

Religión, Metafísica y Gnosis: tres maneras de abordar el ‘Veda’

Anselmo Hernández Quiroz

Con el término sánscrito ‘Veda’ usualmente se denotan dos cosas, a saber: un extenso cuerpo de literatura canónica brahmánica y un supuesto principio trascendental que sería el fundamento de una religión determinada. En su aspecto textual, el ‘Veda’ ha sido clasificado generalmente como literatura cultural, poética y especulativa, debido a que comprende un vasto repertorio de formas literarias que van desde himnos hasta relatos pasando por tratados concernientes a la elaboración e interpretación del sacrificio. Y en tanto que principio trascendental, el ‘Veda’ ha sido considerado como el fundamento del Vedismo o religión Védica, y por lo general a esta se le ha abordado de manera equivalente a todos los demás *ismos* (e.g., Cristianismo, Islamismo, Zoroastrismo, etc.). Al presente, quisiera formular una pregunta que quizá parezca muy obvia, pero que intentaré discutir en breve por qué no lo es así: la categoría de fenómeno religioso, ¿define por completo aquello que es el ‘Veda’? En otras palabras, ¿son completamente homogéneos los atributos esenciales del ‘Veda’ con aquellos componentes de la religión y del pensamiento religioso en general? Para contestar esta interrogante, me limitaré a hacer algunas observaciones sobre los presupuestos teóricos que se han ofrecido al respecto de la religión en general, la manera en cómo se ha delineado la religión Védica como un ámbito particular y de cómo podría a su vez clasificarse y elucidarse el ‘Veda’ reinterpretando algunas fuentes textuales. Finalmente, intentaré ofrecer una respuesta alternativa. Mi argumento principal es que el abstracto objeto de estudio denominado el ‘Veda’ posee rasgos doctrinales gnósticos que sería quizás más correcto abordarlo como la configuración poética de un saber ancestral iniciático, transmitido de manera tradicional hasta nuestros días.

Algunas nociones teóricas preliminares para un estudio crítico de las religiones

Religiones Mundiales: el Vedismo como otra ‘Religión del Mundo’

De acuerdo con el estudio de Masuzawa, en el sistema más antiguo de clasificación de las religiones elaborado en Occidente, a estas se las dividía de acuerdo a las ‘grandes’ naciones, que eran cuatro, de tal manera que habían: “...Cristianos, Judíos, Mahometanos, y el resto”ⁱ. Estos últimos clasificados fueron variadamente denominados como paganos, herejes, idólatras, u ocasionalmente, politeístas. El colapso de esta antigua clasificación devino patente cuando Max Müller (1823-1900) sentó por primera vez las bases para un método comparativo de estudio de las religiones como la base de “todo esfuerzo verdaderamente científico”.ⁱⁱ Su argumento principal consistía en la suposición de una lengua madre ‘original’ y en que los pueblos antiguos identificaban

‘lenguaje’, ‘religión’ y ‘nacionalidad’, o que más bien no hacían distinción alguna entre dichos elementos, de tal manera que podría rastrearse el desarrollo de las religiones a partir de una fuente común. Este nuevo marco conceptual asumía que ambos, la ‘religión’ como un género y las ‘religiones’ como especies particulares, eran objetivamente discernibles, identificables y al menos en un principio, capaz de ser aisladas. En la elaborada clasificación de Tiele –contemporáneo de Max Müller– se ubicaba al ‘Veda’ ya como el fundamento de: “la antigua religión Védica (de India)”,ⁱⁱⁱ confiriéndole así a lo que de éste depende tácitamente el título de ‘Religión del Mundo’.

Sin embargo, durante el primer parlamento moderno de las religiones mundiales en el año de 1893, el cual tuvo lugar “significativamente bajo los auspicios de Occidente”, se le clasificó entonces al ‘Veda’ dentro de la polisémica etiqueta del “Hinduismo”.^{iv} La razón es que se consideraba en ese entonces al Hinduismo como el heredero directo y natural del ‘Vedismo’, hecho sin duda favorecido por la consabida actuación en antedicho parlamento de Swami Vivekananda para quién el ‘Veda’ era la fuente originaria de todas las formas que comprende el Hinduismo.^v Posteriormente, se hablaría a secas y en términos generales de la religión Védica, o bien del Brahmanismo, como la forma primigenia religiosa de la tribu de los Aryos que habrían invadido hacia el año 2000 a.C. en primera instancia el Norte de la India Antigua. Lo que sigue por ver, es bajo qué modo o dentro de cuál tipología sería clasificada esta nueva religión.

Tipos de teorías y concepciones teóricas acerca de la Religión

De acuerdo con Stausberg, la centuria que va del año 1860 al de 1960: “vio la aparición de una serie de teorías de la religión que habían devenido (ya) puntos comunes de referencia”.^{vi} Dichas explicaciones teóricas, tales como las ‘naturalistas’, ‘científicas’, ‘humanistas’, ‘teológicas’, etc., son clasificadas por Stausberg en dos grandes bloques: “...trascendentalistas (esto es, aquellas que) teorizan la religión en términos de lo superhumano... (y) no-trascendentalistas (aquellas que) teorizan en términos humanos –sea en base a la biología, simbolización, cognición, comunicación, racionalidad, cultura, u otras cualidades y dimensiones de lo humano”.^{vii} Stausberg menciona al menos catorce de los teóricos que contribuyeron durante esa centuria en alguna medida al establecimiento de “aproximaciones teóricas, ideas teoréticas, y teorías” concernientes al fenómeno religioso, del cual sobra decir que ha sido multiformemente definido.^{viii}

Dentro de las explicaciones “no trascendentalistas” tenemos las que implican básicamente factores sociales, psicológicos y materiales entrelazados con los tipos de relaciones que el ser humano ha sostenido evolutivamente con respecto a su medio. Por su parte, las explicaciones “trascendentalistas” recurren básicamente a la noción de una ‘deidad’ o alguna otra entidad que estaría aparte del ser humano y del mundo. En lo que sigue, describiré en breve algunas de las concepciones teóricas sobre la religión que continúan siendo en mayor o menor medida vigentes.

Rudolf Otto fue uno de los primeros en ofrecer una interpretación de corte académico acerca de la religión, cercana en muchos puntos a algunas de las proposiciones ortodoxas de la exégesis teológica cristiana. Para Otto, el hombre solamente es capaz de concebir una idea racional de Dios, sin que a pesar de ello sus elucubraciones den cuenta total del fenómeno religioso, puesto que estas maquinaciones: “no apuran ni agotan la esencia de la divinidad”.^{ix} El objetivo de la religión sería guiar al hombre hacia la experiencia de lo ‘Numinoso’ (i.e., lo máximo sacro) acerca de lo cual para captar su verdadero significado, en sus propias palabras:^x

Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacerse consciente.^{xi}

Por otro lado, las concepciones teóricas de Marx y Engels son uno de los primeros intentos serios de explicar la religión en términos extra-teológicos. Reflexionando a partir del punto de vista hegeliano idealista acerca de la historia, opusieron a este una concepción materialista, es decir, una teoría que rechazaba la existencia de las ‘ideas’ como agentes efectivos y de un ‘mundo ideal’ independiente de los procesos naturales.^{xii} Para estos autores: “La producción de las ideas del hombre, su pensamiento, su debatir espiritual, aparecen aquí (en el materialismo histórico) como la emanación directa de su condición material”.^{xiii} Esto es, las concepciones humanas dependerían de las actividades productivas, de la incursión política y civil, y del desarrollo de ideologías. De aquí que la religión se conciba como una mera expresión: “Es claro que con cada gran convulsión histórica de las condiciones sociales los puntos de vista y las ideas de los hombres, y consecuentemente sus ideas religiosas, son (también) revolucionadas”.^{xiv}

Para Max Weber la religión vista desde fuera, estaría basada en creencias y prácticas no-racionales. Los adherentes de estas creencias tenderían a sistematizarlas en un intento de racionalización de lo no-racional. Para este autor, cada religión particular

dependería de las ideas sociales, económicas, políticas y morales de las personas que se adhieren así como de sus intereses prácticos los cuales dependen a su vez del nivel social al que pertenecen. Para el profesor Lorenzen, el llamado ‘valor neutral’ en la aproximación al estudio de la religión por parte de Weber: “... ha hecho probablemente más para promover la secularización y objetivización del discurso escolar acerca de las religiones que la aproximación más combativa de los filósofos Marxistas y ateos y de los científicos”.^{xv}

A Durkheim se le reconoce como una pieza clave en el traslado del estudio de la religión desde el ámbito teológico (y a menudo filosófico) al terreno de una ciencia humana, a saber, el campo de la sociología. Para Durkheim, la religión sería un: “...sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, prohibidas; creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se le adhieren”.^{xvi} Su propio punto de vista estaba basado en el estudio del llamado *totemismo* que, para él, era la forma más primitiva de la religión procedente de la forma más simple de una sociedad, a saber, aquella donde el clan es la unidad social básica.^{xvii} En su estudio crítico, Lukes concluye que la obra de Durkheim continua siendo a pesar de sus errores metodológicos una fuente de inspiración y de “iniciación” en el estudio sociológico de la religión, ya que aún queda en pie la hipótesis básica según la cual: “...las creencias y las prácticas religiosas están socialmente determinadas (en el grado que sea)”.^{xviii}

Para Malinowski, en toda comunidad primitiva habrían dos ámbitos culturales claramente distinguibles, a saber: el sagrado y el profano, que comprenderían la magia y la religión por un lado, y la ciencia por el otro. El logro de los antropólogos sería el haber demostrado que magia y religión no son solamente doctrina o filosofía, sino modos especiales de comportamiento. En este sentido, la religión cumpliría socialmente varias funciones, a saber: en las ceremonias de iniciación llevaría a cabo la socialización de la tradición; en los cultos del alimento, el sacramento y el sacrificio, pondría al hombre en comunión con la providencia; mediante el totemismo, regularizaría la actitud útil y práctica entre el hombre y su entorno; y a través de los ritos mortuorios neutralizaría las fuerzas centrífugas del miedo, del desaliento y de la desmoralización, proporcionando una reintegración solidaria del grupo y restableciendo su ánimo.^{xix} Todas estas funciones en suma, serían para cumplimentar la satisfacción de necesidades colectivas e individuales, miradas bajo el aspecto biológico y en algunos casos psicológico también.

En cuanto a Freud, ocupa un lugar preponderante por haber asentado muchas de las cuestiones de la psicología humana relacionadas con las creencias religiosas. Al parecer, compartía dos nociones generales en torno al fenómeno religioso: 1) que este es evolutivo y 2) que su forma más primitiva era aquella del totemismo. Freud toma como un hecho comprobado que el animal-dios totémico era en realidad una sustitución del padre y aplica a este supuesto hecho la interpretación del llamado “complejo de Edipo”, encontrando que la celebración totémica –la primera fiesta de la Humanidad– sería la reproducción conmemorativa de un acto criminal fundacional de la cultura, la sociedad, el arte y de la religión, a saber, la matanza del padre.^{xx} Por otro lado, intenta explicar el denominado “sentimiento oceánico” presumiblemente experimentado por algunas personas en ciertas situaciones, mediante la postulación de un modelo psicogenético del ‘yo’. Según este, el ‘yo’ de los recién nacidos carecería de límites definidos –por ejemplo entre un ‘fuera’ y un ‘dentro’, etc.– mismos que progresivamente irían imponiéndosele a la persona. Sin embargo, en los adultos, este sentimiento ‘ilimitado’ de su propio ‘yo’ persistiría en menor grado. Al analizar los principios religiosos, Freud encuentra que estos carecen de lógica y de todo fundamento racional o empírico. Más bien, las ideas que nos son presentadas como dogmas, serían: “...ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad”.^{xxi}

Posteriores seguidores de las doctrinas psicoanalíticas ampliaron y modificaron en parte estas concepciones freudianas. Winnicott, por ejemplo, postula un ámbito de experiencia psíquico intermediario entre la denominada ‘etapa oral’ y la de ‘relaciones con objetos’ en el desarrollo del infante. Esta etapa transicional sería el lugar idóneo para el desarrollo de la ilusión debido a que este es un sitio entre: “... lo objetivo y lo subjetivo, entre lo externo y lo interno”.^{xxii} En este sentido, la religión, tanto como otras diversas manifestaciones culturales, sería de cierto modo un ‘objeto transicional’ forjado en esta etapa intermedia entre lo que es ambiguamente interno-externo al individuo.^{xxiii} Por otro lado, para Rizzuto la formación de la imagen de Dios no dependería enteramente del complejo de Edipo, sino que habría más bien todo un proceso de representación de relaciones de objeto marcado por la configuración emocional prevaleciente al momento en que el individuo forma dicha imagen –en cualquier estadio del desarrollo.^{xxiv} Una implicación de esta proposición es que el individuo estaría en la posibilidad de formar relaciones maduras con respecto a la representación de Dios –al igual que puede representarse maduramente el drama paterno.^{xxv} Además, la capacidad creativa e imaginativa del ser humano, puesta de

manifiesto al crear musas, ángeles, héroes, dioses, etc., sería una parte integral capaz de crear seres invisibles no obstante llenos de significado.^{xxvi}

Habiendo delineado algunas de las concepciones teóricas más representativas acerca de la religión, abordaré a continuación algunas nociones teóricas concernientes al ‘Veda’, en tanto que fenómeno religioso y literario particular.

Concepciones teóricas acerca del ‘Veda’

Max Müller y el Orientalismo

Max Müller es reconocido como uno de los pioneros de los estudios védicos y su nombre se asocia directamente con la edición del *Rig-veda*, el cual, a partir de entonces pasó a ser visto como el texto portavoz de la religión védica.^{xxvii} Es muy importante destacar que fue él quien estableció el límite temporal para la compilación oral del *Rig-veda* (circa 1500 a.C.) y quien promulgó el manuscrito más antiguo que se posee (circa XV d.C.).^{xxviii} En sus conferencias, Müller apuntaba que el vedismo era ambas categorías ‘monoteísta’ y ‘politeísta’ a la vez en un sentido distinto al conocido en occidente. No hay ahí la creencia en un solo Dios o en una sola Persona, sin embargo nos dice que en algunos de sus himnos se afirma la unidad de lo Divino: “tan intrépidamente como en cualquier pasaje del Viejo Testamento, o del Nuevo Testamento, o del Corán”.^{xxix} Tampoco habría politeísmo en el sentido de un sistema más o menos organizado de dioses, diferentes en poder y en rango, para Müller: “El politeísmo Védico difiere del politeísmo Griego y del Romano... en la misma manera en que la confederación de villas comunales difiere de la monarquía”.^{xxx} Sin embargo, el lugar del dios “Monarca” lejos de estar fijado puede ser ocupado en ocasiones por cada una de las deidades adoradas, de tal modo que “ninguno es siempre el primero, ninguno es siempre el último”. Esto es, en cada una de las deidades védicas se reconoce al mismo tiempo una sola deidad que está detrás y que es adorada bajo múltiples títulos, por lo cual Müller consideró oportuno acuñar el término de *Henoteísmo* para significar la adoración implícita de un solo dios en el culto de un dios tras otro: dioses que son así a su vez adorados en conjunto y singularmente. Además, Müller hace notar el hecho de que anteriormente la palabra *deva* que traducimos por “dios” significaba en un principio

un adjetivo que califica una cualidad que comparten el Cielo, las Estrellas, el Sol, la Luna, el Fuego, etc., a saber: la ‘luminosidad’, el ‘brillo’, etc.^{xxxii} Desde la perspectiva ‘naturalista’ de Müller esto significa que la idea de ‘dios’ no se aplicó originalmente a una noción abstracta sino más bien concreta, es decir a un fenómeno sensible.

Estas concepciones se habrían ido modificando de manera evolutiva hasta conformar las nociones ulteriores del *Rig-veda* en donde se superpondrían la religión y la filosofía naturalistas. El heredero directo y continuador del desarrollo de estas teorías sería A. B. Keith para quien además la religión védica sería el producto de un grupo étnico en migración, a saber, los Aryos, suponiendo una invasión del Noroeste hacia el centro de la India antigua, y la cual no contendría elementos foráneos aunque sería de suponerse que: “la versión presentada a nosotros en esta colección (de himnos del *Rig-veda*) no es del todo un completo registro de la religión durante el período de composición de los himnos”.^{xxxiii} A continuación presentaré en breve algunos otros elementos teóricos que son derivados de aquí más o menos directamente.

Concepciones teóricas generales del ‘Veda’ y la religión Védica

Como se acaba de hacer notar, las primeras teorías sobre el ‘Veda’ tomaron como base fundamental de estudio al que sería el texto más extenso y antiguo: el *Rig Veda*. Este es, en palabras de Arthur Anthony Macdonell, sin lugar a dudas el monumento literario más antiguo de las lenguas Indo-Europeas.^{xxxiii} Los himnos que han sobrevivido se han ordenado en diez *mandalas* o ciclos, de los cuales seis (del II al VII) son homogéneos en carácter, esto es pertenecientes a la misma familia de *Rishis* (videntes), mientras que los ciclos I, VIII y IX, habrían sido compuestos por *Rishis* individuales, por decirlo de alguna manera. El ciclo IX se distingue del resto por estar dirigido a una misma deidad: *Soma*, identificado a su vez con la bebida de la inmortalidad,^{xxxiv} además de que la clasificación de sus himnos no es de acuerdo a la identidad de sus videntes sino a la de su métrica. Para Macdonell las nociones religiosas primitivas védicas tenderían a desarrollarse hasta asumir un tinte panteístico sólo en sus himnos más tardíos, especialmente los del ciclo X, en donde se halla que algunas palabras y las formas gramaticales más antiguas comienzan a ser obsoletas, apareciendo en cambio una

tendencia a la abstracción de ideas y la especulación filosófica, así como la introducción de concepciones mágicas.^{xxxv} Para Moreland y Chatterjee este último libro o ciclo X tendría una relación directa con los escritos concernientes al conocimiento puro conocidos como *Upanishads*.^{xxxvi} Sin embargo, se reconoce en general que más bien el hecho central de la religión védica es el sacrificio y el ritual que lo acompaña.^{xxxvii} Todos los sacrificios merecían ser tratados con la máxima deferencia y ser llevados a cabo con una plena conciencia de perfección so pena de reiterar el acto ritual, ser descalificado como sacerdote o inclusive perder la vida.^{xxxviii} Muy importante es recalcar que el hombre védico no conocía imágenes de dioses ni realizaba sus cultos en el interior de templos. Su principal sentido era el oído y su medio prístino la voz.^{xxxix} Para llevar a cabo un ritual, lo único que se necesitaba era delimitar el lugar del sacrificio (*vedi*) y cubrirlo con hierba sagrada (*kusha o barhis*). Próximo a este terreno sagrado, se erigía un poste (*yupa*) donde se amarraban a las víctimas sacrificiales. La clave y el peso del sacrificio recaían en realizar perfectamente el ritual para producir así el efecto deseado. Esto dio paso a toda una ciencia sagrada exclusiva de la casta sacerdotal que fue desarrollándose y consolidándose poco a poco. Eran pocos los iniciados en este conocimiento y sólo se transmitía el bagaje ritualístico a hijos y discípulos tras largos años de preparación.

Algunas concepciones particulares acerca del 'Veda'

Hasta aquí, hemos visto que el 'Veda' ha sido entendido en primer lugar como el fundamento de una religión y en segundo lugar como un texto religioso, del cual dependería en última instancia la autoridad en materias concernientes al sacrificio. Un tercer sentido derivado de los dos anteriores concierne al 'Veda' como el conjunto total del saber contenido en los textos primarios y secundarios asociados a él, a saber la *shruti* y la *smriti*. Es mi deseo destacar al presente una otra tríada de concepciones acerca del 'Veda' que lo situarían en breve como 'hierofanía', 'metafísica' y 'tradicción' respectivamente.

Sabido es que para Mircea Eliade el carácter sagrado de la religión es algo que no podía ser reducido a los estudios sociales, históricos, biológicos, etc., y que debía ser tratado como algo *sui generis* y *sui juris*.^{xl} En su *Tratado de Historia de las Religiones*, sin intentar comenzar por definir el *quid* de la religión, nos ofrece algunas pautas para abordar el fenómeno religioso. De entre estas, retomo la noción de 'hierofanía' según la

cual lo sagrado se expresa inagotablemente bajo diferentes modalidades (por ejemplo una piedra, un vaso, un texto, una persona, etc.). Ahora bien, estas diversas expresiones de lo sagrado pueden ser interpretadas en distintos niveles y desde distintas voces. Cito a Eliade:

...una hierofanía se vive e interpreta de una manera diferente por las élites religiosas y por el resto de la comunidad...Trataremos de mostrar que las dos son igualmente válidas, que el sentido concebido por las masas, con el mismo derecho que la interpretación de los iniciados, representa una modalidad real, auténtica de lo sagrado...^{xli}

Mi argumento es que el ‘Veda’ sería también primariamente una modalidad de lo sagrado que incluiría una abundante gama de aspectos que no se limitarían exclusivamente a una manifestación religiosa popular o a una apreciación puramente académica por lo que, dejando de lado por el momento estos dos últimos puntos de vista entonces, quisiera señalar al menos dos ejemplos de la postura elitista acerca del ‘Veda’, a saber: el punto de vista de los miembros de la comunidad que soportan y han transmitido el bagaje intelectual, asociado principalmente con la propagación de los textos primarios colocando el énfasis en transmitir correctamente sus significados. Uno de tales representantes de dicha élite cercano a nuestro tiempo es el erudito escolar A. K. Coomaraswamy quien propuso una nueva aproximación a los Vedas basada en la exégesis de los textos primarios, la cual debería subsanar al menos dos errores pasados: la falta de un entrenamiento previo en cuestiones metafísicas por parte de los traductores y la carencia de un lenguaje metafísico técnico coherente y paralelo.^{xlii} Para este autor, la exégesis védica sobrepasa en última instancia las cuestiones religiosas por lo cual conceptúa al ‘Veda’ como un tipo de doctrina metafísica y cree reconocer en esta una filosofía perenne o universal de la cual: “sus doctrinas fundamentales no son en modo alguno singulares”, haciendo referencia a proposiciones doctrinales acerca de la unidad, el ser, la esencia, la emanación, etc., de las cuales sería posible hallar fórmulas paralelas en otras tradiciones.^{xliii} En opinión de este autor, si tuviera que recurrirse a un nicho intelectual similar, habría en la cultura de Occidente un lenguaje casi paralelo al de la metafísica védica, a saber, aquella mentalidad que fue desarrollada en Europa durante los siglos XII y XIII, por parte del cristianismo intelectual que además de cultivar la teología positiva reconocía la teología negativa como un escaño superior a la religión.^{xliv}

Y finalmente, quiero traer a cuento el concepto de ‘tradición’ tal como lo plantea René Guénon en su estudio introductorio de las doctrinas hindúes. Cabe destacar que

Guénon es uno de los pocos escritores serios que fuera iniciado por doctrinas de la India, y si bien como académico no se le reconoce mayor éxito, hay que decir que su erudición y métodos de investigación sobrepujaban en muchos casos los estrechos límites escolares. Para él, la tradición sería en términos generales ‘el saber que se transmite al interior de una civilización de una generación a otra’, y en el caso particular de la India, donde el ‘Veda’ sería el conocimiento tradicional por excelencia, la tradición misma puede ser identificada con éste último.^{xlv}

Habiendo esbozado pues algunas concepciones teóricas acerca del ‘Veda’ desde las definiciones clásicas de religión hasta las concepciones específicas y particulares, en lo que sigue, trataré de responder de manera tripartita la pregunta que da pie a este trabajo.

¿La categoría de fenómeno religioso, define al ‘Veda’?

Respuesta 1: desde las concepciones teóricas clásicas y específicas

Una de las definiciones contemporáneas que resume en gran medida muchos de los elementos que caracterizan a la religión es la que ofrece el profesor Lorenzen, a saber: “...un conjunto de creencias cambiantes históricamente, valores y prácticas compartidos por un grupo de personas (en otras palabras, una institución) que clama estar basado en alguna autoridad absoluta y suprahistórica (un dios, un espíritu universal, una persona con poder sobrenatural, o un libro sagrado)”.^{xlvi} Tomando en consideración antedicha definición junto con algunos otros elementos ofrecidos previamente, mi primera respuesta sería que la categoría de fenómeno religioso, aunque no define lo que es el ‘Veda’, es útil para abordar muchos de sus elementos. En tanto que religión, cabría entonces clasificar al Vedismo dentro de la tipología trascendentalista señalada por Stausberg y caracterizarlo junto con Müller como Henoteísta. Solamente me gustaría hacer algunas reservas que en mi opinión podrían hacerse al respecto de la religión en general y de la religión védica en lo particular: a) Estaría de acuerdo con Otto en que la racionalización de la religión no implica su exhaustión, pero no veo por qué lo Numinoso tendría que revelarse forzosamente bajo una especie de intuición ‘sentimental’ cuando bien podría tratarse de una intuición puramente ‘intelectual’.^{xlvii} b) Respecto de la teoría de Marx y Engels según la cual serían las condiciones materiales las que producen las ideologías y la religión en particular, opino que habría que tomar

en cuenta que también las ideas operan sobre la materia a través de la voluntad y el deseo de los individuos. c) Estoy de acuerdo con Weber en utilizar una metodología que situé en un contexto histórico el desarrollo de una religión, pero agregaría que también se debe incidir en el estudio de sus doctrinas desde un ámbito constreñido exclusivamente con las ideas. d) En lo que toca a la afirmación de Durkheim de que las creencias y prácticas religiosas están determinadas socialmente, creo que entonces hay que introducir en el debate el papel que juegan las élites intelectuales que, pese a ser minorías, usualmente moldean al conjunto de la red social; en cuanto a la noción de ‘Iglesia’ aclamada también por Durkheim como característica del fenómeno religioso, me parece que esta entra en conflicto al estudiar religiones que carecen de ‘templos’ en el doble sentido de ‘construcciones consagradas’ y de ‘comunidades regulares’. e) Con respecto a las ideas de Malinowski, según las cuáles la religión cumple funciones de satisfacciones biológicas y sociales, pienso que se deben tomar en cuenta también las necesidades humanas que se manifiestan por ejemplo en el recurrir a la fe, las invocaciones, símbolos y plegarias, entre otros modos. f) Concuero con Freud en que el deseo juega un papel preponderante en la religión así también con respecto al sentimiento ‘oceánico’, pero en cambio pensaría más conforme a Rizzutto en el sentido de que no se puede aceptar en todo caso el ‘complejo de Edipo’ como la piedra de toque de la religión además de que la ‘ilusión’ de la cual habla Freud tampoco tiene por qué concebirse necesariamente como una sustitución infantil o como la generadora de un delirio colectivo. g) Y en lo que respecta a las concepciones basadas en el evolucionismo, la biología y la cognición, opino que las respuestas que ofrecen son reduccionistas y ajenas al fenómeno religioso.

El Veda sería entonces una religión: *configurada por una élite intelectual al interior de un pueblo originariamente nómada caracterizado por el sacerdocio familiar hereditario; en su forma más pura carecería de templos e imágenes y la entonación de himnos sería la modalidad más antigua de sacrificio ofrecido para sus dioses, los cuales son concebidos como las variadas manifestaciones de un solo principio o divinidad.*

Respuesta 2: a partir de algunos extractos de las fuentes textuales

Quisiera ofrecer ahora una respuesta basada en una somera reinterpretación de las fuentes del ‘Veda’. En primera instancia habría que aclarar que el término ‘religión’ no

tendría un equivalente en sánscrito, a menos que, como lo han sugerido algunos, se tome la palabra *yoga* en relación con el significado etimológico de ‘religión’ en tanto que ‘*religare*’, es decir ‘aquello que reúne’. Sin embargo, esta interpretación conduce necesariamente a intentar armonizar otros elementos que en mi opinión terminarían por alterar ambos significados. Ahora bien, desde mi propia perspectiva habrían al menos tres elementos trascendentales que se distinguirían como fundamentales en el credo manifiesto de los textos ortodoxos védicos, a saber: la noción de ‘unidad’ (*eka*), la ejecución de la ‘ley eterna’ (*dharma*) y la exégesis de la ‘palabra’ (*shabda*). Por ejemplo, el *Rig-veda* I.164.46 es una *stanza* laudatoria que hace notar que la adoración se dirige siempre al “Uno” a lo cual se le denomina de muchas maneras (*ekam satvipr bahudh vadanti*), como por ejemplo: *Agni, Indra, Mitra, Varuna*, etc. Por otro lado, en el *P rva-M m ms* I.i.2 se establece que el *dharma* (ley eterna) es un objeto que se distingue por sí mismo como una ‘orden divina’ (*codan*), la cual estimula a uno a actuar de cierta manera.^{xlvi} Esta ‘orden divina’ estaría contenida en los Vedas (*Rig, Sama, Yajur, Atharva*) bajo la forma de comandos y prescripciones cuya autoridad derivaría en última instancia de la eternidad del ‘sonido’ o ‘palabra’ (*shabda*).^{xlix} Es decir, teniendo en cuenta que el modo de transmisión del ‘Veda’ es principalmente oral, la legitimación de su contenido no descansaría en la figura de una persona o en un determinado texto tangible, sino más bien en la fuente de aquello que se pronuncia al transmitir el ‘Veda’. Jaimin argumenta básicamente respecto de la ‘palabra’ que: 1) por el mero hecho de ser pronunciada demuestra que existía antes, i.e. no la inventa el que la pronuncia, 2) la palabra existe de manera independiente, i.e. la pronunciación sólo la hace audible, 3) aunque se dé el hecho de que varias personas escuchen el sonido, este es único, i.e. de manera análoga en como varias personas ven un mismo sol, 4) el aumento del tono o del ruido al pronunciar la palabra no la modifica, i.e. no está sujeta al incremento o al decremento, 5) la palabra es permanente en la mente de quien la pronuncia y es eterna por la razón de que se manifiesta como información por el bien de otros y, 6) el sonido articulado puede producirse o desvanecerse pero la ‘palabra’ es absoluta y no correlativa.¹ En cuanto a la principal objeción a la autoridad impersonal del ‘Veda’, a saber, el hecho de que encontremos nombres personales en los textos védicos además de aquellos que son reconocidos como fundadores de alguna rama o linaje, Jaimin responde que los nombres personales que hay en los Vedas son nombres

‘comunes’ y no ‘propios’, esto es, diferentes personas han llevado un nombre o título de manera subsecuente (S tra I.i.39). Y por otro lado, los Vedas se identifican a menudo con nombres humanos porque estos son los de: “...aquellos grandes sabios quienes fueron los primeros en exponerlos, de tal manera que así las diferentes *ramas* de los Vedas fueron llamadas por el nombre de esos sabios en su honor”.^{li}

Por otra parte, la completa importancia de la ‘palabra’ como entidad sagrada, sólo sería posible realizarla en sí mismo en la medida en que se profundiza en su significado y se la comprende. El *Nirukta* es un miembro (*anga*) del ‘Veda’ cuyo propósito es sentar las bases para una investigación hermenéutica acerca del significado de los textos que lo conforman. Y aquí se pone especial énfasis en el conocimiento del significado. “Se trata de alguien que solamente lleva una carga –el tonto quien, habiendo estudiado, no entiende el significado del Veda. Pero aquél que sabe el significado obtiene toda buena fortuna y, con sus males purgados por el conocimiento, obtiene el cielo”.^{lii} Esto es, alcanzar el ‘cielo’ desde esta perspectiva, sólo es factible a través de la cultivación de la comprensión del texto. De hecho, muchos de los versos védicos que describen poéticamente las maneras amorosas de las diosas de la “Sabiduría” (*medh*), “Fortuna” (*lakshmi*), “Habla” (*v c*), etc., son interpretados como describiendo metafóricamente la revelación del significado descrito en el Veda, como por ejemplo en el verso:

Viendo uno no ve (a la diosa del) habla, escuchando uno no la escucha. Y a otro ella le entrega su cuerpo como una esposa amorosa y bien ataviada a su esposo.

En este verso, la expresión ‘y a otro ella le entrega su cuerpo’, es interpretada como: ‘ella se revela a sí misma, i.e. al conocimiento’.^{liii} Ante éste énfasis en el plano intelectual cabe destacar al respecto que la composición de los Vedas es atribuida unánimemente a los ‘videntes’ (*Rishis*) quienes son concebidos tradicionalmente como hombres ermitaños dedicados a las austeridades, pero sobre todo a la apropiación, conservación y transmisión del conocimiento.^{liv} En el pasaje apenas citado se describe el significado del habla como el ‘fruto’ y la ‘flor’ de las *stanzas* védicas, transmitidas oralmente:

Los videntes tuvieron intuición directa en el deber (*dharma*). Ellos, mediante la instrucción oral transmitieron los himnos a las generaciones posteriores quienes estuvieron destituidas de la intuición intelectual directa. Las generaciones posteriores, declinando en el (poder de) la comunicación oral, compilaron este trabajo, el Veda, y los tratados auxiliares Védicos, con el propósito de comprender su significado.^{lv}

En este sentido, me parece que el ‘Veda’ además de poder ser abordado como una religión, podría ser catalogado como una doctrina metafísica, es decir: *un conjunto de interpretaciones textuales fundamentadas en tres principios que son: el monismo como la doctrina de la identidad y unidad de todas las adoraciones particulares; la ley eterna como una orden independiente de las contingencias temporales y de la autoridad personal; y la exégesis de la palabra imperecedera como auxiliar en la comprensión del significado mismo del ‘Veda’.*

Respuesta 3: una otra concepción alternativa respecto del ‘Veda’

Además de los aspectos religiosos y metafísicos del ‘Veda’ reflejados en la ejecución del sacrificio bajo la adoración anicónica multiforme y en la constante preocupación por justificar en términos supra-naturales la esencia de la acción ritual y cotidiana, me parece que en el ‘Veda’ se encuentran también rasgos gnósticos que revelan el propósito ulterior de la revelación, a saber, el cumplimiento del *purush rtha* o ‘la meta humana (más elevada)’. Por ‘gnósticos’ quiero dar a entender que con estos motivos literarios se hace referencia a una doctrina iniciática según la cual el ‘conocimiento’ sería el único medio para lograr la ‘iluminación’ por parte del aspirante a la liberación (*moksha*). Pero cabe destacar que este ‘conocimiento’ es descrito como siendo ‘puro’, es decir, sin relación con algún sujeto u objeto, ni tampoco con la voluntad como instrumento o la acción como resultado, entre otras cosas, por lo cual he pensado que se podría hablar simplemente de ‘gnosis’ en vez de ‘conocimiento puro’ para calificar la esencia a la cual apuntan dichos elementos ‘gnósticos’.

Además estos elementos podrían ser clasificados al menos en tres niveles vinculados por igual con el ‘Veda’, aunque cada uno catalogado históricamente como subsecuente. Estos niveles serían: a) la literatura dependiente del *Rig-veda*, b) la literatura dependiente de las *Upanishads*, y c) la literatura dependiente de la escuela *Advaita-Ved nta*. Un ejemplo relacionado con *Rig-veda* sería el famoso himno de la Palabra (*V k*) R.V. X.125, el cual puede interpretarse como el canto de una vidente que se conoció a sí misma en un estado supra-consciente como idéntica con la ‘palabra’ e ir a lo largo y ancho del espacio siendo todas las divinidades.^{lvi} En la estrofa 5, se puede

leer cómo la diosa describe el poder que por sí misma tiene para otorgar a los hombres esta inteligencia suprema:

Yo, ciertamente, por mí misma pronuncio que los dioses y los hombres serán por igual bienvenidos. Hago al que amo excedentemente poderoso, un Brahmana, un Rishi, alguien con Inteligencia.

Un ejemplo que se relaciona con el segundo nivel sería *Taittirya Upanishad* II.i.1 en donde se establece que aquél que conoce a Brahma obtiene el estado supremo (*brahmavid pnoti param*). Finalmente, un ejemplo relacionado con el tercer nivel, lo tenemos en *Pañcadash* III.43 en donde se dice casi de la misma manera que aquel que conoce a Brahma deviene así él mismo Brahma (*ya evam brahma vedaisha brahmaiva bhavati svayam*). Lo que tienen en común estos tres ejemplos citados es que en ellos se trata siempre de elogiar la sabiduría, pedir el don de la inteligencia y convertirse en un verdadero conocedor de Brahma; esto es, en uno que reconoce la identidad de su sí mismo con el principio Absoluto. Pero además de ello, de acuerdo con la exégesis de algunos comentaristas, también tendrían en común estos tres ejemplos el uso de la sílaba imperecedera (*aum*) como: la técnica de meditación por antonomasia; el vehículo de ascenso en la conciencia de antedicha identificación; el símbolo que mejor exalta a Brahma; y al término del camino, la identidad misma de lo infinito (*param*).

Lo interesante aquí es que entre estos tres niveles mencionados no hay una ruptura real, como tampoco la hay entre la porción del ‘Veda’ dedicada al acto ritualístico y la porción abocada al conocimiento de *Brahma*. Entre el *karma* y el *jñāna* no hay una oposición real, dado que la acción es de naturaleza distinta al conocimiento y viceversa. Pero en todo caso, si tuvieran que conjuntarse de algún u otro modo, tendría por fuerza uno de los dos que ser subordinado. Es por ello que pienso que se puede ver una continuidad en todos los niveles del ‘Veda’ si se subordina la acción al conocimiento, y por ende si se subordina también ‘alcanzar el cielo’ a obtener la ‘iluminación’ o efectuar la ‘gnosis’. Pero aunque fuera difícil de captarse cómo podría preservarse a sí la unidad del ‘Veda’, cabría al menos preguntarse junto con Madelaine Biarreau, si entre los tratados sacrificiales y los tratados gnósticos hay una suerte de línea muy familiar: “¿Qué no hay aquí la voluntad de una parentela de inspiraciones, de una comunidad de referencias últimas al Veda?”^{lviii} El hecho es que ciertamente no hay un quiebre entre el *Purva* y el *Uttara Mimamsa*, puesto que entre ambos extremos por fuerza debe cohabitar un medio.

Por esta y otras razones, que debido al breve espacio no se pueden aducir, me parece que bien podría abordarse al ‘Veda’ en primer lugar como ‘gnosis’, es decir: *el conocimiento puro que se manifiesta a sí mismo como revelación íntima y personal, la cual es el fundamento de las especulaciones metafísicas sobre el karma y el jñana, y también del significado último del sacrificio.*

Algunas conclusiones

De acuerdo con Balagangadhara, el supuesto antropológico según el cual en todas las culturas existe algo que se puede denominar ‘religión’, sería tanto epistemológica como ontológicamente un planteamiento erróneo. Desde su perspectiva habría que reflexionar seriamente acerca del hecho de que el Cristianismo ha influenciado profundamente la cultura occidental y que los estudios teóricos y empíricos de la cultura en general y de la religión en particular han emergido al interior de esta civilización.^{lviii} Pero más importante al presente es su conclusión de que en la India –y en general en Asia– no habría ni religiones ni ‘visiones del mundo’, debido a que no existiría ahí una sola y radical teoría metafísica respecto de la creación del cosmos ni una singular creencia dogmática compartida socialmente.^{lix} Por otro lado, para Tull, el ‘Veda’ ha sido un objeto de apropiación académica desde hace unos dos siglos y ante la pregunta de, en qué grado continúan hoy en día conformando los principios del Orientalismo a la Indología, nos dice que esto puede ser medido por: “la continua existencia de este ‘Veda’ ficticio; aunque a diferencia de Müller y sus coetáneos, los Indologistas Occidentales quizás hayan dejado de reclamar el Veda como su “propia” herencia...”^{lx} En mi opinión, plantear la pregunta sobre si la categoría de fenómeno religioso circunscribe al ‘Veda’, era un primer paso necesario para tratar de comprender algo que no es evidente. Al tratar de responder la cuestión, aposté por una solución tripartita la cual me gustaría armonizar de la siguiente manera: es posible abordar el ‘Veda’ sucesivamente como religión, metafísica y gnosis, debido a que el ‘Veda’ es la configuración poética de una doctrina ancestral que ha sido aplicada en múltiples niveles cuyo vórtice común es el saber tradicionalmente transmitido. ‘Veda’ significa literalmente ‘Conocimiento’, cualificado como suprahumano (*apaurusheya*) y eterno (*sanatana*), el cual posibilita: a) una práctica cultural fundada en el supuesto de que el hombre desea prosperidad y alcanzar el cielo, b) una práctica especulativa que responde

al por qué de la acción, y c) una práctica ascética dirigida a obtener la iluminación a través del conocimiento.

Este último punto es de particular interés puesto que la gnosis es el aspecto donde el 'Veda' se muestra como la revelación de lo sagrado sin la necesidad de incorporarse en una determinada persona, como Jesucristo o Muhammad por ejemplo. Con el calificativo de 'ancestral' ha de entenderse la cualidad de 'inmemorial', 'antiquísimo', etc., i.e. incapaz de ser fechable con exactitud; y con respecto a la noción de 'transmisión tradicional', me refiero simplemente a las implicaciones de una vinculación iniciática de 'padre a hijo', o bien, de 'maestro a discípulo', en donde interviene como factor principal la comunicación oral de la doctrina o enseñanza (*upade a*), la cual es ella misma aquello que se transmite. Y la prosecución del conocimiento puro, libre de cualquier contingencia, sería posible únicamente a través de austeridades especiales y de la vinculación efectiva con quienes continúan cultivando el sentido más profundo del 'Veda'.

Bibliografía

- Balagangadhara, S.N. (1994) 'The Heathen in his blindness...': Asia, the west and the dynamic of religion. E. J. Brill. Leiden, The Netherlands.
- Basu, Jogiraj (1969) India of the age of the Brahmanas. Sanskrit Pustak Bhandar. Calcutta, India.
- Biardeau, Madelaine (2002) Le Mahabharata (Tome I). SEUIL. France.
- Capps, Donald (2001) Freud and Freudians on Religion. Yale University Press. U.S.A.
- Coomaraswamy, Ananda K. (2007) Los Vedas; ensayos de traducción y exégesis. Sanz y Torres. Madrid, España.
- (2007) El Vedanta y la tradición occidental. Ediciones Siruela. Madrid, España.
- De Mora, Juan Miguel (1980) El Rig Veda (Traducción y estudio analítico con la colaboración de Ludwika Jarocka). Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.
- Durkheim, Emile (1960) Les formes elementaires de la Vie Religieuse> le Systeme Totemique en Australie. Presses Universitaires de France. Paris.
- Eliade, Mircea (1972) Tratado de Historia de las Religiones. Biblioteca Era. México, D.F.
- Freud, Sigmund (1996) Obras Completas (Trad. Jose L. Etcheverry, Tomos II y III). Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Griffith, Ralph T. H. (1963) The hymns of the gveda (On line version: www.sacredbooks.com)
- Guénon, René (1982) Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes. Biblioteca filosófica. México, D.F.
- Harrowitz, Nancy Anne (Ed.) (1994) Tainted greatness: antisemitism and cultural heroes. Temple University Press. Philadelphia, U.S.A.
- Keith, Arthur B. (1925) The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Lorenzen, David N. y Preciado-Solís, Benjamín (1996) Atadura y liberación: las religiones de la India. Centro de Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México. México, D.F.
- Lorenzen, David N. Max Weber and Indian Religions (Inédito).
- Lukes, Steven (1973) Emile Durkheim His life and Work. Standford University Press. California, U.S.A.
- Mc Donnell A Vedic Reader (On line version: www.sacredbooks.com).
- Malinowski, Bronislaw (1948) Magia, Ciencia y Religion (Trad. Antonio Perez Ramos). Planeta Agostini.

Masuzawa, Tomoko (2005) *The invention of World Religions*. The University of Chicago Press. U.S.A.

Moreland, William Harrison y Chatterjee, Atul Chandra (1958) *A short history of India*. Longmans. London, England.

Müller, F. Max (1904) *Three lectures on the Vedanta Philosophy (Collected Works XVI)*. Longmans, Green, and Co. New York and Bombay.
-(2000) *India: what can it teach us?* Penguin Books. New Delhi, India.

Otto, Rudolf (1996) *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid, Espana.
- (1987) *Mysticism East and West*. The Theosophical Publishing House. U.S.A.

Raines, John (2002) *Marx On Religion*. Temple University Press. Philadelphia, U.S.A.

Rizzuto, Ana-Maria (1979) *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago University Press. U.S.A.

Sarup, L. (1967) *The Nighaṭu and the Nirukta (The oldest Indian treatise on Etymology, Philology, and Semantics)*. Motilal Banarsidass. Delhi, India.

Sri Aurobindo (1971) *The secret of the Veda (Sri Aurobindo Birth Centenary Library, Vol. 10)*. All India Press. Pondicherry, India.

Stausberg, Michael *There is life in the old dog yet: an introduction to contemporary theories of religion (In: Michael Stausberg: Contemporary Theories of Religion: a critical companion)*. Routledge: London, New York 2009, 1-21.

Swami Swahananda (1980) *Pañcadasi of Sri Vidyaraṇya Swami (English Translation)*. Sri Ramakrishna Math. Madras, India.

Tull, Herman W. F. Max Müller and A. B. Keith: "Twaddle. The "Stupid" Myth, and the Disease of Indology. *Numen*, Vol. 38, Fasc. 1 (Jun. 1991). pp.27-58. BRILL.

Notas

ⁱ Masuzawa, T. *The Invention of World Religions...*p.47

ⁱⁱ Masuzawa, T. *The Invention of World Religions...*p.65 La antigua clasificación privilegiaba evidentemente a la Biblia como el texto religioso por antonomasia. Posteriormente, aunque la Biblia haya sido destronada como el documento religioso *par excellence*, se continuó insistiendo en los textos como fuentes primarias de la religión.

ⁱⁱⁱ Masuzawa, T. *The Invention of World Religions...*p.110

^{iv} Masuzawa, T. *The Invention of World Religions...*p.266

^v Anoto al margen que más tarde esta concepción devino útil para distintos fuegos en distintas arenas. En palabras de la profesora Masuzawa: “Esta visión, que valorizaba la religión antigua/clásica/original de la India como anterior a la ‘conquista’ Islámica, vino a ser compartida, por diferentes pero entrelazadas razones, por Orientalistas Europeos Indofílicos y elites nativas Indias ansiosas por la reforma y la rectificación” (*The Invention of World Religions...*p.285)

^{vi} Stausberg, M. *There is life in the old dog yet...*p. 8 La profesora Masuzawa en cambio da la fecha de 1870 como el inicio de la *Religionswissenschaft* o la moderna ciencia de la religión. Cito: “Esta convención proviene de varios eventos notables, particularmente aquellos en torno a dos figuras a menudo renombradas como (agentes) principales en la fundación de la nueva ciencia: Friedrich Max Müller (1823-1900) y Cornelius Petrus Tiele (1830-1902)” *The Invention of World Religions...*p.107

^{vii} Stausberg, M. *There is life in the old dog yet...*p. 12

^{viii} Stausberg, M. *There is life in the old dog yet...*p. 9 Estas últimas son las categorías que distingue el profesor Stausberg acerca de la teorización académica en torno a la “religión”. Cito de la misma página: “Nótese que esta distinción no implica ningún juicio de valor, sino que se refiere (más bien) a diferentes grados de generalización y explicación”.

^{ix} Otto, R. *Lo Santo...*p.8 Por otra parte, lo que el profesor Otto llama “la religión profunda” sería en este sentido un escalón más elevado respecto de “la religión racional”, y la principal oposición entre ambas sería “una cualidad diferente en el modo y temple o tono sentimental de la religiosidad misma” (Ibídem, p.9)

^x Para abordar la categoría valorativa y explicativa de lo “Santo” en el ámbito religioso, el profesor Otto acuñó el término de lo “Numinoso” que sería una categoría peculiar, enteramente *sui generis*, e imposible de definir en sentido estricto. El sentimiento concomitante del uso de esta categoría sería el “sentimiento de criatura”, a saber: sentir que uno se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas. Una de las nociones que pueden ayudar a aclarar este término es aquél de ‘la bondad perfecta’ o ‘la bondad suma’.

^{xi} Otto, R. *Lo Santo...*p.13

^{xii} Cito: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, K. y Engels, F. *On Religion...*p.74) La ‘vida’ es entendida aquí tan sólo como el despliegue material del hombre, a través de su cuerpo –y del pensamiento que afecta su cuerpo; a través de su relación social, y

de cómo la historia 'objetiva' dictamina ese entorno social. En esta visión, se abandona el viejo camino según el cual la 'vida' procedía de la 'conciencia'.

^{xiii} Marx, K. y Engels, F. *On Religion...* p.74

^{xiv} Marx, K. y Engels, F. *On Religion...* p.94

^{xv} Lorenzen, D.N. *Max Weber and Indian Religions* (Inédito)...p.3

^{xvi} Durkheim, E. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse...* p.65 Esta definición tiene la virtud de distinguir entre el dominio de la 'magia' y aquél de la 'religión', dado que no habría por ejemplo 'Iglesias de magos', es decir, comunidades solidarias y morales en torno de la magia. Cito : "Los magos tienen una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden muy bien entre ellos no tener ninguna relación"(Ibídem, p.62)

^{xvii} El *animismo* en términos generales postula que para los primitivos las percepciones durante el estado de sueño y de vigilia poseerían el 'mismo valor', por lo que estos habrían sido incapaces de diferenciar entre lo *animado* y lo *inanimado*. De aquí el origen de sus nociones del 'alma' y la creencia en entidades que sobreviven al cuerpo, como por ejemplo el 'doble'. Una de los puntos que critica Durkheim a esta perspectiva es que el culto a los muertos no es de carácter primitivo, por lo cual el animismo carecería de una base lógica en qué establecerse como una forma temprana (*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse...* p.91). El *naturalismo* por su parte, intentaría explicar la religión como producto de las reflexiones mentales del ser humano acerca de los fenómenos que se le presentan sensiblemente –el curso del sol, luna, estrellas, el relámpago, etc. – las cuales se habrían desarrollado hacia conceptos cada vez más racionales (*ibídem*, p.106). Uno de los puntos que critica Durkheim es que los fenómenos naturales que primero se divinizaron no fueron aquellos de más impacto, sino que por el contrario se divinizó primero a los más familiares, esto es, animales y vegetales.

^{xviii} Lukes, S. *Émile Durkheim: su vida y su obra...* p.476

^{xix} Malinowski, B. *Magia, Ciencia y Religión...* pp.19-25. Para este autor, tanto la magia como la religión surgen en momentos de carácter muy emotivo, y presentan soluciones a problemas vitales, mediante la fe en el dominio de lo sobrenatural. Se basan estrictamente en la tradición mitológica y están rodeadas por tabúes y ceremonias que las desligan del ámbito profano. La diferencia sería que la magia es un arte práctico en manos de especialistas, en cambio la religión no cuenta con una técnica tan simple, es un asunto de todos y su mitología es más compleja y variada (*ibídem*, pp. 32-33).

^{xx} Freud, S. *Tótem y Tabú...* p.1838

^{xxi} Freud, S. *El porvenir de una ilusión...* p.2976 Cabe señalar que para Freud una 'ilusión' no sería lo mismo que una 'idea delirante', ya que la primera no necesariamente sería irrealizable, mientras que la segunda chocaría a todas luces con respecto a la realidad.

^{xxii} Capps, D. *Freud and Freudians on Religion...* p.212

^{xxiii} Por otro lado, Meissner al continuar la veta de los postulados de Winnicott agrega que la Fe, la representación de Dios, el uso de símbolos y la oración, estarían igualmente enraizados en la etapa transicional ambivalente entre lo subjetivo y lo objetivo, en su opinión: "los objetos religiosos (que son materia de Fe y de simbolización), las plegarias y los ritos devienen talismanes mágicos al servicio de expectativas mágicas y de necesidades infantiles" (sic). (Capps, D. *Freud and Freudians on Religion...* p.224).

^{xxiv} Rizzuto, p.44

^{xxv} Rizzuto, p.46

^{xxvi} Rizzuto, p.47 La paradoja básica para esta autora estribaría en que los seres que creamos con nuestro pensamiento y que tanto necesitamos, combinarían lo real y lo fantástico (Rizzuto, p.53)

^{xxvii} Para el professor Tull, esta cercana asociación de Müller y el *Rigveda* es quizás irónica y sin justificación, debido a que el *Rigveda* fue trasladado completo por otros autores mientras que él sólo realizó “apenas un uno por ciento” de la traslación.(Tull, H.W. *F.M. Müller and A.B. Keith: “Twaddle”*...p.29).

^{xxviii} Hoy en día es un hecho comprobable que el texto del *Rigveda* continúa siendo aprendido de manera oral y recitado de memoria por sacerdotes *br hmana*. Müller fue uno de los primeros en corroborar la pervivencia de esta tradición oral en su época y pudo rastrearla como un hecho positivo que data al menos del siglo V a. C. Las fuentes más remotas que señala Müller son documentos del viajero I-tsing (s. VII d.C.) y los denominados *Pr tis khya-s*: “reglamentos que, tanto como se sabe por el momento, se remontan al siglo quinto antes de nuestra era...” (Müller, F.M. *India: what can it teach us?*...p.191).

^{xxix} Müller, F.M. *India: what can it teach us?*...p.131 El autor cita R.V.I.164.46, verso que abordaré más adelante. Por otro lado, cabe señalar que Müller jamás se desprendió de la idea corriente durante la época de que el Veda era la ‘vieja Biblia’ de los *br hmana*. (ver *Three Lectures on the Ved nta Philosophy*...p.15).

^{xxx} Müller, F.M. *India: what can it teach us?*...p.133

^{xxxi} Müller, F.M. *India: what can it teach us?*...p.146

^{xxxii} Keith, A.B. *The Religion and Philosophy of The Veda*...p. 13

^{xxxiii} Macdonell, A.A. (1917) *Excerpts from: A Vedic Reader* (For students) Scanned at www.sacred-texts.com (August 31, 2000). Todo éste párrafo es retomado del artículo completo.

^{xxxiv} El cliché general es citar el nombre científico de la planta que supuestamente sería aquella de donde se extrae el *Soma*; sin embargo, debe notarse que esta no es una “bebida” en el sentido ordinario. Cito: “Uno cree que uno ha bebido el soma, después que estrujaron el zumo de la planta, pero de **Soma**, conocido de los hombres de saber sagrado, nunca bebió nadie” (R.V. X.85.3), es decir, nadie que no lo hiciera a través de *vidya* (el conocimiento) y no tan solo por medio de la acción física de la boca al beber.

^{xxxv} E.g. “Los Keshins” R. V. X. 136. 1-2:

“Él con su larga cabellera trenzada soporta a Agni, el espacio intermedio, el cielo y la tierra,

Él es todo el cielo donde se puede mirar: él con cabellera larga es llamado esta luz.

Los Munis (sabios silenciosos), se enguirnaldan con el viento, portan prendas adosadas con tinta amarilla.

Ellos, siguiendo velozmente el curso del viento van adonde los dioses han ido antes.”

En: www.sacred-texts.com

^{xxxvi} Cito: “Mientras los sacerdotes estaban adquiriendo poder sobre la gente, ellos, o algunos de ellos, estaban también desarrollando las ideas apenas vislumbradas en el Rig Veda, las cuales, una vez siendo

lógicamente interpretadas, convertirían a los sacerdotes y al ritual en algo sin importancia” (Moreland y Chatterjee *A short history of India* p.20).

^{xxxvii} Lorenzen y Preciado *Atadura y Liberación...* p. 31

^{xxxviii} El Dr. Basu recolecta ejemplos de malos procedimientos o descuidos que acarrearían perjurios sobre sacerdotes humanos y divinos: “El sacerdote *Ashadhi Saushramateya* cometió un error imperdonable y pago caramente por ello con su propia vida... *Pushan* tomó indebidamente de una oblación y sus dientes fueron tumbados...” en *India of the age of the Brahmanas* p.147

^{xxxix} Por ejemplo, en el *Rig Veda* X.71 se dice que en el Principio por medio de *Brihaspati* se articuló y emitió la primera palabra (el *Veda*) y a las cosas se les confirieron nombres revelándose así su contenido, los que poseen sabiduría formaron en su espíritu (*atman*-sí mismo) también la palabra. Ellos, los que “El rastro de la verdadera palabra por el sacrificio seguían” (De Mora *El Rig Veda Samhita* p. 294).

^{xl} Las principales críticas que giran en torno a la vida, obra y pensamiento de este autor son en corto: 1) su asociación con el movimiento Nazi en general y con el movimiento tradicional-nacionalista de su país, Rumania 2) el desprecio por las cuestiones históricas y científicas en general, y 3) la elaboración de un cuerpo teórico fundado en proposiciones que no se pueden comprobar y que poseen una tendencia política tácita. (Ver particularmente: Mc Cutcheon, R. *Manufacturing Religion*; Smith, J. *To take place* (Cap. 1); y Berger, A. *Mirce Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States* (Cap. 3 en *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Ed. Por Harrowitz, N.)

^{xli} Eliade, M. *Tratado de Historia de las Religiones...* p.31

^{xlii} Cito: “Los traductores de los Vedas no parecen haber poseído ningún conocimiento previo de metafísica, sino que más bien hubieran extraído sus primeras y únicas nociones de ontología de las fuentes sánscritas mismas” (*Los Vedas: ensayos de traducción y exégesis...*p.13); “En lo que concierne a la traducción (que se ofrece): cada palabra inglesa que se ha empleado se ha usado expresamente con respecto a su significación técnica” (Ibídem, p. 15)

^{xliii} Coomaraswamy, A. K. *Los Vedas: ensayos de traducción y exégesis...*p.16

^{xliv} En otro libro Coomaraswamy aborda particularmente el colofón del ‘Veda’, a saber, el ‘Ved nta’ y su relación con la tradición occidental, “Difícilmente se puede decir que un europeo (occidental en general) esté convenientemente preparado para un estudio del Ved nta, a no ser que haya adquirido algún conocimiento y comprensión, al menos, de Platón, Filón, Hermes, Plotino, los Evangelios (particularmente el de Juan), Dionisio y finalmente Eckhardt, que, con la posible excepción de Dante, puede ser considerado desde la perspectiva india como el personaje más eminente de la cultura europea”. (*El Ved nta y la tradición occidental...*p.14)

^{xlv} Guénon, R. *Introducción General al Estudio...*p. 156

^{xlvi} Lorenzen, D.N. *Max Weber and Indian Religions...*(Inédito) p.3

^{xlvii} En su libro acerca del misticismo de Oriente y Occidente, Otto parece cambiar de opinión al reconocer tanto en Shankara como en Eckhardt una ‘salvación’ cuya prerrogativa es el conocimiento, “El carácter especial del misticismo de ambos maestros es aquel de un misticismo intelectual y no de uno emocional”. (*Mysticism East and West...*p.35).

^{xlviii} Para esta interpretación de *dharma* como *codan* ver la introducción de Mohan Lal Sandal. Cito: “(*dharma*) es ‘deber’, ‘ley’, ‘rectitud’... es un fin en sí mismo para el bien pero no para el mal y debe

tener una sanción de los Vedas...*Codan* es por lo tanto una orden o dirección Védica incorporada en algún texto Védico” (*M m ms S tras...* p.xiii)

^{xlix} S tra I.i.5: “*autpattikastu shabd sy rthanasambandhastasya*” (Ciertamente hay una conexión eterna entre la palabra y su significado). Nótese que tanto el ‘sonido’ como la ‘palabra’ son metonimias del ‘Veda’.

^l Ver S tras I.i.12-21. Las objeciones a las que responde Jaimin tienen que ver con: 1) la palabra es una invención humana 2) sólo tiene existencia al ser pronunciada 3) hay multiplicidad de sonidos 4) hay incremento de la palabra, luego entonces está sujeta a modificaciones 5) el efecto de la palabra es impermanente y, 6) debe tener un correlativo o estar en subordinación.

^{li} Comentario a S tra I.i30 (Mohanda Lal Jamin *S tras...*p. 8

^{lii} Sarup, L. *The Nirukta and the Nighantu...*p.18

^{liii} Sarup, L. *The Nirukta and the Nighantu...*p.19

^{liv} “Un vidente es (llamado así) a causa de que él tiene visión. ‘Él ve los himnos’ dice Aupamanyava. Se sabe: debido a que Brahm el ‘nacido de sí-mismo’ se manifestó él mismo a ellos mientras practicaban austeridades...” (Sarup, L. *The Nirukta and the Nighantu...*p.29).

^{lv} Sarup, L. *The Nirukta and the Nighantu...*p.20 Además se puede añadir, que la importancia de las *stanzas* védicas se infiere de su utilización como lenguaje común (entre los *br hmana-s*) y como lenguaje sacrificial específico: “Esta es ciertamente la perfección del sacrificio, que la prescripción de la forma, es decir, de la acción que debe ser ejecutada, sea declarada mediante una *stanza* del Rig o del Yajurveda” (Ibídem, p.16).

^{lvi} Esta interpretación acentúa los acertijos del lenguaje védico mediante los significados de las palabras a partir de sus raíces y de los símbolos que evocan, yendo más allá de las imágenes concretas que señalizan. Concuero con Sri Aurobindo en que el ‘Veda’ posee un doble aspecto, a saber, ‘interno’ y ‘externo’ pero no así en que el sentido interior sea mejor calificado como psicológico, “Los Rishis configuraron la substancia de su pensamiento en un sistema de paralelismos mediante el cual las mismas deidades eran a la vez Poderes internos y externos... El Veda es en primera instancia un auxiliar de la iluminación espiritual y auto-cultura. Es por lo tanto este sentido (interior) el cual debe ser restaurado en primer lugar”. (*The Secret of the Veda...*p.30).

^{lvii} Biardeau, M. *Le Mahabharata...*p.35 Uno de los principales argumentos de esta autora para sugerir la comunidad de voluntades entre el veda ritualístico y el ved nta, es que en la literatura Br hmana –e.g. atapatha br hmana, se pueden encontrar ya algunas nociones que se desarrollan en las upanishads, además de que estas últimas se consideran como la explicación del propósito final del sacrificio y de las meditaciones en los dioses.

^{lviii} Balagangadhara, S. N. *The Heathen in his blindness...*’p.5

^{lix} Balagangadhara, S. N. Cito dos pasajes relevantes: “La cultura India no podría tener una religión debido a que no conoce una única y radical creación del Cosmos. Los muchos relatos que hablan del origen no se cree que sean completamente verdaderos ni tampoco son tomados como falsos”, y “...las condiciones mencionadas previamente (que haya una visión del mundo, que haya un modelo estándar, que haya una autoridad para dirimir las disputas, una fuente de excomunicación, y la organización para su

transmisión) son absolutamente necesarias si vamos a hablar de entidades tales como ‘visiones del mundo’ que preservan su identidad en el curso de su transmisión a través de las generaciones. Mi arenga es que estas condiciones no se satisfacen en el caso de India...” (*The Heathen in his blindness...* pp.413 y 422 respectivamente). Estoy de acuerdo a medias con su razonamiento ya que, en mi opinión, sí habrían condiciones factibles de transmisión doctrinales, al menos dentro de círculos elitistas.

^{lx} Tull, H.W. *F.M. Müller and A.B. Keith: “Twaddle”*... p.50 El profesor Tull hace importantes referencias críticas a la apropiación Germánico-Británica de los estudios védicos que habían puesto en escena dos grandes cuestiones: 1) el rescate de la exégesis nativa y, 2) la exhaustiva traslación de la literatura *br hmana*. (Ibídem, p.48); a la intrincada obsesión de Müller por trasladar particularmente el comentario completo de S yana al *Rig-veda*; y a la posterior actitud en un principio romántica y después meramente inquisitiva de los escolares védicos, con Keith a la cabeza: “Hacia el final de este periodo los textos Védicos no eran ya más un misterio –ciertamente, la ‘gran presa de cacería’ había sido capturada, catalogada y completamente apropiada”. (Ibídem).