

La crítica tántrica a Patañjali: apuntes para una revisión de la historia del yoga

The Tantric critique of Patañjali: notes to rethink the history of yoga

Óscar Figueroa

Universidad Nacional Autónoma de México

figueroa@crim.unam.mx

Recibido: 07/02/2022

Aceptado: 18/04/2022

Formato de citación:

Figueroa, O. (2022). “La crítica tántrica a Patañjali: apuntes para una revisión de la historia del yoga”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 24-40, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/figueroa.pdf>

Resumen

Como parte de una revisión más amplia de la popularidad que el yoga de Patañjali (*circa* siglo IV e.c.) ha adquirido en la época moderna en detrimento de la riqueza y variedad del fenómeno del yoga en la India clásica, este artículo investiga la crítica a Patañjali articulada en diversas fuentes *śaivas* tántricas. En este contexto, se revisa primero el yoga de los ascetas transgresores *pāśūpata* vis a vis el yoga patañjaliano. Luego, se exponen aspectos centrales de la cosmovisión tántrica que son útiles para comprender la divergencia con el modelo de Patañjali. Por último, se analiza la crítica explícita a Patañjali que aparece en pasajes de la obra de Abhinavagupta (siglo X), el gran filósofo del tantra.

Palabras clave

Historia del yoga, tantra y yoga, Patañjali, Abhinavagupta.

Abstract

As part of a larger revision of the popularity of Patañjali's yoga (ca 4th century CE) in the modern period at the expense of the richness and diversity of yoga phenomenon in classical India, this paper investigates the critique to Patañjali found in various *śaiva* and Tantric sources. Thus, in the first place the yoga of the antinomian *pāśūpata* ascetics *vis-à-vis* Patañjali's yoga is studied. After this, central aspects of the Tantric worldview useful to understand the divergence with Patañjali's model are discussed. Finally, the explicit critique to Patañjali found in the work of Abhinavagupta (10th century), the great Tantric philosopher, is analyzed.

Keywords

History of Yoga, Tantra and Yoga, Patañjali, Abhinavagupta.

1. Introducción

En la imaginación popular moderna, la palabra yoga evoca, en primera instancia, una disciplina física caracterizada por secuencias aeróbicas de posturas corporales y habitualmente aderezada con una retórica espiritual de inspiración “oriental”. En algunos casos, la práctica contemporánea del yoga puede involucrar además un amplio espectro de disciplinas mentales y técnicas de concentración, lo que establece un vínculo natural entre yoga y meditación, por lo general expresado también con un discurso espiritual distintivo. Finalmente, dicho discurso puede remitir a una figura histórica: Patañjali (aproximadamente siglo IV de nuestra era), percibido como el gran filósofo del yoga, así como a su *Yogasūtra*, concebido como el manual de cabecera y la fuente última de legitimidad entre los actuales practicantes alrededor del mundo.

A la luz de la historia antigua del yoga, la presencia de Patañjali en la práctica moderna no deja de ser extraña. En primer lugar, porque las posturas ocupan un lugar secundario, esporádico o implícito en Patañjali y sus comentaristas (Singleton, 2008: 91): en general, su valor se limita a facilitar estados de absorción contemplativa enmarcados en una actitud de renuncia que aspira a eliminar cualquier indicio de actividad, tanto mental como corporal, el verdadero interés del yoga patañjaliano. En segundo lugar, porque, en el otro extremo, lo que se conoce como *hathayoga*, es decir, el sistema de yoga que hizo hincapié en la dimensión corporal de la disciplina y, en ese contexto, propuso variedades de posturas, además de ser tardío, se caracteriza por un minimalismo doctrinal en el que los planteamientos de Patañjali, al menos hasta el siglo XV, no tienen cabida.

La convergencia del yoga postural y la autoridad de Patañjali es, pues, una construcción moderna. Gracias a los estudios más recientes, hoy conocemos mejor los factores que facilitaron dicha construcción a lo largo de los siglos XVI al XX. Ya en los siglos XVI-XVII, por ejemplo, diversos manuales buscaron renovar la práctica del yoga combinando las disciplinas corporales del *hathayoga* con las enseñanzas de Patañjali (Birch, 2018: 169-170), y para el XVIII más de un practicante consideraba estas dos tradiciones como una misma (Vasudeva, 2011: 130-134). Las recepciones colonialista y neohinduista del yoga consolidaron, simplificaron y popularizaron esta asociación (Singleton, 2008: 77-78). Elevado primero a referente único y autoridad máxima precisamente por su enfoque en el cultivo de una actitud de templanza y un ensimismamiento contemplativo, el yoga patañjaliano, encumbrado ahora como “yoga clásico”, logró preservar esa posición en medio del paulatino amalgamamiento de rutinas corporales que hoy dan identidad al yoga global. Como resultado de este complejo proceso de hibridación, Patañjali se ha convertido también en el patrono del yoga postural aeróbico, prolongando hasta nuestros días su monopolio filosófico, así sea únicamente en un nivel retórico.

Como adelanté, la historia antigua del yoga desdice esta prevalencia. En primera instancia, porque, más que un fenómeno puramente religioso o filosófico, el yoga fue un amplio fenómeno cultural, como lo demuestra, por ejemplo, el uso temprano de la palabra en los contextos más diversos (literarios, legales, médicos, etc.) y con sentidos múltiples (Figueroa, 2022a, en prensa), algunos incluso paródicos o derogatorios. Además, porque aun en el contexto filosófico especializado, la tradición patañjaliana no necesariamente fue el epicentro. Aunque ciertamente gozó de reconocimiento temprano,

la asociación unívoca entre yoga y dicha tradición se produjo en buena medida por la estrecha afinidad del sistema patañjaliano con los postulados de la escuela dualista *sāṅkhya*, lo que le otorgó un sitio en el panorama intelectual indio precisamente como tradición representante del dualismo. Posteriormente, a partir de los siglos XII-XIII, por influencia del género doxográfico, esta antigua afinidad le garantizó al yoga patañjaliano un sitio en las listas estandarizadas de escuelas, reforzando la falsa impresión de que el yoga se reducía a este sistema en particular, un antecedente definitivo para su representación moderna como “yoga clásico”.

Sin embargo, antes de eso y, sobre todo, al margen del binomio *sāṅkhya*-yoga y su estandarización doxográfica, hubo varias otras tradiciones de yoga y opiniones en la materia. Más revelador aún, desde diversos frentes y por varias razones circularon críticas abiertas al sistema de Patañjali, en especial en la atmósfera de intercambio y debate que caracterizó al período propiamente clásico (siglos V-XI).

Viene a la mente, por poner un ejemplo, la crítica de la escuela *mīmāṃsā*, en sus dos grandes vertientes, la ritualista (*pūrva-mīmāṃsā*) y la ascético-contemplativa (mejor conocida como *vedānta*). En este último caso, podemos referir a un autor tan importante como Śaṅkara (siglo VIII), quien repetidamente cuestionó la eficacia del yoga patañjaliano como vía para la liberación debido precisamente a su dependencia al modelo dualista (Halbfass, 1991: 225-227). Como explica Śaṅkara en su comentario al *Brahmasūtra*: “Negar [los postulados de] la escuela *sāṅkhya* significa negar tajantemente también [los postulados de] el yoga [patañjaliano], pues, [al adherirse a la idea de que] el orden material es una causa independiente de la que se derivan como efecto el intelecto, etc., el yoga contradice tanto la verdad de las escrituras como el sentido común” (*Brahmasūtrabhāṣya* 2.1.3).¹ Pero la crítica no es absoluta. Como apunta Śaṅkara unas líneas adelante: “Ahora bien, de buena gana aceptamos aquellos elementos de ambas escuelas que no contradicen la verdad de las escrituras, por ejemplo, cuando afirman que el alma no tiene atributos [...] o cuando prescriben una vida de renuncia” (2.1.3). La divergencia es, pues, de grado y se centra en el hecho de que el yoga patañjaliano propone una visión dualista de la realidad y, como tal, es “incapaz de discernir la unidad del ser” (2.1.3). De este modo, indirectamente, Śaṅkara nos invita a trazar una distinción entre la práctica del yoga en general y *el tipo particular de yoga que se adhiere al dualismo*. La categoría “yoga” es, pues, más amplia y acepta diferentes perspectivas.

En cuanto a la escuela ritualista *mīmāṃsā*, en un pasaje que sintetiza la postura de la tradición ortodoxa brahmánica respecto a la diversidad intelectual, Kumārila Bhaṭṭa (siglo VII), uno de sus teóricos más importantes, incluye el yoga entre las tradiciones que deben repudiarse:

[Nuestra tradición] establece que hay doctrinas que deben repudiarse, pues contradicen la revelación védica [...], es decir, doctrinas que hacen pasar la mentira como verdad y, pese a ello, son divulgadas por las escuelas *sāṅkhya* y yoga, por el culto *pāñcarātra*, por la secta de los *pāśupatas*, por los budistas y los jainistas. Todas estas escuelas fingen acogerse al *dharma* y mezclan [sus postulados] con unos cuantos principios védicos, pero su verdadero objetivo es ganar adeptos, enriquecerse, recibir elogios y obtener prestigio (*Tantravārttika* 1.3.4).

Kumārila identifica aquí corrientes de pensamientos periféricas respecto al núcleo canónico ortodoxo, pero insertas en la vida intelectual y religiosa india, lo que les permite compartir ciertas premisas. En esa lectura, el yoga dualista ocupa un sitio a la

¹ Todas las traducciones del sánscrito son mías.

par de las dos grandes heterodoxias, el budismo y el jainismo, así como de dos tradiciones ascéticas que se encuentran en los orígenes de lo que hoy englobamos bajo la categoría tantra: los movimientos *pāñcarātra* (centrado en el dios Viṣṇu) y *pāśupata* (centrado en el dios Śiva).

La alusión a estos movimientos introduce el tema de este artículo en el contexto de una revisión de la popularidad moderna de Patañjali y su *Yogasūtra* en detrimento de la riqueza del fenómeno del yoga en la India clásica. En efecto, el cúmulo de tradiciones y prácticas que hoy englobamos en la categoría “tantra” aporta numerosos elementos para repensar la manera como hoy se cuenta la historia del yoga. Aunque las palabras de Kumārila homologan el yoga patañjaliano y los primeros cultos transgresores *śaivas* (centrados en el dios Śiva), el asunto es más complejo desde la perspectiva de dichos cultos, pues ellos también defendieron un yoga y en algunos casos, si bien por razones distintas a las de Śaṅkara o Kumārila, cuestionaron la autoridad de Patañjali.

Así pues, en lo que sigue revisaré primero el sentido que tuvo el yoga precisamente entre los ascetas *pāśupatas* vis a vis el yoga patañjaliano. Después de esto, expondré aspectos centrales de la cosmovisión propiamente tántrica que nos ayudarán a comprender esta incipiente divergencia con el modelo de Patañjali. Por último, para ahondar en el tema, recurriré a Abhinavagupta (siglo X), el gran filósofo del tantra, en cuya obra la crítica explícita a Patañjali adquiere rigor argumentativo. Completado el recorrido por la crítica tántrica al “yoga clásico”, a manera de epílogo volveré a estos apuntes para una revisión de la historia del yoga.

2. El inusual yoga de los ascetas *pāśupatas*

Surgidos alrededor de los siglos II-III de nuestra era, los *pāśupatas* fueron el primer movimiento de ascetas agrupados en torno al dios Śiva, en especial en torno a su advocación como Paśupati, el “señor de las bestias (*paśu*)”, una forma de referirse a las almas cautivas, sometidas al yugo de la ignorancia. Aunque estaba integrado por varones de la casta brahmánica que habían recibido la iniciación védica, su trayectoria subsecuente suponía un régimen de transgresiones diseñado para trastocar la identidad ortodoxa, un requisito indispensable para trascender la condición de *paśu*.

Kauṇḍinya (aprox. siglo IV), autor de un prolijo comentario sobre el *Pāśupatasūtra*, la obra fundacional de esta tradición, explica así lo que es un *paśu*: “En esta tradición, se le llama ‘bestias’ a todos los seres animados que carecen de una autonomía perfecta [...] Si me preguntan en qué consiste la condición de *paśu*, la respuesta es falta de autonomía, esclavitud” (*Pañcārthabhāṣya* 1.1.41).

Indirectamente, al definir de este modo al individuo sometido al devenir de la existencia, Kauṇḍinya enuncia el atributo distintivo de Śiva, lo que lo convierte precisamente en Señor de los *paśus*, a saber, su soberanía absoluta (*aiśvarya*, *īśanā*, etc.). Con ello, los *pāśupatas* hacen suyo un antiguo legado que se remonta al dios védico de la tempestad y el infortunio: Rudra, el precursor de Śiva. Como proclama uno de los pocos himnos dedicados en su honor en el *Rgveda*: “Jamás el poder soberano (*īśāna*) y Rudra, el señor de este mundo, pueden existir separados el uno del otro” (2.33.9). La sociedad entre Śiva y el poder autónomo queda sellada en la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, el texto que elevó al dios a principio supremo, “más allá de todo, gran soberano entre los soberanos [...] al margen de cualquier obligación” (6.7-8), una idea que se repite en numerosas fuentes posteriores.

También esas fuentes enseñan que por *aiśvarya*, “autonomía” o “soberanía”, ha de entenderse una libertad que no conoce límites ni obligaciones, y se sitúa, en consecuencia, por encima de cualquier código de conducta, regla de etiqueta o expectativa canónica. En suma, el criterio que define la superioridad de Rudra-Śiva-

Paśupati no es la pureza ni la omnisciencia sino, sobre todo, la omnipotencia, incluso respecto a aquello que otros temen, evitan o rechazan (Sanderson, 1985: 198-199). Con base en este postulado, el singular ascetismo de los *pāśupatas* buscó reestablecer en el individuo la misma autonomía, concebida como el medio para avenirse al propio Śiva y ser como él.

Pues bien, quizá sorprenda que los *pāśupatas* hayan definido su programa soteriológico como yoga. Así lo establece el *Pāśupatasūtra* desde la primera línea: “Y ahora expondremos el método de yoga *pāśupata*, es decir, [el método de yoga] enseñado por Paśupati” (1.1). A la luz de lo dicho previamente, yoga tendría que ver aquí, en primera instancia, con trascender la condición de *paśu* y, por lo tanto, con la posibilidad de acumular poder soberano hasta alcanzar, idealmente, un estado de absorción contemplativa en la divinidad. En su comentario, como para despejar cualquier confusión, Kauṇḍinya advierte desde un principio:

Quienes afirman haber alcanzado la liberación recurriendo a [las doctrinas del] *sāṅkhya* y al yoga [de Patañjali], así como los grandes maestros de ambas escuelas, son en cambio considerados [en nuestra tradición] “bestias” (*paśus*), tal como cualquier otro [ser animado], desde el dios Brahmā hasta los animales (*Pañcārthabhāṣya* 1.1.41).

La advertencia es un reconocimiento implícito de la importancia del yoga patañjaliano. Más allá de eso, sin embargo, se trata de un distanciamiento y una crítica abierta. Kauṇḍinya no solo cuestiona el alcance del yoga de Patañjali en función de la meta última, la salvación, sino que en realidad le niega cualquier mérito y lo sitúa en el plano ordinario. Quienes presumen haberse liberado gracias a ese tipo de yoga no solo presumen una quimera; en realidad, viven esclavizados como cualquier persona ordinaria. Pero de nuevo, hay yoga más allá de Patañjali. Explica Kauṇḍinya:

En nuestra tradición, yoga es la unión del alma individual con la deidad soberana [...] Ahora bien, caracterizada como una absorción total [en la deidad], la unión yóguica es definitiva. Al respecto cabe preguntar si para alcanzar esa unión basta la teoría. Nuestra respuesta es que debe seguirse un método. En esta tradición, el yoga es, pues, un método, el método del yoga [...] Y es un método porque presupone observancias, porque posee un camino y una meta. En suma, el método [del yoga] es una práctica (*Pañcārthabhāṣya* 1.1.43).

¿En qué consiste exactamente esa práctica, las acciones concretas que definen el yoga de los *pāśupatas*? A manera de preámbulo, Kauṇḍinya pregunta por “el principio, el medio y el final” de esta praxis particular. A lo que él mismo responde: “El principio de este método es [embadurnarse con] cenizas, el medio es dejarse insultar y el final hacerse pasar por un tonto” (*Pañcārthabhāṣya* 1.1.46).

Esta respuesta, quizás inesperada, anticipa el grueso de las prácticas prescritas por el *Pāśupatasūtra*. En efecto, el yoga para dejar de ser un *paśu* presupone, en una primera fase, trastocar la práctica del baño ritual, usando como medio ya no agua, la sustancia purificadora por antonomasia, sino cenizas de cadáver: “[El yogui] deberá hacer abluciones en cenizas [de cadáver] tres veces al día. Deberá dormir sobre cenizas [de cadáver] y volver a bañarse [en cenizas]” (1.2-4). Después de esta fase inicial de purificación “subversiva”, el yogui da un paso más allá al mezclarse entre la gente ocultando su identidad con el fin de cometer actos indecentes que provoquen abuso verbal y físico (3.1-5). Deambular como un zombi, hacerse el dormido, fingir espasmos o cojera, y hacer gestos obscenos (3.11-15) son provocaciones que se insertan en una

lógica de transferencia mágica de mal karma por buen karma: “Gracias a los insultos de la gente, sus faltas se disuelven: él les transfiere sus faltas y, a cambio, se apropia de sus méritos” (3.6-9). Este esfuerzo transgresor otorga al yogui toda clase de poderes sobrenaturales (*siddhi*) y llega a su culminación cuando el despliegue teatral adquiere realidad en la percepción de los demás, quienes, convencidos, lo juzgan como un simple lunático y un imbécil (*unmatta, mūḍha*), al tiempo que el propio yogui trasciende, gracias a ese juicio, cualquier rastro de vanidad y arrogancia (4.6-9). Alcanzada esa meta, el yogui se retira primero a una cueva o una casa abandonada con el fin de meditar constantemente en Śiva (5.9-11) y, finalmente, a un crematorio, donde pasa el resto de sus días viviendo de lo que encuentre (5.30-31). Al morir, el practicante viaja al mundo de Śiva, donde se libera de su condición como *paśu* y, por defecto, obtiene la absoluta soberanía de la deidad, consumando así su yoga por la gracia del propio Śiva (5.42-47).

En su conjunto, esta trayectoria nutre el imaginario transgresor de esta tradición, su exploración de las fuerzas de lo impuro como medio para trascender la identidad limitada y recuperar la verdadera autonomía, la soberanía absoluta, por encima de los valores dicotómicos puro-impuro. Así pues, yoga es aquí la unión del alma con Śiva (*yujyate*) en función de un desapego respecto a las convenciones rituales y sociales ortodoxas, y más puntualmente en función de una transformación de la impureza en pureza. Como resume el *Pāśupatasūtra*: “En esta tradición, la impureza se transforma en pureza” (2.7). De este modo, las acciones, incluidas aquellas juzgadas como faltas (*pāpa*), no ensucian más al practicante: “El yogui perfecto no se ve afectado por ningún acto, por ningún pecado” (5.20).

Éste es, pues, el itinerario de los iniciados *pāśupatas* para trascender la vida en el *samsāra*. A pesar de todas sus peculiaridades teóricas y prácticas, esta tradición no duda en llamar yoga a dicho itinerario. En ese contexto, hay además una toma de conciencia de la inutilidad de otros yogas, en particular el de Patañjali. Parece así delinear mejor el meollo de la crítica: el yoga patañjaliano es incapaz de conducir a un estado de plena soberanía, el rasgo del que abandona la condición de *paśu*, porque es un yoga estructurado alrededor de un ideal tradicional de pureza. En otras palabras, la búsqueda de la soberanía divina, con un impacto en la propia noción de yoga, conlleva la afirmación de una libertad *a costa incluso de la pureza*; a costa, por ende, de los valores y las expectativas canónicas.

3. Tantra, vida inmanente y yoga

La inusual agenda yóguica de los iniciados *pāśupatas* no se diluyó en los siglos subsecuentes. Todo lo contrario, vista en retrospectiva, fue la semilla de un movimiento robusto que enriqueció el paisaje cultural y religioso de la India clásica. En efecto, la visión en ciernes de los *pāśupatas* y otros grupos similares maduró, a partir del siglo VI, en la amplia red de tradiciones a la que hoy nos referimos con el nombre genérico “tantra”.

Como parte de esta continuidad, las palabras yoga y yogui son omnipresentes en el vasto corpus tántrico. Reciben ese nombre muchas de las prácticas que se prescriben y de las enseñanzas que se imparten, y yoguis son los creyentes y adeptos. En el contexto *śaiva*, la escritura tántrica más antigua que nos ha llegado, la *Niśvāsātattvasaṃhitā*, fechada entre los siglos VI y VII, dedica numerosos pasajes a técnicas descritas como “yoga”, varias de ellas típicas (la postura; el control de la respiración, los sentidos y la mente; los frutos sobrenaturales de la práctica, etc.), pero presentadas con rasgos únicos que sugieren una influencia distinta a la de Patañjali (Goodall, 2015: 73-78). Más aún, en los siglos subsecuentes, numerosas fuentes tántricas articularon sistemas completos

de yoga, a los que imprimieron un sello propio. Destaca, por su ubicuidad, el “yoga de los seis pasos” (*ṣaḍaṅgayoga*), normalmente recogimiento de los sentidos, control de la respiración, concentración, visualización, buen juicio y absorción contemplativa (*pratyāhāra*, *prāṇāyāma*, *dhāraṇā*, *dhyāna*, *tarka* y *samādhi*), no necesariamente en ese orden (Sferra, 2000: 12-13; Vasudeva, 2017: 3-6).

Ahora bien, aunque todos estos elementos específicos son valiosos en sí mismos y confirman desde varios frentes la omnipresencia del yoga en las fuentes tántricas, mi interés aquí, a fin de profundizar en la crítica tántrica a Patañjali, son los fundamentos que enmarcan la práctica del yoga en dichas fuentes.

Tal como vimos a propósito del inusual yoga de los ascetas *pāśupatas*, también en este caso la divergencia medular se deriva de la relatividad, incluso artificialidad, de las ideas de pureza e impureza, y de la necesidad, por tanto, de trascender tales nociones a costa incluso de las buenas costumbres y las expectativas canónicas. Como cabría esperar, las repercusiones de este postulado general fueron más tangibles y disruptivas en el seno de las corrientes más esotéricas. En dichas corrientes, por ejemplo, el rechazo de los valores puro-impuro subyace a la idea de “no dualidad” (*advaita*), entendida entonces no en abstracto sino como un paradigma práctico encarnado en conductas subversivas específicas y en una exploración ritual de lo impuro (Törzsök, 2014: 196-197), sobre todo en los ámbitos funerario y erótico. La citada *Niśvāsattattvasaṃhitā* lo resume del siguiente modo: “Quien comprende que el Śiva eterno se encuentra tanto en lo que [la gente] considera puro como en lo [que considera] impuro, logra desatar todas sus ataduras y alcanzar al propio e incorruptible Śiva” (4.4.3).

La misma apuesta se repite en numerosas fuentes. Por ejemplo, el *Mālinīvijaya Tantra*, una escritura del siglo VIII que define sus enseñanzas también como yoga (1.9-10), en el sentido de unión con la deidad (4.4-8), proclama en un tono más pragmático:

Para esta [tradición] no existen pureza ni impureza, y le tiene sin cuidado lo que está permitido o [prohibido] comer. Le da lo mismo la dualidad [puro-impuro] o su ausencia; si se adora el *liṅga* [de Śiva]² o se deja de hacerlo; si se renuncia [a las cosas] o se tiene apego [a ellas]; si [el adepto] se unta cenizas y se sujeta el cabello o si no lo hace; si observa votos o no; si visita sitios sagrados o si acata las reglas que siguen a la iniciación. [Las distinciones] entre una persona y otra [con base en] emblemas, parafernalia, nombre, linaje, etc., no se exigen ni se prohíben. En esta tradición no se prescribe nada, no se prohíbe nada. Oh, diosa, nuestra única regla prescrita es que el yogui aspire a hacer reposar su corazón en la verdad última y para lograrlo puede recurrir a cualquier método o práctica (18.74-79).

Un siglo después, el *Vijñānabhairava Tantra* sintetiza la apuesta tántrica como sigue: “Lo que los hombres de conocimiento limitado prescriben como impuro es, desde la perspectiva de los devotos de Śiva, puro. De hecho, no hay pureza ni impureza. Así, libre de representaciones mentales, [el yogui] experimenta alegría” (120). En un tono similar, pero en el ámbito budista, el *Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra*, ya en el siglo XI, enseña:

El experto en yoga no hace distinciones tales como esto puede comerse, esto otro está prohibido comerlo; es correcto hacer esto, esto otro está prohibido hacerlo; esto es deseable, esto otro indeseable. No fantasea con cosas como el mérito y el pecado, el cielo y la liberación (7.8-9).

² Es decir, si se adora al dios en su forma no icónica o abstracta, a saber, un cilindro cónico que se eleva sobre un pedestal.

¿Cómo se expresó este postulado esencial en los otros aspectos de la doctrina tántrica y específicamente en la visión tántrica del yoga? Sin duda, la impronta de mayor aliento gira en torno a una resignificación de la vida inmanente. No es una novedad absoluta. Más bien, los cultos tántricos cristalizaron tendencias previas, incluidas algunas en la gestación del sistema de Patañjali, tal como puede apreciarse en el *Mahābhārata* a través de un reiterado esfuerzo literario para evocar un yoga que, a diferencia del dualismo que Patañjali hereda de la escuela *sāṅkhya*, reivindica la inmanencia, sobre todo a través de un control soberano de la realidad (*bala*, *aiśvarya*, etc.) (Figueroa, 2022b: en prensa).³

En el contexto tántrico, esta posibilidad fue articulada en la forma de una compatibilidad entre el ideal de liberación, la adquisición de poderes sobrenaturales de orden mundano y el disfrute en el aquí y el ahora (respectivamente, *mukti*, *siddhi* y *bhukti*). Así, a la búsqueda ortodoxa de pureza filosófica y teológica —el ser inactivo supratrascendente—, el tantra contrapone la veneración de un principio que sin cesar deviene pluralidad y cambio, la expresión más tangible de su libertad absoluta y soberana, al margen, una vez más, de cualquier expectativa moral o ideal normativo. Entre las corrientes más esotéricas este impulso hacia la inmanencia fue además representado en clave femenina, como la potencia o energía (*śakti*) del dios. En términos prácticos, el lazo íntimo entre los dos polos de la realidad transformó la energía en el medio idóneo para alcanzar a Śiva. Así, con base en un complejo patrón de asociaciones simbólicas entre la divinidad, el cosmos y el aparato psico-corporal, las diversas disciplinas tántricas buscaron actualizar este conjunto de premisas básicas en el individuo mismo, es decir, en la inmanencia humana. Si cosmos y cuerpo son homólogos y el cosmos tántrico está colmado de energías, entonces también el ser humano de carne y hueso es el punto de encuentro de un sinfín de fuerzas que deben ser gratificadas y afirmadas. El iniciado tántrico aspira, pues, a convertirse él mismo en el soberano de sus potencia y señor de su creación, consumando así su identidad con Śiva.

En mayor o menor medida, los yogas tántricos se insertan en esta reivindicación de la vida inmanente. Proponen, por tanto, el cultivo de una atención sutil que no está condicionada por la oposición pureza-impureza o, en términos abstractos, sustancia-cambio (espíritu-materia para Patañjali y la escuela *sāṅkhya*, ser-ilusión para el *vedānta*, etc.), pues su propósito no es aprehender esencias inmutables sino energías en movimiento. Bajo ese supuesto, en mayor o menor medida, los yogas tántricos abrazan afirmativamente fenómenos como la respiración, la actividad mental y sensorial, el deseo, la corporalidad, etc., es decir, fenómenos que ponen en escena el flujo incesante de energía divina.

Como cabría esperar, esta resignificación de la práctica del yoga amplió la crítica a Patañjali iniciada por los *pāśupatas*. Por ejemplo, el *Svacchanda Tantra*, una escritura de finales del siglo VII, propone una división entre los yogas que defienden como meta una absorción contemplativa en el ser interior (*ātmavyāpti*) al margen de todo lo demás, y los yogas que prometen una inmersión en el propio Śiva (*śivavyāpti*) para retornar, a través de las potencias del dios, a la inmanencia desde la perspectiva más elevada (4.390-392). En su comentario a este texto, Kṣemarāja, autor del siglo XI, explica que los primeros yogas corresponden al ideal de aislamiento (*kaivalya*) defendido por el *sāṅkhya* y por Patañjali; los segundos son, desde luego, los yogas tántricos (*Svacchanda Tantra Uddyota* 4.392).

³ De hecho, en varios pasajes del *Mahābhārata* la representación del yoga como un poder mágico irrestricto adquiere un tono categórico. Al respecto, es iluminadora la sentencia “No hay doctrina que se asemeje al *sāṅkhya* ni poder mágico que se asemeje al yoga” (12.304.2).

Igualmente iluminadora es la postura del citado *Mālinīvijaya Tantra*. Como otras fuentes tántricas, esta escritura propone un modelo de seis pasos o miembros (*ṣaḍaṅgayoga*), de los cuales el más importante es *tarka*, “buen juicio”, definido como un ejercicio de reflexión profunda sobre la manera como el sujeto percibe el mundo, de modo que pueda acceder a niveles más altos de conciencia sin sacrificar la experiencia objetiva (Vasudeva, 2004: 145-150). En los últimos capítulos de la obra, este modelo es ampliado para dar cabida a dos vías, la gradual y la súbita. En este contexto, se habla de los yogas “artificiales” (*kṛtrima*), es decir, basados en el esfuerzo personal y cuyo prototipo es el yoga patañjaliano. En el otro extremo, está el yoga “espontáneo” o “natural” (*akṛtaka*), pues no exige ningún esfuerzo individual ni presupone fases de desarrollo, sino que se despliega espontáneamente por intervención directa de la divinidad:

[El adepto] que practica yogas artificiales no consigue liberarse de todas sus ataduras. Por yogas artificiales entiéndase aquellos conformados por los miembros típicos: el control de la respiración, etc. En efecto, estos yogas no valen ni la dieciseisava parte de nuestro [yoga] espontáneo. Al practicar este [último tipo de yoga], el yogui percibe señales divinas. Sentado con la espalda recta, el yogui no se preocupa por nada más. En un instante, el buen y mal karma alojado en su cuerpo se extingue [para siempre], al tiempo que él experimenta temblores. Luego, una vez que recupera la calma, una llama se enciende en su interior. Al verla, obtiene la luz suprema, la sabiduría divina. Así, alcanza el estado del Śiva soberano incluso mientras disfruta de los objetos de los sentidos (18.18-23).

Por su parte, el *Vīrāvali Tantra* se refiere al yoga patañjaliano también indirectamente como el yoga del control de la respiración, práctica que condena abiertamente: “[El yoga que prescribe] el control de la respiración no sirve de nada para alcanzar lo que [esta tradición] entiende por liberación. El control de la respiración no debe, pues, practicarse, pues no es más que un martirio para el cuerpo. En esta tradición, basta conocer este secreto para alcanzar la liberación y liberar [a los demás]” (citado en Abhinavagupta, *Tantrāloka* 4.90-91).

Este último texto no se ha conservado. Sabemos de él porque algunos pasajes aparecen citados en la obra de Abhinavagupta, el gran filósofo del tantra, cuyos sofisticados argumentos nos permitirán profundizar en el tema de este artículo.

4. Abhinavagupta, crítico de Patañjali

Los cultos tántricos y, con ellos, el cultivo de un yoga compatible con la vida inmanente adquirieron un perfil más filosófico al interior de la rica tradición exegetica que, a partir del siglo X, elaboró un discurso abiertamente anti-ritualista. El más importante de esos exegetas fue Abhinavagupta, autor de una vasta obra y uno de los pensadores sánscritos más originales. Oriundo de Cachemira, una de las grandes capitales intelectuales de la India clásica, Abhinavagupta fue un iniciado tántrico *sui generis*, que echó mano de numerosas herramientas teóricas –de la estética a la gramática, de la lógica a la teoría ritual, etc.– para interpretar el canon tántrico revelado a la luz de criterios de verdad más amplios y en diálogo con otras escuelas.

De acuerdo con esa interpretación, los mundos objetivo y subjetivo son la manifestación de la potencia creadora de Śiva, de su Śakti, entendida como una energía consciente y libre. Todo cuanto existe es, pues, la expresión del poder soberano de la conciencia para representarse a sí misma dentro de sí misma. En términos soteriológicos, esto significa, tal como proponían los primeros iniciados tántricos, que el

binomio puro-impuro es un espejismo. Si todo es conciencia y el *saṃsāra* no es, por lo tanto, sinónimo de esclavitud, la emancipación no tiene que ver entonces con trascender el *saṃsāra* sino simplemente con trascender la aversión y el temor al *saṃsāra*.

Sobre estos fundamentos, Abhinavagupta se refiere repetidamente a la “inutilidad” (*anupayogitva*) no solo del ritual sino asimismo del yoga, en particular el de Patañjali, designado como el “yoga de los ocho miembros” (*aṣṭāṅgayoga*), en alusión al famoso modelo presentado en *Yogasūtra* 2.28-29. Abhinavagupta aborda el tema en el cuarto capítulo del *Tantrāloka*, su obra magna. Ahí, con base en la división entre miembros externos e internos, propuesta por el propio Patañjali (*Yogasūtra* 3.7), establece primero la inutilidad de los miembros externos: las restricciones, las observancias, la postura y el control de la respiración (respectivamente, *yama*, *niyama*, *āsana* y *prāṇāyama*):

La no violencia, no mentir, no robar, la castidad y la renuncia: estas cinco restricciones son completamente inútiles respecto a la experiencia directa de la conciencia. [Lo mismo puede decirse de] todas esas prácticas que se despliegan externamente, trátense de observancias como el ascetismo, o bien de la postura corporal y el control de la respiración (*Tantrāloka* 4.87-88).

Como puede apreciarse, la crítica presupone un contraste con la “experiencia directa de la conciencia” (*sākṣāt samvitti*). En el único comentario que nos ha llegado del *Tantrāloka*, Jayaratha, un pensador del siglo XIII también oriundo de Cachemira, explica esa “experiencia directa” del siguiente modo:

Todas estas restricciones son inútiles respecto a la conciencia, pues su verdadera utilidad se derivaría de [procurar] una experiencia directa, es decir, una aprehensión ininterrumpida [de la conciencia], y es un hecho que dichas restricciones no sirven de nada para ese propósito (*Tantrāloka* 4.87).

De acuerdo con Jayaratha, la experiencia de la que habla Abhinavagupta y que el yoga patañjaliano es incapaz de procurar, no se reduce a un encuentro fugaz. Consiste, antes bien, en una “aprehensión continua, ininterrumpida” (*grahaṇena pāramparyeṇa*). Al respecto, podría asumirse que la inutilidad de las observancias y prácticas ascéticas recomendadas por Patañjali se debe tan solo a su naturaleza exterior, mientras que la experiencia sostenida de la conciencia es un evento característicamente interior, al que solo se accede por una vía también interior. Sin embargo, en las siguientes líneas Abhinavagupta extiende su crítica al recogimiento de los sentidos (*pratyāhāra*), así como a los tres miembros propiamente interiores del *aṣṭāṅgayoga*, a saber, la concentración, la meditación y la absorción contemplativa (respectivamente, *dhāraṇā*, *dhyaṇa* y *samādhi*). Así, después de referir como aval las líneas del *Vīrāvali Tantra* arriba citadas, Abhinavagupta afirma:

Por su parte, lo que se conoce como “recogimiento” (*pratyāhāra*), es decir, apartar los sentidos y la mente de los objetos [de los sentidos], constituye en realidad el reforzamiento interior de una atadura donde no la hay. La “concentración” (*dhāraṇā*) consiste en fijar la atención en un objeto, mientras que la “meditación” (*dhyaṇa*) consiste en prolongar el enfoque homogéneo en dicho [objeto], excluyendo todo lo demás. Por último, cuando se produce en la conciencia una identificación absoluta con el objeto contemplado y se disuelve la dualidad sujeto-objeto, esto es lo que se conoce como “absorción meditativa” (*samādhi*). Pues bien, estas tres cosas –concentración meditación y absorción– tampoco tienen valor alguno respecto a la conciencia suprema (*Tantrāloka* 4.92-95).

Estas líneas reiteran la inutilidad del yoga patañjaliano por contraste con la conciencia, pero establecen además que exterioridad o interioridad no son un factor decisivo en ello. Lo realmente crucial es que todos los *aṅgas*, independientemente de su naturaleza, representan la conciencia como una entidad al margen de la inmanencia. De este modo, al afirmar que no sirven para procurar una experiencia continua de la conciencia, Abhinavagupta tiene en mente no solo un criterio temporal, sino además y con la misma importancia uno espacial. El fin último es vivir inmerso en la conciencia *todo el tiempo en todas las cosas*. Tal vez por eso, para subrayar esta singularidad expansiva, Abhinavagupta hace la precisión de que se trata de una conciencia “suprema” (*parā*). Bajo ese criterio, la crítica ampliada a los miembros internos del yoga rebasa el ámbito de la mera inutilidad. En realidad, las enseñanzas de Patañjali sobre el recogimiento de los sentidos o la meditación constituyen, en sí mismas, un obstáculo, pues refuerzan internamente “una atadura donde no la hay” (*anibaddhasya bandhasya*). La glosa de Jayaratha hace explícito el trasfondo de la crítica:

[El recogimiento] es un “reforzamiento” en el sentido de que reafirma una atadura donde no la hay, es decir, [una atadura] inexistente. Como reza el dicho: “Si el *samsāra* no existe, por qué entonces los seres humanos hablan de esclavitud”. En efecto, la esclavitud es el nombre que se da al hecho de que la conciencia suprema se contraiga por su voluntad libre y quede entonces constreñida en términos espaciales, etc. Al apartar los sentidos de un sitio para hacerlos reposar en otro, solamente se está reforzando esa esclavitud. Desde esta perspectiva, ¿cuál podría ser la utilidad del recogimiento y los demás [miembros del yoga] para experimentar la conciencia? Si la conciencia es omnipresente, ¿cómo entonces cabría fijarla únicamente en ciertos lugares? Esto es lo que significan [las palabras de Abhinavagupta]. Y lo mismo puede decirse de la concentración y los demás [miembros internos del yoga de Patañjali], pues son prácticas que se caracterizan también por dirigir la atención a un punto determinado [a costa de todo lo demás] (*Tantrālokaviveka* 4.94).

La conciencia no es solo una presencia constante en el plano espacio-temporal. Aunque dicha presencia es, en sí misma, el síntoma de una contracción, en última instancia tiene su origen en el atributo más importante de la conciencia: su voluntad libre y soberana (*svātantrya*). Una libertad en el sentido tántrico, por supuesto; es decir, no sujeta al valor excluyente de la pureza, sino transgresora y, por tanto, compatible con la vida inmanente en toda su riqueza y variedad. La inmanencia y, en consecuencia, la actividad, el cambio, la finitud, etc., no son el efecto de una fuerza ajena perniciosa de la que la conciencia debiera ser rescatada. En ese sentido, prescribir el recogimiento de los sentidos y el pensamiento para hacerlos reposar en una realidad trascendente (por ejemplo, el *puruṣa* inmaculado y solitario, el ser último de acuerdo con el yoga dualista de Patañjali), hasta disolver cualquier otra experiencia y alcanzar el *samādhi*, en vez de constituir un acto liberador, refuerza la falsa esclavitud, pues se fundamenta en el supuesto de que la conciencia suprema existe en un sitio “determinado” (*niyata*), cuyas coordenadas están decididas de antemano: en la cima de una jerarquía que tiene como criterio último la pureza, es decir, en las antípodas del orden finito, estigmatizado como el problema. Por eso, agrega Jayaratha:

Se dice que practicar restricciones y los demás [miembros del yoga de Patañjali] es el medio idóneo para expandir la conciencia, lo cual significa que [el yoga] determina [la conciencia]. Sin embargo, la conciencia no

puede estar determinada [por el yoga], pues ello supondría que [el yoga] tiene un estatus superior, lo cual es inadmisibile en tanto que contradice la naturaleza misma de la conciencia. Por lo tanto, puesto que la conciencia es absolutamente no dual y omnipresente, en su caso las restricciones y demás [miembros del yoga patañjaliano] carecen de todo sentido (*Tantrālokaviveka* 4.97).

El problema no es, pues, este mundo cambiante y fugaz. *El verdadero problema es asumir que dicho mundo es el problema* y, a partir de esa premisa errónea, demeritarlo, al tiempo que se reduce la experiencia liberadora a la absorción profunda en una conciencia inmutable e inactiva, *pura pero impotente*. Los *aṅgas* del yoga “clásico” no pueden procurar la experiencia de la conciencia suprema, tal como la entienden Abhinavagupta y Jayaratha, porque están diseñados para fijar la conciencia en un sitio, por definición trascendente, *en detrimento de todo lo demás*. Dicho de manera sucinta, el yoga patañjaliano está diseñado para el “aislamiento” (*kaivalya*), para evadir y negar; es un método para alcanzar una unidad puramente introspectiva, sin tensión dinámica (Torella, 2019: 651). Al respecto, no es una casualidad que en otro pasaje el comentarista Jayaratha haga eco del legado de los *pāśupatas* y califique este tipo de yoga como una disciplina para almas cautivas (*paśu*) y, como tal, ineficaz para trascender esa condición: “La disciplina yóguica recomendada por Patañjali, entre otros, está diseñada para seres esclavizados” (*Tantrālokaviveka* 8.211).

Para estar a la altura de una conciencia cuyo principal atributo es una omnipresencia transgresora, más allá de la pureza y la impureza, el yoga requiere de un enfoque distinto, no en la realidad y sus supuestos defectos, sino en la manera de percibir esa realidad. En este contexto, Abhinavagupta retoma el legado de escrituras como el *Mālinīvijaya Tantra*, antes citada, y reitera la importancia de adoptar desde el principio el enfoque correcto, es decir, un enfoque basado en el “buen juicio” (*tarka*):

Si he descrito aquí todos los miembros del yoga [de Patañjali], comenzando por las restricciones y terminando en el *samādhi*, es porque, al servir cada uno [solamente] para avanzar al siguiente, [resulta claro que] un enfoque juicioso (*tarka*) es el único medio útil [en lo que respecta a la conciencia suprema]. De hecho, la práctica repetida [de los miembros del yoga] sirve únicamente para expandir el predominio interior de la conciencia hacia la respiración, el cuerpo o la mente por mediación de la propia conciencia, pero dicho método [no tiene ningún valor] respecto a la conciencia misma (*Tantrāloka* 4.96-97).

Abhinavagupta parece hacer aquí una concesión. Los miembros del yoga patañjaliano pueden tener un valor si son guiados por un entendimiento que reconoce, como punto de partida, la omnipresencia dinámica de la conciencia. Al margen de ese “buen juicio”, definido de hecho como el “miembro más elevado del yoga” (*yogāṅgam uttamam*, 4.15), las disciplinas que dan identidad al yoga dualista resultan estériles, pues conducen al individuo por la ruta excluyente de la pureza. Más aún, sin la guía del “buen juicio”, el yoga avanza en la dirección contraria a la pulsación primordial de la conciencia; es una forma de control que resiste la presencia abrumadora de la libertad de la conciencia para devenir pluralidad y cambio. En cambio, con el auxilio de *tarka*, el yoga invierte esa trayectoria; se convierte en un método invasivo, capaz de saturar de conciencia todos los aspectos de la persona, incluidos aspectos externos como la corporalidad, la respiración, la actividad sensorial, etc. Como dice Abhinavagupta: “La práctica repetida [de los miembros del yoga] sirve únicamente para expandir el predominio interior de la conciencia hacia la respiración, el cuerpo o la mente”. Una vez

más, el yoga tántrico es un yoga de la inmanencia o, en las palabras del propio Abhinavagupta, un “yoga de la omnipresencia” (*sadodito yogah*) (*Parātriṃśikāvivarāṇa* 278). Como tal, el esfuerzo no está dirigido a suprimir y evadir, sino a expandir y afirmar.

En este sentido, la crítica de Abhinavagupta abarca la idea misma de conquista paulatina, la cual es intrínseca al modelo de Patañjali (Torella, 2019: 651). La conciencia suprema no se alcanza ascendiendo gradualmente por la escala del ser, a medida que el practicante perfecciona el aislamiento contemplativo. El buen juicio presupone, pues, un cambio completo de perspectiva, diametralmente opuesto a la estructura básica del yoga “clásico”. Como abunda Abhinavagupta, la inutilidad del yoga patañjaliano no se supera insistiendo en lo mismo hasta perfeccionar y dominar por completo las técnicas a través de la práctica repetida (*abhyāsa*):

En lo que atañe a la conciencia, puesto que en ella no tiene cabida dualidad alguna, la práctica repetida [de los miembros del yoga] es completamente inútil. En todo caso, su valor se reduce a erradicar el temor (*śaṅkā*), la señal indeleble de [quien vive inmerso en la] dualidad. Y como ya se ha insistido, el temor a la dualidad solo puede comprenderse con un juicio correcto (*tarka*). Así pues, la utilidad de las restricciones [y los demás miembros del yoga patañjaliano] se reduce en todo caso a nutrir dicho juicio (*Tantrāloka* 4.104-105).

Estas líneas hacen finalmente explícito el núcleo de la crítica de Abhinavagupta a Patañjali. La noción clave es *śaṅkā*, cuyo rico espectro semántico abarca las ideas de temor, inhibición, tabú, duda y angustia. Vivir con *śaṅkā* es vivir, literalmente, “mancillado por la dualidad” (*dvaitamālinya*), lo que en Abhinavagupta es más que una apreciación metafísica. La implicación más profunda se remonta al yoga transgresor de los ascetas *pāśupatas* y los iniciados tántricos, para quienes trascender la dualidad tenía que ver sobre todo con violar las reglas sociales y los códigos morales con acciones concretas que ponían en entredicho los valores puro-impuro y su inherente efecto inhibitorio. En esta misma línea, pero en el contexto de su filosofía sobre la conciencia suprema, Abhinavagupta afirma en otro pasaje del *Tantrāloka*:

Cualquier sustancia, cualquier método, cualquier sitio y cualquier momento sirven para adorar [a la deidad], siempre y cuando ello haga reposar la conciencia [del adepto en su ser interior]. Así es, puede emplearse cualquier sustancia, ya sea sustancias comunes o prohibidas, pues lo que de verdad importa es que el adepto se deshaga de sus inhibiciones (*śaṅkā*) [...] En efecto, el pilar que sostiene la prisión del *samsāra* es precisamente eso que llamo inhibición, flaqueza o contracción (12.16-19, 23).

Por su parte, al final del capítulo que aquí he revisado, ofrece la siguiente explicación:

En suma, [los valores] pureza e impureza, prescritos de manera genérica [para todos los seres humanos], no son vinculantes en el caso de una persona que ha comprendido la verdad última [...] De hecho, inclusive si las cosas existieran fuera [de la conciencia], la pureza y/o impureza [que les atribuimos] no pueden ser [cualidades objetivas], como lo es, por ejemplo, su color. En realidad, [los valores puro-impuro] definen únicamente al sujeto en función de la manera como él percibe las cosas, ya sea unidas a la conciencia o separadas de ella. Y no importa cuán convencido esté de que

[pureza e impureza] son cualidades objetivas de las cosas: se trata de una determinación que proviene siempre de él (4.231-232, 244-245).

Para Abhinavagupta las categorías puro-impuro no describen, pues, cualidades inherentes a los objetos. Son simples proyecciones del sujeto que las enuncia. Esa proyección permite ordenar y controlar la realidad, y a partir de este orden controlado se postulan ciertos ideales. Esto significa que los juicios de valor y las restricciones que sustentan dichos ideales, lejos de ser la solución, son parte del problema. En un tono más filosófico, al afirmar que pureza e impureza no son cualidades objetivas “inclusive si las cosas existieran fuera [de la conciencia]”, indirectamente, Abhinavagupta nos recuerda que el desmantelamiento de la identidad convencional no puede prosperar mientras se insista en que el orden finito y la vida inmanente son ajenos a la conciencia. El mejor representante de esta postura es, de nuevo, el yoga dualista y puritano de Patañjali. Eso significa que el yoga patañjaliano está erigido sobre *śāṅkā*: el temor, la duda y la prohibición.⁴

En suma, la posibilidad de reconocer la conciencia en el aquí y el ahora, no en un plano transmundano, presupone como postulado teórico básico una visión de la persona y el cosmos como realidades al interior de una única conciencia omnipotente y dinámica. Este monismo incluyente radical es, pues, la única manera de vencer la duda y el temor. Para Abhinavagupta, el yoga solo puede tener sentido sobre tales fundamentos. Su finalidad no debería ser, en consecuencia, trascender la vida inmanente, ayudarnos a escapar del *samsāra* en pos de un plano superior, creando una “atadura donde no la hay”, sino simplemente disolver el horror al *samsāra* y convertir la experiencia de este mismo mundo en el estado superior.

Si la duda es el sello distintivo del yoga bajo el peso de lo prohibido, con la mirada puesta en la pureza, el rasgo distintivo del yoga tántrico sería, en cambio, un estado de confianza plena y expansiva (*vikāsa*), que vuelve innecesarios el rechazo y la exclusión, apostando en cambio por un control vindicativo; un yoga diseñado para afirmar las fuerzas de la existencia como la expresión libre del poder creador de la conciencia.

Como entre los *pāśupatas* y al igual que en las diferentes vertientes de la tradición tántrica, también con Abhinavagupta podemos decir que hay yoga más allá de Patañjali.

5. A modo de cierre

Como mencioné al principio de este artículo, desde al menos hace un siglo, pero con particular persistencia en las últimas tres décadas, el discurso popular sobre el yoga ha encontrado inspiración en una lectura simplificada, a menudo puramente retórica, de dos formas de yoga: por un lado, sobre todo en lo que concierne a la práctica, las disciplinas corporales asociadas con el *hathayoga*; por el otro, sobre todo en lo que concierne a la doctrina, el yoga contemplativo dualista de Patañjali. Como también mencioné, la combinación moderna de estas dos modalidades ha desdibujado su respectivo contexto original e incluso su incompatibilidad. Tal disparidad es tangible, de hecho, en términos meramente temporales. Como ha señalado Vasudeva (2017: 1), para cualquier historiador serio de las ideas debería ser evidente que la narrativa moderna del yoga sufre de una insalvable laguna cronológica, pues mientras que la tradición de Patañjali surgió y cobró notoriedad entre los siglos III-V de nuestra era, el *hathayoga* es

⁴ Desde luego, la crítica es extensible a otras tradiciones bajo el mismo criterio, aun si sus postulados teóricos no son los del dualismo, por ejemplo, al degradar la vida inmanente a mera ilusión proyectada sobre el absoluto –el modelo del *vedānta* monista–, o al postular una aprehensión despierta, pero desvinculante, del orden temporal sin afirmar una esencia detrás –el modelo general del budismo ortodoxo.

una tradición muy posterior, de los siglos XII-XIII, si se consideran las obras pioneras, del siglo XV, si se usa como referente la *Haṭhayogapradīpikā*, su texto canónico. Por lo tanto, al reconstruir la historia tradicional del yoga en torno a estos dos “grandes” episodios y su supuesta concomitancia, se proyecta una imagen homogénea, casi estática, que dice más sobre el presente que sobre el pasado.

Por lo demás, no es una casualidad que dicha laguna coincida precisamente con el período de difusión de los yogas a los que aquí me he referido, surgidos en el seno de las tradiciones *śaivas* y tántricas. Si se incluye, como precedente, el yoga transgresor de los ascetas *pāśupatas* hablamos de prácticamente un período de mil años, entre los siglos II y XI de nuestra era, en los que el yoga floreció más allá de Patañjali. Más importante aún, como vimos, lejos de haber sido una extravagancia o la ocurrencia de unos cuantos, los yogas tántricos gozaron de un desarrollo sostenido y variado que desemboca en planteamientos sofisticados como los de Abhinavagupta. En ese sentido, no solo no fueron una extravagancia; antes bien, representan un episodio central en la historia del yoga. Paradójicamente, en el discurso popular moderno rara vez se les menciona y a menudo ni siquiera se tiene idea de su existencia.

Pero la omisión es más profunda, pues los yogas tántricos no son la única pieza faltante en el mapa completo del yoga antiguo. En el mismo período, las diferentes corrientes del jainismo y el budismo propusieron también sistemas completos de práctica y doctrina yóguica, y tanto el teísmo *vaiṣṇava* como las vertientes moderadas del teísmo *śaiva* hicieron lo propio. Por si esto no fuera suficiente, en este entorno diverso Patañjali no siempre figura y cuando esto ocurre no necesariamente es para ocupar una posición superior o dominante. En suma, nunca hubo en la India clásica una hegemonía absoluta teórico-práctica ni de Patañjali ni, cabe añadir, de ningún otro autor o escuela.

Al respecto, el testimonio tántrico es muy iluminador porque con frecuencia presupone un tono crítico. Además, por su antigüedad y consistencia, dicha crítica no parece constituir una simple reacción tardía ante el hipotético predominio de Patañjali. Más bien parece hundir sus raíces en tradiciones paralelas tan antiguas como la de Patañjali (Muller-Ortega, 2005: 190). Como mostré, la crítica se inserta primariamente en la defensa tántrica de la inmanencia. Postular un yoga que sea compatible con la vida inmanente propició, de manera previsible, una respuesta crítica al modelo de Patañjali. De este postulado general se desprenden la mayoría de los calificativos derogatorios contra el autor del *Yogasūtra* en los textos tántricos: un yoga para “bestias”, un yoga artificial, un yoga sometido al espejismo del binomio puro-impuro, etc. En ese sentido, Patañjali se volvió blanco de la crítica tántrica no necesariamente por ser la autoridad absoluta, sino sobre todo por su afinidad teórica con el dualismo de la escuela *sāṅkhya*, afinidad expresada en el cultivo de una identidad puramente espiritual (*puruṣa*) a través de una absorción contemplativa excluyente, es decir, a expensas de la inmanencia mental y física (*prakṛti*).

Esto significa, de vuelta a nuestra época, que el testimonio de las fuentes tántricas es fundamental para una revisión crítica de la historia del yoga. Dicha revisión no solo involucra un acercamiento al yoga en tanto fenómeno cultural, tal como he defendido en otra parte (Figuroa, 2022a: en prensa; 2022b: en prensa), sino que, además, como espero haber mostrado aquí, incluso si se lo toma únicamente como un fenómeno religioso o una técnica espiritual especializada, cualquier estudio riguroso estaría llamado a reconocer su diversidad y complejidad al margen de expectativas y proyecciones modernas. Desde luego, el rigor no se reduce a un reconocimiento de la pluralidad en términos cuantitativos; involucra también un enfoque crítico, en este caso respecto a la autoridad de Patañjali. Así pues, a la luz del abundante discurso tántrico

sobre el yoga, hacer justicia a la historia antigua del yoga supone revisar la preeminencia otorgada a Patañjali, señalar la “modernidad” de esa preeminencia e incluso cuestionar su viabilidad teórica para la práctica contemporánea. Este descentramiento podría comenzar por evitar el calificativo “clásico”. De evidente acuñación moderna y empleada de manera indiscriminada en las últimas décadas, la fórmula “yoga clásico” es, en realidad, un artilugio que evoca profundidad y antigüedad con fines legitimadores (Singleton, 2008: 91). Sirva esta simple lección concreta, nacida de un somero vistazo a los yogas tántricos, como conclusión complementaria de esta reflexión. El yoga dualista o yoga patañjaliano, para llamarlo con mayor propiedad, forma parte de una historia más vasta y fascinante que éste o cualquier otro de sus episodios.

6. Bibliografía

- Abhinavagupta (1918-1938). *Tantrāloka*. Edición a cargo de M. Rāma y M. K. Shāstrī. Shrinagar, Research Department of Jammu and Kashmir.
- Abhinavagupta (1985). *Parātriṃśikāvivarāṇa*. Edición a cargo de R. Gnoli. Roma, IsMEO.
- Birch, J. (2018). “Some Observations on the History of Haṭha- and Rājayoga from the Sixteenth to Eighteenth Century with a Focus on Inversions”. *The Journal of Yoga Studies* 19, 157-180.
- Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra* (2021). Edición a cargo de Ó. Figueroa. Barcelona, Kairós.
- Figueroa, Ó. (2022a). “Representaciones del yoga en el *Raghuvamśa* de Kālidāsa: idealización y domesticación”. *Nova Tellus* 40-2, en prensa.
- Figueroa, Ó. (2022b). “El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 160, en prensa.
- Goodall, D. (2015). “Prolegomena”. En *Niśvāsattvasaṃhitā: the Earliest Surviving Śaiva Tantra*. Pondicherry, École Française d’Extrême-Orient, 19-135.
- Halbfass, W. (1991). *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Nueva York, State University of New York Press.
- Jayaratha (1918-1938). *Tantrālokaviveka*. Edición a cargo de M. Rāma y M. K. Shāstrī. Shrinagar, Research Department of Jammu and Kashmir.
- Kauṇḍinya (1940). *Pañcārthabhāṣya*. Edición a cargo de A. Shastri. Trivandrum, Oriental Manuscripts Library.
- Kṣemarāja (2002). *Svacchanda Tantra Uddyota*. Edición a cargo de P. Mishra. Benarés, Sampurnand Sanskrit University.
- Kumārila Bhaṭṭa (1903). *Tantravārttika*. Edición a cargo de M. P. Gangadhara. Benarés, Benares Printing Press.
- Mahābhārata* (1927-1966). Edición a cargo de V. S. Sukthankar y S. K. Belvalkar. Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mālinīvijaya Tantra* (1921). Edición a cargo de M. K. Shāstrī. Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State.
- Muller-Ortega, P. (2005). “Tarko Yogāṅgam Uttamam: On Subtle Knowledge and the Refinement of Thought in Abhinavagupta’s Liberative Tantric Method”. En *Theory and Practice of Yoga*, Brill, Leiden, 181-212.
- Niśvāsattvasaṃhitā* (2015). Edición a cargo de D. Goodall. Pondicherry, École Française d’Extrême-Orient.
- Pāśupatasūtra* (1987). Edición a cargo de K. Sagar. Upakar Press, Benarés.
- Patañjali (2008). *Yogasūtra*. Edición a cargo de M. Angot. París, Belles Lettres.
- Ṛgveda* (1994). Edición a cargo de B. A. van Nooten y G. B. Holland. Cambridge, Harvard University Press.

- Sanderson, A. (1985). "Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir". En *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press, 190-216.
- Śaṅkara (1948). *Brahmasūtrabhāṣya*. Edición a cargo de N. Ram, Bombay, Nirṇaya Sāgar Press.
- Sferra, F. (2000). *The Śaḍaṅga Yoga by Anupamarakṣita*. Roma, Instituto Italiano per L'Africa e L'Oriente.
- Singleton, M. (2008). "The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism". En *Yoga in the Modern World*. Londres, Routledge, 77-99.
- Śvacchanda Tantra* (2002). Edición a cargo de P. Mishra. Benarés, Sampurnand Sanskrit University.
- Śvetāśvatara Upaniṣad* (2001). Edición a cargo de P. Olivelle, Oxford, Oxford University Press.
- Torella, R. (2019). "Abhinavagupta's Attitude towards Yoga". *Journal of the American Oriental Society* 139-3, 647-660.
- Törzsök, J. (2014). "Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in Historical Perspective". *Journal of Indian Philosophy* 42, 195-223.
- Vasudeva, S. (2017). "The Śaiva Yogas and Their Relation to Other Systems of Yoga". *Rindas* 26, 1-16.
- Vasudeva, S. (2011). "Hamsamiṭṭhu: Pātañjalayoga is Nonsense". *Journal of Indian Philosophy* 39, 123-145.
- Vasudeva, S. (2004). *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*. Pondicherry, École Française d'Extrême-Orient.
- Vijñānabhairava Tantra* (2017). Edición a cargo de Ó. Figueroa. Barcelona, Kairós.

* * *

Óscar Figueroa es especialista en las literaturas y religiones de la India, temas sobre los que ha publicado varios libros, entre ellos *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica* (México, 2022) y *Tantra y sexo: antología de fuentes clásicas* (Barcelona, 2021). Además, ha traducido del sánscrito las obras clásicas *Guirnalda de himnos a Śiva* (México, 2022), *Madre por conveniencia* (Madrid, 2019) y el *Vijñāna Bhairava Tantra* (Barcelona, 2017).