----, “Jayadeva's Poetics and the Classical Style”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 4, Oct. - Dec., 1989, pp. 533-544.

-----, *A Glossary of Indian Figures of Speech*, Paris, Mouton, 1971.<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

-----, “Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 114, No. 2 (Apr. - Jun., 1994), pp. 186-208.<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>-----, “Language and Symbol in Indian Semiotics”, *Philosophy East and West*, Vol. 34, No. 3 (Jul., 1984), pp. 245-260.

Gnoli, R., *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chaukhambha Sanskrit Studies LXII, 1985.

-----, “Miscellanea Indica”, *East and West* 9, no. 3 (1958), 215-226, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.



- Gode, P.K., *Studies in Indian Literary History, vol. I*, Shri Bahadur Singh Singhi Memoirs, Bombay, Singhi Jain Śāstra Śikshāpīth, Bhāratīya Vidyā Bhavan, 1953.
- Gohain, Hiren, “The Labyrinth of Bhakti: On Some Questions of Medieval Indian History”, *Economic and Political Weekly*, 14 November 1987, Vol.22(46), pp.1970-1972.
- Gonda, Jan, *Medieval Religious Literature in Sanskrit, A History of Indian Literature II/1*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977.
- Hanneder, Jürgen, “On the Death of Sanskrit”, *Indo-Iranian Journal* 45 (2002).
- Hardy, Daniel W. and David F. Ford, *Praising and Knowing God*, Philadelphia, Westminster Press, 1985.
- Hawley, John Stratton, “Bhakti Across Boundaries, A Response”, *The Journal of Hindu Studies*, 2015, Vol. 8(3), pp.315-322.
- , *A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement*, Harvard University Press, 2015.
- Heiler, Friedrich, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, translated and edited by Samuel McComb, London, Oxford University Press, 1932.
- Hogan, Patrick C., “Toward a Cognitive Science of Poetics: Ānandavardhana, Abhinavagupta, and the Theory of Literature”, *College Literature*, Vol.23(1), 1 February 1996, pp. 164-178.
- Ingalls, Daniel H.H., “Ānandavardhana's Devīśataka”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 4, Oct.-Dec., 1989, pp. 565-575.
- Iwo Shima , Teiji Sakata , and Katsuyuki Ida, “The Historical Development of the Bhakti Movement in India: Theory and Practice”, *Japanese Studies on South Asia*, 8, New Delhi, Manohar, 2011, pp. 299.
- , “The Historical Development of the Bhakti Movement in India: Theory and Practice”, *Japanese Studies on South Asia*, 8, New Delhi, Manohar, 2011, pp. 299.

- James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, New Hyde Park, New York, University Books, 1902.
- Katre, S.M., *Introduction to Indian Textual Criticism*, Poona, Deccan College Post-graduate and Research Institute, 1954.
- Kaviraj, Sudipta, “The Sudden Death of Sanskrit Knowledge”, *Journal of Indian Philosophy* 33, (2005), 119-142.
- Khosla, S., *History of Buddhism in Kashmir*, New Delhi, Sagar Publications, 1972.
- Kramrisch, S., *The Presence of Siva*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Kuznetsova, Irina, “Utpaladeva's Conception of Self in the Context of the Ātmavāda-anātmavāda Debate and in Comparison with Western Theological Idealism”, *Philosophy East and West*, 2012, Vol.62(3), pp. 339-358.
- , Ganeri, Jonardon and Ram-Prasad, Chakravarthi, *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: Self and No-Self*, Surrey, UK, Ashgate, 2012.
- Lacombe, Olivier, “Les aspects philosophiques de la «bhakti»”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1 January 1974, Vol.164(1), pp. 33-44.
- 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.
- , “The Mythico-Ritual Syntax of Omnipotence”, *Philosophy East and West*, 1 October 1998, Vol.48(4), pp. 592-622.

- , *Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Saiva Philosophy, Toward a Comparative Philosophy of Religions*, Albany, State University, 1999.
- Lienhard, Siegfried, *A History of Classical Poetry: Sanskrit, Pali, Prakrit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984.
- Lorenzen, D., “Evidencias tempranas de la religión tántrica”, *Estudios de Asia y África*, 27-2, 1992, pp. 262-278.
- Masson, J.L. & Patwardhan, M.V., *Aesthetic Rapture*, (2 vols.), Poona, Deccan College, 1970.
- , *Śantarasa and Abhinavagupta’s Philosophy of Aesthetics*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985.
- McCrea, Lawrence, *The Teleology of Poetics in Medieval Kashmir*, Harvard Oriental Series 71, Cambridge, Published by the Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Distributed by Harvard University Press, 2008.
- Mishra, Kamalakar, *Kashmir Saivism: The Central Philosophy of Tantrism*, Varanasi, India, Indica Books, 2011.
- Nemec, John, “The Evidence for Somānanda’s Pantheism”, *Journal of Indian Philosophy*, 2014, Vol. 42(1), pp. 99-114.
- , “The Two Pratyabhijñā Theories of Error”, *Journal of Indian Philosophy*, 2012, Vol. 40(2), pp. 225-257.
- O’Flaherty, W., *Śiva: The Erotic Ascetic*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Padoux, A., *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, translated by Jacques Gontier, Albany, State University of New York Press, 1990.
- , *Recherches sur le symbolique et l’énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1963.
- Pandey, K.C., *Comparative Aesthetics*, 2 vols., Varanasi, Chaukhambha, 1959.
- , *Aesthetic Experience*, Varanasi, Chaukhambha, 1989.

- , *An Outline of History of Śaiva Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- Padma S., *Aesthetic Theories of India*, 3 vols., New Delhi, Intellectual Publishing House, 1983.
- Patnaik, P., *Rasa in Aesthetics. An application of Rasa Theory to Modern Western Literature*, New Delhi, D.K. Printworld, 1969.
- Pollock, Sheldon, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, Calif. University of California Press, 2006.
- , "What was Bhaṭṭa Nāyaka Saying? The Hermeneutical Transformation of Indian Aesthetics", in *Epic and Argument in Sanskrit Literary History: Essays in Honor of Robert P Goldman*, edited by Sheldon Pollock, 137-176, Delhi, Manohar, 2010.
- , "Sanskrit Literary Culture from the Inside Out", in *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, edited by Sheldon Pollock, 39-130, Berkeley, University of California Press, 2003.
- 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.
- Preciado Solís, Benjamín, *Orígenes y evolución de la Bhakti Vaisnava: del Rig-Veda a los Bhakti-Sutras*, Tesis, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1975.
- Raghavan, V. *The Number or Rasa-s*, Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1967.
- , *Abhinavagupta and his Work*, Varanasi, Chaukhambha, 1981.
- , *The Great Integrators: The Saint-Singers of India*, New Delhi, Government of India Publications Division, 1966.
- , *The Indian Heritage: An Anthology of Sanskrit Literature*, Bangalore, Indian Institute of World Culture, 1958.
- , *An Introduction to Indian Poetics*, London, Macmillan, 1970.

Ramanujan, A.K., *Speaking of Śiva*, Baltimore, Penguin Books, Inc., 1973.

Rastogi, N., *Tha Krama Tantricism of Kashmir*, Vol I, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

Ratié, I., "A Five-trunked, Four-tusked Elephant is Running in the Sky": How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta?", *Études Asiatiques*, 64(2), Bern 2010, pp. 341-385.

-----, "A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda: The Sāṃkhya Notion of Abhivyakti and Its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise", *Journal of Indian Philosophy*, 2014, Vol. 42(1), pp. 127-172.

-----, "Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects", *Journal of Indian Philosophy*, 2011, Vol. 39(4), pp. 479-501.

-----, "The Dreamer and the Yogin: On the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2010, Vol.73(3), pp. 437-478.

-----, "In Search of Utpaladeva's Lost Vivṛti on the Pratyabhijñā Treatise: A Report on the Latest Discoveries (with the Vivṛti on the End of Chapter 1.8)", *Journal of Indian Philosophy*, 2017, Vol. 45 (1), pp. 163-189.

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

-----, "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", in *Genesis and Development of Tantrism, Institute of Oriental Culture Special Series*, 23, 2009, pp. 41-350.

- Schleiermacher, Friedrich, “The Power of Prayer in Relation to Outside Circumstances”, in *Selected Sermons of Schleiermacher*, translated by Mary F. Wilson, London, Hodder and Stoughton, 1890.
- Shankara, *Bhaja Govindam*, Madras, Ganesh & CO., 1962.
- Sharma, Arvind, *Classical Hindu Thought*, Oxford University Press, 2001.
- Sharma, L.N., *Kasmir Shaivism*, Varanasi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1972.
- Silburn, L. (ed.), *Hymnes de Abhinavagupta*, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1970.
- , *Le Paramarthasara de Abhinavagupta*, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1979.
- , *Le Vijñāna Bhairava*, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1983.
- , *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1980.
- , *La kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983.
- Skora, Kerry M., “Abhinavagupta’s Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh”, *International Journal of Hindu Studies*, 11,1, 2007, pp. 63-88.
- , *La Bhakti*, Paris, Institut de Civilization Indienne, Fasc. 19, 1964.
- Slaje, Walter, *Medieval Kashmir and the Science of History*, Austin, South Asia Institute, University of Texas at Austin, 2004.
- Smith, David, *Ratnakara's "Haravijaya": An Introduction to the Sanskrit Court Epic*, New York, Oxford University Press, 1986.
- , *The Dance of Śiva: Religion, Art and Poetry in South India*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.
- Smith, F.M., *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, New York, Columbia University Press, 2006.

- Stainton, Hamsa, “Stotras, Sanskrit Hymns”, in *Brill’s Encyclopedia of Hinduism, Volume Two: Sacred Texts, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, edited by Knut A. Jacobsen *et al.*, 193-207, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010.
- Sufi, G.M.D., *Kashir. A History of Kashmir*, Vol. 1, Lahore Pakistan, University of the Panjab, 1941.
- Tambyah, T.I., *Psalms of the Śaiva Saints*, London, Luzac and Co., 1925.
- Tiwary, R.S., *A Classical Approach to Classical Indian Poetics*, Varanasi, Chaukhambha Orientalia, 1984.
- Tola, F., *Bhagavad Gītā*, Argentina, Monte Ávila Editores, 1977.
- Torella, R., “Utpaladeva’s Lost *Vivṛti* on the *Īśvarapratyabhijñā-kārikā*”, *Journal of Indian Philosophy*, Volume 42, Issue 1, March 2014, pp. 115-126.
- , “A Fragment of Utpaladeva's “*Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*””, *East and West*, Vol. 38, No. 1/4, December 1988, pp. 137-174.
- , “The Kañcukas in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: Some Considerations Between Theology and Grammar”, in *Studies in Hinduism II: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, edited by Gerhard Oberhammer, 55-86, Vienna, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.
- , “A Fragment of Utpaladeva's “*Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*””, *East and West*, 1 December 1988, Vol.38(1/4), pp. 137-174.
- T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1970.
- Walimbe, Y.S., *Abhinavagupta on Indian Aesthetics*, Delhi, Ajanta Publications, 1980.
- Werner, Karel, *Love Divine. Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1993.
- Winternitz, Moriz, *A History of Indian Literature*, V. 1-3, New Delhi, Oriental Books Reprint, 1977.

*// śubhambhūyāt //*