
CAPÍTULO IV.

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y SAGRADA

Wilder Steven Sogamoso*



* Estudiante del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Su interés académico se enfoca en la tradición filosófica originaria, desde los presocráticos y los platónicos hasta las religiones místicas, de las que surge la filosofía como expresión discursiva de estas. Sus trabajos más recientes versan sobre el gnosticismo, la fenomenología de las religiones, la metafísica y la ontología.

A lo largo de su proceso formativo, ha participado activamente en procesos de investigación y escritura académica dentro del ámbito universitario, colaborando en proyectos de reflexión filosófica aplicada.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5699-0394>

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0002185613



Introducción

La religiosidad, como tal, no solo se trata de una manifestación que le es propia y conatural a la conciencia humana en tanto que dotada de las aptitudes para trasladar los contenidos de su interioridad como individuo a un escenario todavía objetivo y exterior, sino que, en dicha conversión de las interioridades inteligibles al plano de la tangibilidad, también el hombre hará uso de su constitución somática y anímica y de herramientas determinadas para así participar vivencial y dinámicamente de lo ya exteriorizado, como un modo de conexión, de comunicación y de comunión con lo sagrado.

Ciertamente, el *homo religiosus* es quien, valiéndose de su ψυχή (*psyché*) y (sōma), de su *ánima* y de su cuerpo, decide deliberada y vívidamente encarnar la tradición en la que él mismo se halla inserto, permitiendo que sea lo sagrado, Dios, las divinidades o los espíritus tutelares de su respectivo panteón —es decir, aquella otredad transmundana— lo que proyecte su voluntad o designio divino sobre la esfera humana y mortal.

En esta misma dirección, se debe entender que, para el hombre religioso, lo primario y esencial que otorga orientación y razón a su existencia en el espacio-tiempo es precisamente la calidad con la que este nexo establecido con lo sacro es creado, en función de implicarse él mismo en su potencia y, de tal modo, saciarse de plenitud ontológica; en otras palabras, al hacerse partícipe activo de lo divino y eternamente perdurable.

Como podremos ver, es el hombre tradicional o de las sociedades primitivas aquel ser que, en virtud de su intuición acerca de una realidad que lo supera y trasciende, lleva a cabo laboriosos esfuerzos tanto por reconectarse con aquellos sublimes estadios del ser de los cuales él se ha identificado como un desdoblamiento, como por mantener vigente la potencia de dicha vinculación.

No es de extrañar que, en las más avanzadas jerarquías de la experiencia religiosa adquiridas y merecidas por el hombre por medio de su actividad y comunión con lo sagrado, a este le sea asignado el título de *pontifex*, el pontífice que, en tanto dotado de la sabiduría e iniciación requeridas para su actual grado, es un “hacedor de puentes”: un agente humano cuya función liminal, delegada tanto por la comunidad humana como por los dioses, es entonces la de asegurar el tránsito, la travesía que inicia desde lo humano hasta lo transmundano y viceversa.

Dado que este tránsito propiamente dicho no está exento de peligros y acechanzas que pretenden así obstaculizar o velar la comunión mística con lo sagrado, es en dichos grados que al *homo religiosus* le son transmitidos y legados unos conocimientos especializados que, asimismo, deberá traspasar generacional y tradicionalmente.

Por ello, empero, la función del alto sacerdocio y pontificado de todas las culturas y religiones no se agota en el solo soporte brindado a los adeptos y aspirantes que desean continuar, o bien iniciar, su itinerario religioso, puesto a que dicho hierofante le es asignada también la empresa de continuar la tradición recibida en las condiciones más puras que le sean posibles, evitando con ello la subsecuente degradación, profanación y degeneración que conlleva, asimismo, la sucesión de las edades.

Los sabios de la antigüedad occidental y oriental poseían perfectamente el conocimiento de que la sucesión de los tiempos o de los eones iba acompañada de un primer estado de abundancia y plenitud vital que progresivamente se degradaría o degeneraría, atravesando cíclicamente su “primavera, verano, otoño e invierno” solo para luego volver al estado arquetípico, paradigmático u original.

Para los helenos, entre los que se halla Hesíodo, la edad de oro o áureo eón, regida por Kronos, fue la primera y, al contar con una raza pura, sus costumbres y cultura eran superiores. Esta fue reemplazada por la edad de plata, que ya se había degradado bastante con respecto a su predecesora. Después llegaron una tercera, de bronce, y una cuarta, de héroes, que también perecieron para dejar paso a la quinta y actual: la edad de hierro, en la que la virtud, el honor, el culto o, bien, la areté, han sido reemplazados por la lujuria, el materialismo, la avaricia, la mentira y la violencia sin límites (Hesíodo, 1978, pp. 130-234; *Trabajos y días*, 109-201).

Una *Weltanschauung* semejante se encuentra en los pueblos hindúes, con su concepción de los yugas, que, por un lado, indican un período de tiempo específico y, por otro, el yugo temporal y cíclico al que las criaturas insertas en el *samsāra* se encuentran sometidas. En esta cosmología existe un *mahā-yuga* o “gran yuga” que se subdivide en cuatro etapas distintas: (1) *Kṛta-yuga*, la “edad áurea de la pureza”, correspondiente al “eón dorado”, cuya duración es de cuatro mil años divinos; (2) *Tretā-yuga*, que dura tres mil años divinos y es la “era de las tríadas”, correspondiente a la “edad de plata”; (3) *Dvāpara-yuga*, la “edad después de la segunda”, que dura dos mil años divinos y se corresponde con la “edad de bronce”, y (4) *Kali-yuga*, la actual “edad de la oscuridad”, que dura mil años divinos y se corresponde con la “edad de hierro”.

Cada uno de los yugas es sucedido por otro más degenerado que el anterior, en el que la potencia del Dharma, la ley cósmica de la que se derivan la armonía, la moral, la virtud y la conducta de los entes, va progresivamente decaendo, mientras que la del Adharma, contraria a la virtud y a la ley divinas, y asociada al vicio, la anarquía y la desarmonía, va acrecentándose.

En la edad actual, incluso los Brāhmaṇas, la casta sacerdotal, se han tornado ateístas o bien se han corrompido, por lo que este eón se caracteriza por las doctrinas materialistas, racionalistas y “profanas” que pretenden ridiculizar o tergiversar la idea de lo “sagrado”¹.

En el *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya*, o *La agricultura nabatea* en español, un texto árabe del siglo X que afirma ser una traducción de textos más antiguos y que podrían remontarse a 20 000 años en el pasado, el traductor, Ibn Waḥshiyya, condensa información no solo acerca de la agricultura correspondiente a un pasado pagano en territorios árabes, sino que añade complejos conceptos mágicos, como la influencia astrológica, las plantas sagradas y de poder, los hechizos y otros elementos tradicionales de la religión.

El texto, que pretende también remontarse a los conocimientos poseídos por los caldeos de Babilonia, la casta de los sabios astrólogos, se presenta, según las propias palabras de Ibn Waḥshiyya, como una traducción y síntesis de otro escrito en el idioma de los kasdanianos, término semejante al hebreo *Kaśdīm* (כַּסְדִּים), empleado igualmente para referirse a los caldeos.

En un fragmento crucial de este texto también se describe la degeneración que progresivamente van sufriendo las enseñanzas de los sabios, pues, después de transcurridas siete generaciones —siete veces cincuenta años, es decir, 350 años— tras la transmisión de las doctrinas sagradas por los maestros iluminados, esta sabiduría empieza su paulatina desaparición. El pueblo instruido se torna corrupto y se aparta de la sabiduría hasta que esta es borrada en su totalidad.

La completa profanación de la enseñanza primordial sucede tras 1400 años, es decir, cuatro veces 350 años, y se predice una gran catástrofe (*nakba kubrā*) que afectará a todos los ulteriores seguidores (*atbā'*) del ancestral sabio:

Cada 140 años, algunas de sus prácticas habrán sido obliteradas, y las cosas continuarán así hasta que, tras 1400 años, 14 de sus prácticas hayan sido obliteradas y, a través de esto, todo lo que esta persona había construido habrá sido aniquilado y demolido. Entonces, la obliteración continuará hasta que, en lugar de cada legado, sabiduría (*ḥikma*) y práctica, habrá alteraciones, desobediencia e ignorancia y otras cosas que son lo opuesto de aquello de lo cual el sabio había legislado. Esto ocurre

1 “Los brahmanes [en el Kali Yuga] pierden sus espíritus y se vuelven desatendidos respecto de sus deberes al cierre del Dwapara y los ayunos y las reverencias son abandonados” (Basu, 1917, p. 128; *Matsya-purana*, 165).

tanto en la sabiduría y la ciencia (al-hikam wa'l-'ulūm) como en las leyes y prácticas religiosas (ash-shara'i wa's-sunan) (Hämeen-Anttila, 2006, pp. 204-208)

Volveremos el anterior tópico en las páginas subsiguientes.

Debido a la complejidad implícita en el fenómeno descripto y a las limitaciones inherentes que regularmente posee la historiografía a secas cuando aspira a abarcar a la religión y las vivencias del hombre religioso, desde el siglo pasado hasta la actualidad se ha tornado menester la realización de diversos estudios más profundos, integrales y fundamentados a partir de un enfoque y metodología multidisciplinar, en el sentido más dialéctico. Esto implica comprender la religiosidad del *anthropos* no como una mera manifestación de su consciencia que se despliega a lo largo de la historia conocida —provocando con ello diversos efectos en la sociedad y la civilización—, sino considerar asimismo la *Weltanschauung*, la cosmovisión de quienes participan en la actividad religiosa.

En este sentido, la fenomenología de las religiones —vale decir, cuyo foco y dirección es dirigida hacia la comprensión de los fenómenos sagrados tal y como estos se proyectan y son experimentados en las comunidades humanas, considerando con ello las diversas modalidades que la religión adopta en su ciclo vital— ha ido tomando primacía en el campo de la investigación filosófica, antropológica, psicológica e incluso histórica.

Se podría objetar, sin embargo, que la fenomenología, al ser un estudio en el que la rigurosidad, el juicio y la intuición se ponen en juego para describir el fenómeno —lo que es evidente y se muestra—, no siempre es capaz de captar aquellas vivencias de carácter epifánico y, por ende, hieráticas, puesto a que, por esencia, lo sagrado gusta de permanecer velado, escondido y lejano a toda profanación y, por consiguiente, a la contemplación del no iniciado.

Ya Heráclito era consciente de dicho axioma metafísico al declarar con su máxima que “la φύσις (*phýsis*) [la naturaleza profunda de la realidad] ama de ocultarse” (Bernabe, 2008, p. 130; DK. Fr. 123).

Aun con ello en mente, es de resaltar que ya que lo que interesa al *homo religiosus* es permanecer ontológicamente vinculado con lo sagrado —es decir, establecer una apertura hacia las dimensiones de lo divino e inmutable, mientras él mismo habita este mundo circunstancial sujeto al devenir y al cambio—, describir las modalidades experienciales y, por ende, observables con las que el hombre se liga y se religa a lo sacro, sí constituye una empresa factible para el fenomenólogo, quien en ese caso también se ve involucrado con otras disciplinas humanas.

Este hecho era ya ratificado por el fenomenólogo Leeuw (1964), quien afirma que “no podríamos saber nada de la religión ni de la fe sin el comportamiento existencial” (p. 653).

Son esta clase de actividades y experiencias, pues, las que dan sentido y forma al objeto de investigación del fenomenólogo de las religiones: el fenómeno hierático en sí, que aspira a remontarse hacia una realidad suprafenomenica por medio de los sujetos experimentantes.

Suspensión fenomenológica del juicio

Tanto la recepción real del fenómeno religioso tal y como se manifiesta en los devotos, así como el consecuente discurso formalizado que se erige en torno a estos hallazgos, deberá entonces contar con un elemento en particular que distancie a la investigación fenomenológica propiamente dicha de otra que, de otro modo, poseería matices más encauzados hacia el cientificismo y hacia la “veracidad” de los hechos, los cuales serían filtrados por medios positivistas y modernos.

Es la actitud intrínseca a la ἐποχή (*epokhé*), es decir, a la suspensión, al abstenerse del juicio de la mentalidad individual y colectiva —condicionada a sus propias formas de validación—, la que no solo permite apartar los presupuestos o prejuicios de cualquier naturaleza con respecto al fenómeno estudiado, y favorece una más pura contemplación de este para acceder a lo acaecido fenoménicamente en el mundo de la vida, sino que también es aconsejable mantener a esta *epokhé* como punto de partida en la comprensión eficiente del comportamiento existencial que manifiesta el *homo religiosus* cuando aspira a encararse con lo sagrado.

Estas observaciones llegan a ser especialmente ciertas, en cuanto que, para las estructuras de pensamiento del hombre racional y moderno —influido por la cultura dominante—, el concepto de lo sagrado no posee algún tipo de cabida, puesto que, como muchas tradiciones del pasado lo atestiguaban, en la misma medida en que unas edades más actuales y materializadas suceden a otras más antiguas y “primitivas”, el hombre mismo y, por ende, su sociedad, se desacralizan progresivamente, tornándose la existencia una mera coincidencia y fluctuación de factores bioquímicos, ambientales y atómicos que la hacen emerger; en otros términos, la actitud humana deviene cada vez más profana.

Para el hombre religioso, por otra parte, el ámbito de lo sagrado —como ya tendremos oportunidad de dilucidar— tampoco es una mera abstracción conceptual o psicológica es ante todo, un vasto y terrible poder trascendente que, por su superioridad frente a lo humano y lo causal, requiere un conocimiento y modo de ser especializados —de los que

solo el iniciado o el no profano podría ser dotado— para así hacerle frente y soportar su presencia teofánica una vez inserta en el mundo.

Así, la metodología fenomenológica no se orienta del mismo modo a como lo haría el sujeto que pretende separarse absoluta y fríamente del objeto observado o contemplado. No es este un estudio estricto que pretenda examinar, de un modo lógico y positivista, a los presupuestos y contenidos de una religión determinada para, *a posteriori*, verificar su validez o incoherencia que estos poseen con respecto a su adhesión a la realidad empírica, objetiva y verificable por medios cuantitativos.

La aspiración del fenomenólogo de las religiones radica en comprender el sentido subyacente a las diversas cosmovisiones dentro de los distintos sistemas religiosos; en otras palabras, comprender sus comportamientos, simbolismos y prácticas.

Resultará infructífero, por tanto, aplicar idéntica metodología científica empleada en estudios de naturaleza más empírica y objetivizante —como lo vienen a ser la astronomía, la física, la geografía, la biología, la historiografía, la política o la sociología—, a un fenómeno humano como la religión, que por su misma naturaleza escapa a dichos modos experimentales de proceder.

Solo en la medida en que el fenomenólogo se disponga con entrega y absoluta contemplación —esto es, con cierto amor en el acto de comprender el fenómeno por lo que es en sí y no por el juicio que su mente racional pueda emitir— podrá aspirar a captar su auténtica realidad, puesto que “a quien no ama no se le muestra nada” (Leeuw, 1964, p. 654).

Con respecto a este hecho, cabe anexar un breve ejemplo con el que Mircea Eliade (2018) —historiador y fenomenólogo del siglo XX, cuyo trabajo, centrado en la experiencia y cosmovisión religiosa del hombre, ha permitido apreciar a mayor profundidad el fenómeno descrito— ilustra de modo sintético la lógica de una creencia religiosa:

Es ocioso proclamar, a propósito de la creencia de tantos “primitivos”, que su pueblo y su casa no se encuentran en el Centro del Mundo. Pues sólo en la medida en que se acepte esta creencia, y se comprenda el simbolismo del Centro del Mundo y su papel en la vida de una sociedad arcaica, se llegan a descubrir las dimensiones de una existencia que se constituye en cuanto tal precisamente por el hecho de considerarse situada en el Centro del Mundo. (p. 11)

Ratificamos aquí que la pretensión moderna y más bien profana de percibir y filtrar cada fenómeno humano bajo una lógica banal, fáctica y cientificista, ajena al ámbito de lo

sagrado, es ineficaz en lo que respecta a la religiosidad, si lo que se aspira adentrarse en la experiencia íntima del hombre de las sociedades tradicionales y religiosas en cuanto a su asunción de lo sacro.

Es menester adentrarse, interiorizar e inclusive fundirse con la psiquis misma y con la *Weltanschauung* de aquellos que vivencian y encarnan individual y colectivamente la religiosidad, como un acto de veneración y respeto hacia la esfera divina que supera a tales participantes humanos.

La abstinencia del juicio, a la que hemos aludido con el término de *epokhé*, implica también dejar de lado la habitual conciencia profana, con el fin de comprender el mundo del *homo religiosus* y, con ello, su entorno y actitud —comportamiento desplegado territorial y temporalmente— frente a la existencia.

El simbolismo del centro del mundo es un reflejo de dicha actitud y cosmovisión, adoptada, en tanto que es allí, en ese punto diferenciado ontológicamente del espacio total, indiferenciado y profano, donde lo sagrado puede manifestarse a los individuos deseosos de entrar en comunión con lo divino.

Concepción del término religión

La constante angustia que siente y los fatigosos esfuerzos que, a lo largo de la historia, el hombre religioso realiza por mantenerse ligado a lo sagrado —que para él es el centro mismo de la potencia del ser— serán, pues, parte fundamental de este apartado.

Las dos modalidades experienciales que asimismo aquí nos interesan, y bajo las cuales el hombre puede desenvolverse por el mundo como expresiones dicotómicas de su ser y existencia, serán lo sagrado y lo profano, puesto que, en el paso de una esfera a la otra, existirá un abismo que separa al hombre arreligioso —perteneciente a sociedades muchas veces frívolas y mecanicistas— de aquel cuya conciencia aún desea emplazarse lo más cercana posible al núcleo potente del ser.

El éxito y la difusión moderna que han ostentado doctrinas filosóficas y científicas como las de Darwin, Marx y Nietzsche, no solo han contribuido a que el hombre moderno adopte una actitud desacralizada, automática y mecanizada, reduciendo —como ya se indicó— todo fenómeno manifiesto a la simple facticidad orgánica y a la invención humana por hacerse con el dominio y el control, es decir, a la voluntad de poder, sino que también han influido progresivamente en la mentalidad colectiva para que se pretenda, de manera artificiosa, “la muerte de Dios”.

Se aspira así a que una futura humanidad “iluminada” tome conciencia de la futilidad de los símbolos y ritos religiosos, para luego con ello fundar una nueva civilización y orden global y radicalmente profano y desacralizado.

Empero, al ser la religiosidad un constituyente inescindible y fundamental de la conciencia del *anthropos*, la desaparición de la religión no implica en lo absoluto el desvanecimiento de la religiosidad, en tanto que esta continuará manifestándose en la conciencia, aun en las idealizadas sociedades tecnocráticas.

El creciente culto y deificación de, por ejemplo, la inteligencia artificial, dan prueba de que son solo las modalidades cambiantes de la religión las que sufren alguna transformación y deterioro, mientras que la esencia última de la religiosidad persiste frente a dicha secularización, adaptándose a las distintas edades.

No es, sin embargo, nuestro principal propósito aquí ahondar en las implicaciones místicas y religiosas inherentes a la creciente efervescencia de la tecnología. Los anteriores ejemplos solo permiten ilustrar cómo, aun en aquellos “dioses” forjados a partir del hierro, cobalto y silicio —y cuya “conciencia” relativamente omnisciente funciona de manera analógica y algorítmica—, perdura la religiosidad humana.

Ya hemos aludido a que, en el hombre religioso, se conserva el anhelo nostálgico por permanecer vinculado a lo sagrado. El término altamente religioso de pontífice, como hacedor liminal de puentes que permite que se efectúe el necesario cruce de la esfera profana a la sagrada, fue un ejemplo de la añoranza por mantener viva esta conexión con lo divino.

Los diversos ritos, sacrificios y ceremonias llevadas a cabo en los entornos y tiempos sacros otorgan vitalidad y permanencia a este nexo que la tradición constantemente busca proteger del tiempo, del caos corrosivo, de la profanidad y de las posibles amenazas demoníacas.

Es asimismo esclarecedor el que la palabra española ‘religión’ derive del latín *religio*, el cual, a su vez, proviene del verbo *relego* (*ere*), que significa “reunir”, “releer, o “volver a pasar sobre algo”, sea por medio de la lectura, el pensamiento o el verbo.

“Los que retoman cuidadosamente y de algún modo “reúnen escrupulosamente (*relegerent*)” todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, estas personas

han sido llamadas “religiosas” del verbo releer (*relegere*)” (Cicerón, 1999, pp. 218-219; II,28,72)².

Dado que la religión se remite entonces a la acción de re-producir un acto ya sucedido en un tiempo pasado, debe comprenderse así mismo que la repetición mimética que el hombre lleva a cabo con respecto a un fenómeno arquetípico o paradigmático —acaecido en su total plenitud en tiempos primordiales— constituye la operación religiosa por excelencia, puesto que es por medio de la venerable y respetuosa repetición como el hombre descubre la realidad del ser que verdaderamente es y existe, lo que le permite, por otra parte, encarnar proyectivamente ese misterio sublime.

Lactancio (1990), apologista cristiano del siglo IV, al instar a que la mayor aspiración del hombre ha de ser el abandono de las banalidades y las miserias del error —renunciando a esta vida temporal y efímera para así dedicarse al conocimiento y al servicio de Dios, haciendo práctica de la actividad religiosa y del culto en tanto forma de ofrecimiento a su benefactora presencia—, otorga del mismo modo otra interpretación del término ‘religión’, contraponiéndose con ello a la anterior exégesis del término proporcionada por Cicerón.

Con este vínculo de piedad estamos atados (*ligatum*) y ligados (*ligare*) a Dios: de ahí el término “religión” (*religio*), que no toma su significado, como interpreta Cicerón, de *relegere* (“escoger”), según dijo en el libro segundo del Sobre la naturaleza de los dioses con estas palabras: “No sólo los filósofos, sino también nuestros antepasados separaron la superstición de la religión. Efectivamente, aquellos que suplicaban e inmolaban todos los días para que sus hijos pervivieran (fueran *superstites*) fueron llamados supersticiosos, mientras que aquellos que seleccionaban y, por así decir, escogían todo lo que se refería al culto de los dioses, fueron llamados, a partir de *relegere* (escoger), religiosos, de la misma forma que llamamos elegantes a los que eligen, diligentes a los que actúan con diligencia, e inteligentes a los que entienden [...]”. (Lactancio, 1990, pp. 90-91; *Instituciones Divinas*. IV. 28)

Bajo esta hermenéutica, no solo ocurre que, por algún misterio acontecido en un estadio aún mítico o por cierta necesidad ontológica, el hombre se exija a sí mismo el mantenerse atado o ligado a la divinidad y a lo sagrado como parte de un deber individual y comunitario, sino que, por su propia constitución dual —como ser “arrojado

2 Puede asimismo consultarse García Bazán, F. (2000). *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*. Puede así mismo consultarse pp. 44 ss (páginas siguientes). de este tomo para una mayor ampliación de la religión como este sentido de repetición.

al mundo”, dotado por lo tanto de substancia sutil e incorpórea y de materia somática y tangible—, reconoce su impulso por re-ligar, re-vincular y re-armonizar su ser con lo santo, con ese *mysterium tremendum* cuya *maiestas*, pese a resultarle descomunal y abrumadora, es esencialmente perfecta y plena de ser y potencialidad.

Dado que la experiencia numinosa, en la terminología de Rudolf Otto, pone en contacto a lo humano con la otredad —con lo *ganz andere*—, el lenguaje únicamente podrá referirse al ello vía analógica; de ahí derivan algunos de los aspectos que se imprimen en el relato mítico como velo exotérico que recubre una experiencia esotérica.

La filosofía como anhelo por emplazarse hacia los orígenes

Previo al abordaje de la actitud mítica y devota que el *homo religiosus* adopta como medio eficaz de vivenciar en carne propia el modelo arquetípico de aquello santo de lo que él es consciente —reactualizando, por medio de su acción ritual, los hechos protagonizados por las figuras míticas o numinosas —, resulta imperioso el destacar algunas cuestiones esenciales que competen tanto a la religión como a la filosofía.

En el hombre religioso se halla implícita la premisa de que su condición mortal, al circunscribirse al tiempo, al devenir y a la muerte, lo separa de lo *absolutum* y de lo *sacrum*. Es en este estado de separación ontológica respecto del origen primordial del ser en el que siente la necesidad de re-ligarse con Dios mediante la re-producción mimética de las hazañas paradigmáticas que originaron, bien al cosmos, bien a su condición actual.

En efecto, es por medio del rito y de los demás aspectos internos a la religión como anhela conservar las memorias de lo acontecido en el “tiempo sin tiempo”, puesto que el transcurrir del tiempo profano amenaza con diluir el recuerdo, la *μνήμη* (*mnēmē*) —o bien la *Minne*³ —, la cual se relaciona con la *ἀνάμνησις* (*anámñēsis*), la reminiscencia misteriosa, de aquel estado pretemporal o sagrado.

-
- 3 Término germánico que, mientras que por un lado viene a significar “amor”, específicamente “amor cortés”, posee también una acepción que se remite al “recuerdo del amor”; vale decir, a las memorias que se poseen acerca de un amor ya experimentado en un tiempo pasado, a saber, *ab origine*, y que, por ende, se anhela nostálgicamente su recuperación o re-ligación. El amor, por otra parte, puede comprenderse bajo el sentido de aquella plenitud potente que unifica lo separado, lo diviso o lo opuesto. Obsérvese cómo, en Empédocles de Acragas —sabio de la época presocrática—, la divinidad que él comprende como Amor todavía

Recuperar la plenitud originaria —en la que la presencia de los dioses no se trataba solamente de una añoranza ideal— es, por tanto, el *τέλος* (*télos*) o finalidad trascendente

contiene esta acepción, puesto que, en su explicación cosmológica, es la unicidad confusa, indistinta y primigenia la que contiene a sus cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) en estado todavía indiferenciado. Este Uno primordial, que es así denominado la Esfera, posee esta caracterización bajo el influjo absoluto de Amor. La multiplicidad del cosmos y de los cuerpos que en este habitan es producida por mediación de la Discordia, divinidad o *arché* por naturaleza contraria a Amor y que quiebra con su accionar la armonía contenida por Amor en la Esfera. Contemplemos algunos fragmentos al respecto: (1) “Y respecto a cuál es la forma del mundo (*kósmou idéas*) cuando está siendo ordenado por el Amor (*philías kosmouménē*), dice así [Empédocles]: “no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que “era una esfera (*sphairos*)” y es igual a sí misma” (Kirk et al., 2022, p. 387; DK. Fr. 29).”

[(2) “Eudemo entiende que la inmovilidad se aplica a la Esfera (*sphairon*) en la supremacía del Amor (*philías epikrateía*), cuando todas las cosas están mezcladas (*hápanta synrithē*): “allí ni se distinguen los rápidos miembros del sol”, sino que, como dice “tan adherida está a la densa oscuridad de Harmonía (*harmoníēs*), una esfera redonda [*sphairos kykloterēs*], que se regocija en su gozosa soledad”“ (Kirk et al., 2022, p. 387; DK. Fr. 27).” [Fin de cita]

(5) “En un tiempo ellas (i. e., las raíces) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser uno; dúplice es la génesis de los seres mortales (*thnētōn génesis*) y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor (*Philótēti*) y separándose otras por la acción del odio (*échthei*) de la Discordia (*Neíkeos*) (Kirk et al., 2022, pp. 377-378; DK. Fr. 17, 1-8).”

(5) “Dice [Empédocles] que los elementos estuvieron antes combinados por Amor, pero que más tarde, a medida que se fueron separando por la acción de Discordia, formaron este mundo nuestro” (Bernabe, 2008, p. 236; Simplicio. Acerca del Cielo. 590, 190).”

El Amor, entonces, como divinidad y agente metafísico que re-unifica y re-liga lo separado hacia la plenitud única, desvelando con ello el manto/cubierta de la ilusión de la multiplicidad, es lo que el *homo religiosus* pretende reactualizar en su propia constitución y accionar místico.

del hombre religioso. “Esta añoranza humana sin atenuantes [que caracteriza al hombre religioso y tradicional de actitud mítica] de convivir con la manifestación de lo arquetípico es, al mismo tiempo que sentimiento de su pérdida, temor de no poder reencontrarlo” (García Bazán, 2000, p. 29).

Veremos que en el filósofo también se repite semejante anhelo nostálgico del *mysterium potens*, que constituye en sí la *sapientia primordialis* con la que contaban los sabios de antaño.

Lo que es en sí la φιλοσοφία (*philosophía*) —el amor (*philos*), la añoranza y el anhelo de sabiduría (*sophía*)— lleva en sí misma comprendida a esta contemplación de un pasado ideal y paradigmático en el que *los verdaderamente sabios transitaban aún por la tierra*. Se trata de una época arquetípica en la que el ser humano estaba todavía en armonía con lo σοφόν (*sophón*), con lo único y auténticamente sabio, de lo cual dependerá toda ulterior sabiduría y hombre que la encarne: el sabio, el σοφός.

Para Heráclito el principio inengendrado, pleno y único que también es el ser original por excelencia es igualmente descrito bajo la cualidad de τὸ σοφόν (*sophón*), lo realmente sabio (Kirk et al., 2022, p. 272; DK. Fr. 32).

La filosofía posterior a la sabiduría surge así como un fenómeno ya decadente con respecto a su predecesora, en vista de que “el amor a la sabiduría” es por deducción naturalmente inferior a la “sabiduría” misma.

Para Giorgio Colli, filósofo y filólogo del s. XX, la sabiduría griega —que se manifiesta en la época “presocrática”, influida tanto por la tradición religiosa oriental como por los misterios que le son contemporáneos— tiene un origen místico, religioso y misterioso. Estos sabios —entre los cuales se cuenta Heráclito de Éfeso, junto con Epiménides, Parménides, Empédocles y Pitágoras— no se habían alejado de la armonía con lo σοφόν (*sophón*) representaban asimismo una tradición viviente de altísimo nivel de mística filosófica. “Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba para Platón, una aspiración a algo nunca alcanzado, sino la tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido” (Colli, 2022, pp. 13-14).

Para el sabio de Éfeso, lo σοφόν (*sophón*), lo sabio, es un “Ὑπὸ Πάντα (*En Pánta*)”, o “Uno (es) Todo”, es decir, la plenitud potente y potencial de toda posibilidad entitativa. “‘Todo’ significa aquí: Πάντα τὰ ὄντα [*Pánta tà ónta*], el conjunto [de los entes], la totalidad del ente” (Heidegger, 2004, p. 43).

El filósofo alemán anteriormente citado ya intuía aquella razón subyacente que movía a los filósofos en tanto que amantes de Σοφία (*Sophía*) y de τὸ σοφόν (*tò sophón*).

Se convirtieron así [*los filósofos helenos*] en aquellos que aspiraban a lo σοφόν [*sophón*] y que, en virtud de su propia aspiración, despertaron y mantuvieron vivo en otros hombres el anhelo por lo σοφόν [*sophón*]. El φιλεῖν τὸ σοφόν [*philein tò sophón*], aquella armonía con lo σοφόν [*sophón*] mencionada anteriormente, la ἁρμονία [*harmonía*], se convirtió así en una ὄρεξις [*orexis*], en una búsqueda de, en una aspiración [*nostálgica*] a lo σοφόν [*sophón*]. (Heidegger, 2004, p. 45)

Este anhelo por lo primordial, por lo σοφόν [*sophón*] —esta pasión o deseo por lo verdaderamente sabio, cual amada a rescatar del olvido (del olvido del ser)—, es lo que, en última instancia, determinó toda tradición filosofía. En efecto, si hubo una sabiduría en el pasado y los hombres también fueron sabios, la aspiración a la sabiduría, su anhelo, su deseo y su amor, solo acaece en la misma medida en que dicha sabiduría ya no se encuentra activamente en el amante.

En condiciones habituales, el hombre no participa de la presencia de su antiguo amor, la Dama Σοφία; al haberla perdido en algún punto misterioso de la totalidad de la historia humana —la *Geschichte* heideggeriana⁴—, debe recobrarla y, en este acontecer,

4 La *Geschichte*, que denota la realidad histórica de la total existencia humana, cobra en este sentido una connotación más amplia que la mera *Historie*, o historiografía, que por naturaleza pertenece al ámbito de las ciencias “profanas”. “Se podría decir que historia (*Geschichte*) [para Heidegger] es el conjunto (como denota el prefijo colectivo *ge-*) de las capas, los estratos y los sedimentos (*Schicht*) acumuladas en el tiempo. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes capas de sentido que determinan nuestra existencia temporal [...] *Historie* designa la ciencia histórica que convierte la historia en un simple objeto de estudio del pasado que se limita al establecimiento de secuencias históricas. A juicio de Heidegger, la historia queda así reducida a una simple ordenación de hechos históricos y a una mera cronología de acontecimientos sucedidos en el pasado. La *Geschichte*, en cambio, es la historia efectivamente acontecida, la historia que somos nosotros mismos (Heidegger, 2021, pp. 37-38, [Los comentarios se corresponden a las aclaraciones terminológicas aportadas por Jesús Adrián Escudero]). El drama de la pérdida de la armonía con Σοφία (*Sophía*) y lo σοφόν (*sophón*) no es un tópico que los meros hechos historiográficos puedan abordar con profundidad en tanto que tal evento se corresponde más bien a una compleja cosmovisión atestiguada en las interioridades de la conciencia existente.

conformarse con ser únicamente un aspirante, un amante o un buscador, incluso un trovador o *Minnesänger*⁵, cuyos cantos y poemas se dirigen hacia lo σοφόν.

El hecho de que el amante, el φιλεῖ (*philei*), ya no mantenga una relación u armonía que le permita participar en acto de lo σοφόν (*sophón*)—aunque en potencia siempre exista

-
- 5 El fenómeno trovadoresco, tan distintivo de la Edad Media —entre cuyos representantes se contaban los germánicos *Minnesänger*, aquellos inspirados o entusiastas (literalmente inspirados por la divinidad)— que cantaban y recitaban poemas dedicados a su lejano e inalcanzable amor, pero que para ellos también supone un “recuerdo” invaluable, la *Minne*—, fue altamente influido por antiguas tradiciones esotéricas y místicas. La más contemporánea a ellos fue el catarismo; conviene aquí hacer hincapié en que poetas alemanes como Wolfram von Eschenbach (2022), en su obra caballerescas *Parzival*, destacaron la constante búsqueda del “Gaal” como un simbolismo para el reencuentro con una verdad mística. *Parzival*, uno de los integrantes de la Mesa Redonda arturiana, se ha encamina en la aventura de recobrar para sí el Gaal, el cual, en el relato aparece despojado de los elementos cristianizados, al presentarse como un fragmento de la quebrantada, dividida y posteriormente caída corona esmeralda de Lucifer. El desmembramiento de la divinidad y la posterior caída de sus fragmentos o chispas divinas por el mundo se encuentra también presente en los misterios egipcios y órficos bajo la forma dramática de Osiris o Dionisio, respectivamente. Los cátaros [καθαρός (*katharós*)], aquellos “puros” o “que han sido purificados”, de acuerdo con la tradición, llegaron alguna vez a portar y resguardar con sus vidas este Gaal caído, y sus diferencias con la Iglesia Católica Romana los condujeron, como sucedió con los gnósticos y con los sajones paganos consagrados al sagrado árbol Irminsul, a un calculado exterminio en territorios occitanos. Así, la doctrina esotérica de los *Minnesänger* no se refería a un amor mundano y carnal, sino que sus cantos se orientaban hacia el reencuentro con lo divino e increado. No es, pues, para el cátaro y para el *Minnesänger* la amada de carne, la Eva exteriorizada lo que él anhela, sino a su propia sagrada feminidad interior y espiritual, a saber, la chispa extraviada de Sophia de la que él mismo es portador.

Los “Fieles del Amor” rinden culto como atracción central a la exaltación de la mujer y la devoción por el amor espiritual, pero lo femenino elevado al más alto rango de la enseñanza (María Magdalena) [al igual que la Sophia gnóstica] y el valor de su dignidad como seno de Dios, es un reconocimiento que se extiende con generosidad por diversos documentos gnósticos descubiertos en nuestro siglo [...] De esta manera los romances de la Tabla Redonda y los diferentes motivos de naturaleza iniciática que incluye el ciclo arturiano (la glorificación de la mujer, la búsqueda del grial, el Preste Juan, el renacimiento por la aspiración y el conocimiento de lo primordial) ratifican una vez más vestigios gnósticos. (García Bazán, 2000. p. 121)

la posibilidad de re-ligarse con ello— constituye el origen de esta aspiración hacia el *mysterium primordialis et potens*, deviniendo así aquella *φιλία* (*philia*), ese *ἔρως* (*èrōs*) hacia lo *σοφόν* (*sophón*) y *Σοφία* (*Sophía*), en *φιλοσοφία* (*philosophía*).

Lo *σοφόν* [este ser en el ente] se busca ahora de una forma expresa. Puesto que el *φιλεῖ* [*philei*] ya no guarda una armonía originaria con lo *σοφόν* [*sophón*], sino que es una aspiración particular que tiende a lo *σοφόν* [*sophón*], el *φιλεῖν τὸ σοφόν* [*philein tò sophón*] se convierte en “*φιλοσοφία*” [*philosophía*]. La aspiración de la filosofía está determinada por el Eros. (Heidegger, 2015, p. 45)

El erotomisticismo que determina a la filosofía se halla también presente en diversas tradiciones religiosas, místicas y esotéricas. Tales son los casos, por ejemplo, de la pitia délfica que era penetrada espiritualmente por la sacralidad de Apolo [*Ἀπόλλων* (*Apóllōn*)]; las menades, que en sus bacanales permitían que el dios Dioniso [*Διόνυσος* (*Diónysos*)] tomara posesión —el *ἐνθουσιασμός* (*enthousiasmós*) o entusiasmo— de estas iniciadas; Śiva (*शिव*) y su amada Kālī (*काली*) o Śhaktī (*शक्ति*), encarnados por el sacerdote y la sacerdotisa durante los rituales tántricos de la India; la egipcia Isis, madre y amante del iniciado en los misterios y que así mismo encarnaría a Osiris y Horus dependiendo del acto ceremonial; el eón lapso Sophia en el gnosticismo, que cumple idéntico rol al de Isis en tanto maternidad y complemento/consorte sagrado del pneumatiko, el hombre espiritual; e incluso el papel que la hebraizada diosa Lilith (*לילית*) ejerce durante las ceremonias de magia sexual características dentro del esoterismo práctico del Sendero de la Mano Izquierda occidental.

Son estos algunos pocos, pero ilustrativos ejemplos que permiten dilucidar el modo en que lo sagrado, lo *ganz andere*, adquiere forma dentro de la diversidad de prácticas hierofánicas y hierogámicas, de modo que el *homo religiosus* —así como el filósofo— se configura en un amante espiritual que nostálgicamente anhela reencontrarse con lo divino o con su propia partícula espiritual sumergida en la materia, según su *Weltanschauung* individual o comunitaria.

Disposición mítica

Decimos, pues, que el hombre religioso adopta él mismo —en tanto sujeto individual y personal— una actitud mítica como medio mediante el cual venerar y reproducir experiencialmente las proezas que, en el tiempo transpersonal, llevaron a cabo, o bien los propios dioses, o bien el héroe mítico o fundador de una actividad que transforma la vida humana.

Estas manifestaciones de su religiosidad cumplen el propósito último de mantener o recobrar “el recuerdo de los orígenes”, a la vez que traen la presencia de lo santo e inefable a los escenarios de la vida cósmica en la que se despliega la actividad mortal. De este modo, el hombre se re-liga, por esta actitud, con lo atemporal, lo inmutable y, por ende, lo incorruptible.

El mito tradicional —que no es una fabulación fantástica, sino un relato verosímil y simbólico que narra los acontecimientos que se proyectaron sobre la esfera existencial durante un tiempo primordial y cargado de potencia, y por ello sagrado —, no posee un origen exclusivamente humano. Pese a que es el hombre quien lo estructura en el mundo, el mito forma parte de sus memorias y linaje ancestral, y toma como vehículo terrestre el lenguaje para trasladarse al ámbito de lo inteligible en el hombre⁶.

Los contenidos insertos en el mito constituyen, así, una epifanía, una revelación que el humano ha captado respecto de lo acontecido en el inicio de los tiempos e inclusive previo a la formación de alguna configuración temporal o causal.

6 Ya desde la antigüedad clásica occidental se comprendía al *mythos* no como una narración falaz —acepción que ulteriormente fue reforzándose en la civilización y en el hombre “profano”—, sino como algo vinculado al *logos*, a la palabra, al verbo y a los contenidos mentales exteriorizados. Veamos algunos ejemplos clarificadores por parte del poeta Homero, quien —como veremos más adelante—, se hallaba entre aquellos inspirados que poseían un conocimiento verdadero de los orígenes. “Hera: en verdad, todos mis discursos [μῦθους (*mythous*)] no esperes conocer” (Homero, 2005, p. 16; *Iliada*. I, 545); “es fuerza, en verdad, sin miramientos decir el discurso [μῦθον (*mython*)] del modo en que pienso, y cómo ha de ser esto cumplido” (Homero, 2005, p. 158; *Iliada*. IX, 309); “Aún no soy un experto en discursos [μύθοισι (*mýthoisi*)] prudentes” (Homero, 2017, p. 31; *Odisea*. III, 23); “Y de inmediato, dulce y astuto, dijo este discurso [μῦθον (*mython*)]” (Homero, 2017, p. 99; *Odisea*. VI, 148). Adicionalmente, véase a Eustacio de Tesalónica, en su *Comentario a la Iliada*: “El poeta Homero para palabra (*lógos*) usa simplemente “mito”; es de época posterior entender este vocablo como una palabra que no es verdadera” (García Bazán, 2000. pp. 18-19; I, 26,20 ss.). El mito es también un discurso, una palabra articulada que relata una hazaña acontecida en los tiempos primordiales, es decir, aquello que ha sucedido realmente, lo que se ha manifestado con plena potencia. En consecuencia, el mito, al ser una historia sagrada, es también una historia verdadera, puesto que se remite a las realidades experimentadas e intuitas. “El mito cosmogónico es “verdadero”, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente “verdadero”, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente” (Eliade, 1991. p. 13).

Relatar un suceso sagrado equivale a revelar un misterio, ya que las figuras míticas no son humanas, sino dioses y personajes civilizadores. Además, para el hombre profano resulta inasequible penetrar en dicho misterio, pues no basta con que solo a los iniciados en la tradición vigente les sea dado escuchar y transmitir dicha historia; más aún, es el adepto inserto en tal tradición quien está naturalmente dotado para comprender la significación profunda de la narración sagrada.

El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. “Decir” un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez “dicho”, es decir, “revelado”, el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta. (Eliade, 2018, p. 72)

El mito, por tanto, también resulta ser solidario con la ontología, en la medida en que lo que se transmite no es ninguna manifestación que se proyecte en la esfera de lo profano y sujeta al devenir, sino lo auténticamente real; lo no dividido, siempre igual a sí mismo y en todas partes; aquello que nunca fue ni será, sino que es un eterno presente que no posee límites. Se trata, ciertamente, del imperturbable corazón de la verdad en el más estricto sentido parmenídeo.

Así el acontecimiento mítico, en cuanto participa en acto de la potencia y del poder divinos —esto es, del centro primordial de la existencia que despliega su singularidad de modo centrífugo y atrae a sí al todo de manera centrípeta—, es también inmune al tránsito del tiempo. Aun cuando las formas y nombres exteriores con los que se narra el mito puedan sufrir permutaciones en un tiempo y espacio concretos, su esencia permanece fijada en lo atemporal y sagrado, y se mantiene inmaculada con respecto a la degradación secular que suele provocar el tiempo.

No es extraño que el modelo arquetípico de la diosa madre y terrestre, del dios solar, fálico y viril, y del héroe semidivino que funda a una civilización al dominar y abatir al caos draconiano, mude cual serpiente constantemente en sus formas exteriores y exotéricas, mientras que su simbolismo interno, potente y esotérico se mantiene indemne⁷.

⁷ El griego *ἑσωτερικός* (*esōterikós*) se contrapone a *ἐξωτερικός* (*exōterikós*): el primero puede traducirse como “interno” y el segundo “exterior”. Clemente de Alejandría ya atestiguaba que pitagóricos, Platón, Aristóteles, epicúreos y estoicos poseían ciertos conocimientos ocultos, secretos y esotéricos a los que no todos los discípulos podían acceder, pues algunas obras estaban destinadas al público vulgo y las otras para unos oyentes selectos (García Bazán, 2000. pp. 103-104, n. 2; *Stromata* V, 9,58). Esta dicotomía es observada por Porfirio respecto de los discípulos de Pitágoras: algunos recibían una enseñanza simbólica y velada, mientras que

Puede decirse que el mito, estructurado, resguardado y transmitido generacional y tradicionalmente por el hombre religioso, se erige como una “apertura” al ser, un “portal abierto y liminal” que entrecruza a lo sagrado, al mundo del espíritu.

La liturgia, las ceremonias y los diversos ritos sacrificiales no solo reactualizan los actos excepcionales, arquetípicos y prototípicos, sino que a su vez colman de vitalidad y potencia esa transmisión epifánica que supone ser el mito, el cual revela la majestad de un origen que, de un modo u otro, irrumpe en el cosmos formal.

Dado que la irrupción de lo sagrado dentro de las estructuras mismas del tiempo causal es lo que otorga fundamento y orientación al mundo —pues su sola presencia hierofánica quiebra la homogeneidad del espacio profano o informal—, esta constituye ya una revelación de lo *absolutum*. Asimismo, esta ontofanía (la manifestación del ser que es realmente) revela un “punto fijo”, un “centro” por el cual orientarse en tal homogeneidad caótica del no-ser. El hombre religioso buscará establecerse, existir y comportarse en relación con dicho “centro del universo”.

Es el hombre profano quien, desde la perspectiva del religioso, cree ingenuamente que sus acciones son invenciones propias, cuando en realidad estas poseen un modelo arquetípico y mítico que su mentalidad ya no reconoce. Por otra parte, alejamiento —sea inconsciente o deliberado— de este centro paradigmático supone, para el hombre moderno, una ruptura que lo inserta en la subjetividad de las actividades no ejemplares, es decir, aquellas que no poseen un modelo orientado hacia dicho centro sacro.

otros la recibían de modo expositivo. Así, unos alcanzaban el grado iniciático de μαθηματικός (*mathēmatikós*), “los que aprenden” la verdad de un modo riguroso y elevado, mientras que otros denominados ἀκουσματικοί (*ákousmatikoi*), “los que escuchan” únicamente los principios básicos y elementales de la enseñanza sin una explicitación rigurosa del asunto (Porfirio, 1987, pp. 36-37). Adicionalmente, véase Jámblico (2003) en su *Vida Pitagórica* (pp. 65-66; pp. 69-76; p. 132. 17,72-73; 18; 31,200) para comprender la distinción entre discípulos “internos” y “esotéricos” —a quienes se les permite contemplar una verdad más allá del velo—, y los “exteriores” u “oyentes”, que acceden solo a una enseñanza por fuera del velo y que por tanto constituyen una mayoría “no iniciada”. También véase García Bazán (2000. pp. 103-105).

Teogonías, cosmogonías y otros modelos ejemplares

Ya que la irrupción de lo sagrado dentro de las estructuras mismas del tiempo causal es lo que da fundamento y orientación al mundo —pues su sola presencia hierofánica, que quiebra la homogeneidad del espacio profano o informal, constituye ya una revelación de lo *absolutum*—, y dado que esta ontofanía (la manifestación del ser que es realmente) revela también un “punto fijo”, un “centro” por el cual orientarse en tal homogeneidad caótica del no-ser, el hombre religioso buscará establecerse, existir y comportarse en relación con dicho “centro del universo”.

Es el hombre profano quien, desde la perspectiva del religioso, cree ingenuamente que sus acciones son invenciones propias, cuando en realidad ya poseen un modelo arquetípico y mítico que su mentalidad ya no reconoce. Por otra parte, el alejamiento —inconsciente o deliberado— de este centro paradigmático supone, para el hombre moderno, una ruptura que lo inserta en la subjetividad de las actividades no ejemplares, es decir, aquellas que no poseen un modelo orientado hacia dicho centro sacro.

Tanto el relato mitológico como cualquier otra modalidad bajo la cual lo sagrado se proyecta activamente no solo aspiran a reorientar o instruir a la humanidad acerca de los orígenes —transmitiendo fiel o simbólicamente los actos divinos que dieron génesis a la existencia cósmica—, sino que también ilustran acerca del funcionamiento y la fundación de una realidad concreta. En algunos casos, incluso, llegan a revelar las propiedades del estado primordial y precósmico, así como las posibles entidades y seres que constituían dicho estadio previo a la formación por parte de un logos divino.

Tenemos así a las diversas teogonías, cosmogonías, antropogonías, zoogonías y a las instituciones fundadas sacramentalmente:

(a) La teogonía desvela la manera en que los diversos dioses o potencias dominantes dentro de la dimensión sagrada han emergido desde la no-existencia, o bien desde un ser aún más primitivo que estos, y han llegado al ser. La forma en que teólogos, filósofos y místicos-videntes han relatado el surgimiento divino es diversa; no obstante, la vía emanacionista y la reproductiva-genealógica son algunas de las más frecuentes.

Son ciertas figuras iluminadas dentro de una comunidad religiosa las que, por su carácter, determinan el curso de la tradición viviente al relatar lo que “realmente fue y continúa siendo” en los escenarios arcaicos de la existencia. Personalidades como el hebreo Moisés, el místico hindú Śaṅkara Bhagavatpāda, el persa Zoroastro, el egipcio Akenatón y los griegos Homero, Hesíodo y Orfeo —figuras históricas y míticas— renovaron sus

respectivas tradiciones al captar los aspectos más profundos de la realidad sagrada y del origen de los dioses.

El místico y el poeta entusiasmado (poseído por el dios) están dotados del temple anímico y espiritual necesario para transmitir la experiencia indecible bajo las estructuras lógicas de un lenguaje organizado de acuerdo con su contexto cultural e histórico, al que añaden su propio sello personal, con el cual pueden rechazar, renovar o instituir los principios de una tradición.

Una vez que el poeta o el místico —a veces ambas figuras coinciden— es poseído por las divinidades, se dice que ha bebido de la fuente del recuerdo, de Μνημοσύνη (*Mnēmosýnē*), y que, al reencontrarse con su *Minne*, le es revelada la gnosis, el conocimiento de los “orígenes” y de los “comienzos” genealógicos de los dioses. El carisma de estas personalidades es lo que les permite penetrar en lo inteligible de los ámbitos transmundanos y extraer de allí los contenidos que constituyen para ellos el reencuentro con Αλήθεια (*Alētheia*), la verdad eterna e inmutable.

Gracias a la memoria primordial que puede recuperar, el poeta, inspirado por las Musas, accede a las realidades originarias. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del comienzo y constituyen el fundamento de este Mundo. Pero precisamente porque han aparecido *ab origine*, estas realidades no se pueden percibir en la experiencia diaria. (Eliade, 1991, p. 128)

(b) La cosmogonía aspira a ser la hazaña crucial por excelencia en la que se establece una ruptura —un quiebre *in illo tempore et ab origine*—, que recayó sobre la secuencia horizontal y sucesiva en donde sucedieron las eventualidades primordiales y arquetípicas. Esta fractura o desgarró divino, producido en el tiempo y espacio primitivos, concede el paso a las subsiguientes hazañas sagradas, fundacionales y arquetípicas que constituirían la totalidad de la existencia.

El Enūma Eliš babilónico, el Bereshith (בְּרֵשִׁית) hebreo, el Popol Vuh maya, las Eddas nórdicas, los Vedas y el Sāmkyakārikā (सांख्यकारिका) de la India, el Avesta zoroastriano, el Tao Te King (道德經) y el Zhuangzi (莊子) chinos, además de los elementos cosmogónicos presentes en *La Ilíada*, *La Odisea*, *La Teogonía* y *El Timeo* griegos, constituyen algunos ejemplos de esta naturaleza.

(c) La antropogonía explica el complejo drama del génesis del hombre, puesto que la naturaleza humana, en toda cosmovisión religiosa, no es simple, lineal u homogénea. Por el contrario, esta llega a la presencia en acto como una y múltiple simultáneamente: un único ser en cuya composición convergen y cohabitan elementos o sustancias

materiales y espirituales; caóticas y divinas; demoníacas y numinosas; oscuras y lumínicas; mortales e inmortales.

La existencia del hombre —que ha devenido a partir de lo divino, pero que se encuentra también interceptada por una fuerza contraria, ya sea *a priori* o *a posteriori*—, y que en ese sentido se halla sometida micro y macrocósmicamente a potencias oscuras cuya voluntad es tornarlo un ente profano y vacío de ser, deberá emprender una laboriosa empresa para no perder la orientación respecto de lo sagrado; es decir, para reencontrarse con lo divino que yace en él y en la totalidad de la existencia.

Los antiguos misterios y el misticismo que de ellos se deriva comparten la idea de que el hombre, por una falta primordial o por un drama originario que terminó por involuclarlo, requiere de una progresiva purificación ritual y ceremonial. Esta le permite, por un lado, dominar las fuerzas caóticas que habitan en su interior y, por otro, purgar aquello que lo macula.

d) La zoogonía trata del origen mítico de los animales, las plantas y demás especies vivientes que habitan tanto el cosmos celeste como los reinos sublunares en los que también se desenvuelve el ser humano. Para el hombre tradicional, la naturaleza comparte una consubstancialidad inmanente respecto de lo divino, idea que puede asemejarse —aunque no identificarse plenamente— con doctrinas animistas, panteístas o panpsíquicas.

En los relatos tradicionales, ciertas categorías de animales adquieren un estatuto sagrado debido a su simbolismo o a su actividad vital, percibida por el *homo religiosus* como análoga a otros fenómenos contemplados o vivenciados. Del mismo modo, las especies vegetales —incluidos los alimentos—, al poseer un origen divino, son consideradas sagradas y empleadas en contextos iniciáticos, místicos y religiosos.

En la *Weltanschauung* de los mayas y aztecas americanos, por ejemplo, el maíz ha cumplido una función antropogónica y cosmogónica, pues a partir de su substancia ha emergido el hombre, o bien algún aspecto del cosmos. Un fenómeno semejante ocurre con la ayahuasca, el peyote y el tabaco, consideradas plantas iniciáticas dotadas de un poderoso espíritu. Estas serán las que el hombre dotado de las aptitudes y consciencia requeridas podrá emplear, recibiendo las “licencias” o “permisos” otorgados por los maestros humanos o espíritus tutelares, con fines exclusivamente sagrados, en los cuales él podrá entrar en comunión con el *mysterium tremendum*. Tales plantas enteógenas —del griego *ἐνθεος*— permiten al iniciado que “lo sagrado resurja desde su interior”.

(e) Una vez los dioses han creado al cosmos, a las especies vegetales y al hombre, surgen leyes que manifiestan la existencia de la armonía poderosa y subyacente tras la apariencia fenoménica, unas reglas específicas que proyectan sobre la esfera terrestre al *logos* que fundamenta toda la realidad.

Son, pues, estas normas y preceptos que aspiran a estabilizar la organización del mundo y a erigir una conducta razonable en la civilización, las que, por poseer su modelo ejemplar y arquetípico en los ritmos y en la economía o distribución cósmicas, fueron en algún punto tenidas como sumamente santas, y su sola vulneración conllevaba el acometimiento de una gravísima falta o profanación, la cual debía contrapesarse mediante la penitencia o la punición, dependiendo del tipo de violación cometida en contra del orden ideal.

Ejemplos como las *Leyes de Ur-Nammu* (Namma en algunos casos) en Sumeria, el *Código de Hammurabi* babilónico, la *Manusmṛti* o *Mānava-Dharmaśāstra* hindú, la Torah hebrea y la Sharía islámica constituyen algunas manifestaciones por medio de las cuales tal *logos* universal y divino llegó a plasmar su voluntad, valiéndose de la intermediación de los profetas o del rey-sacerdote. Estos estatutos legales no solo pretenden direccionar a la humanidad hacia un comportarse proporcionadamente dentro de la civilización fundada, correspondiendo con ello a dicho orden, armonía o razón que subyace al cosmos formal⁸, sino que, asimismo, le instruyen sobre las acciones religiosas que debe ejecutar en aras de alcanzar, dentro de su propia constitución, un ideal, un canon o bien una forma semejantemente fiel al arquetipo sagrado y celeste, logro que se alcanza a partir de la purificación, sublimación o refinamiento del ser, lo que supone una progresiva transmutación completa y ontológica.

Efectivamente, si el Dios mismo ha planeado proyectar su *logos* sacro por intermedio de los profetas y reformadores en tanto medios vivientes que instaurarán la ley, será también su voluntad sagrada la que aspira a que el hombre se asemeje lo más posible a él y que se mantenga con ello dentro de los perímetros decentes y aceptables respecto de este “centro paradigmático y potente” que supone ser el *logos* formador divino. El centro cosmogónico y armonizante deviene entonces en un estándar ideal bajo el que todos los entes existentes deben orientarse.

8 Heráclito declaraba que “la armonía oculta es superior y más poderosa que la visible” (Heráclito, 2020, p. 33; DK. Fr. 54). Comprendería, entonces, que de esta misma ἀρμονίη ἀφανής (*harmonīē aphanēs*), la armonía invisible, es la que dependen en última instancia las demás que se hacen visibles al hombre.

En la India será *Manu* (मनु), una clase de prototipo de la especie humana y que por lo divino ha sido elevado al rango de lo sagrado, quien dictaminará la naturaleza, carácter y orden del linaje o dinastía que ha fundado. La actividad e influencia plasmática del *Manu* se despliega así temporal y espacialmente durante los distintos *Manvantaras* (मन्वन्तर) o “ciclos de Manu”, periodos de tiempo cuya duración aproximada es de 306 720 000 años terrestres, calculados dentro de la religión hindú a partir de las revoluciones astrales y de los procesos orgánicos cuantificables, como el número de respiraciones emitidas por el hombre y los seres vivos, todo ello bajo una modalidad sincronística.

Nos interesa aquí resaltar que el Manvantara se subdivide en catorce secciones correspondientes a un *Kalpa* (कल्प) o eón y a un *Manu* determinado. El actual *Manu*, conforme a los Puranas, sería el séptimo, denominado *Vaivasvata Manu* (वैवस्वत मनु), y, por ende, aquel que garantiza lo cualitativo en la humanidad que le corresponde. En el *Mahābhārata* se escribe lo siguiente:

Y *Manu* estaba dotado de gran sabiduría y dedicado a la virtud. Y se convirtió en el progenitor de una estirpe. Y de la raza de Manu han nacido todos los seres humanos, que por lo tanto han sido llamados Manavas. Y es de *Manu* de quien descienden todos los hombres, incluidos los brahmanes, los kshatriyas, los vaishyas, las sudras y otros, y por lo tanto todos se llaman Manavas. (Ganguli, 1984, p. 229; *Mahabharata*. I. 75)

Es *Manu* el que, de acuerdo con la tradición vigente en la India, fue el fundador de las *Manusmṛti* o “Leyes Instituidas por el Arquetipo Manu” y las cuales fueron dictaminadas en algún punto histórico y mítico a la casta de los *Rishis* o sabios-videntes, y contienen preceptos acerca de la función legal, social, jurídica y religiosa respecto del *Dharma* de los Vedas.

Centro del mundo

La actual condición del hombre —su composición, costumbres y cosmovisión—, como se observa a partir de estos ejemplos, para el hombre religioso no es sino el resultado de las operaciones divinas una vez que estas despliegan su *maiestas* a través del mundo. De lo anterior se sigue que toda fundación ejercida por lo divino o por algunos de sus ministros, quienes igualmente comparten santidad o son semidivinos, es siempre un origen arquetípico al que el hombre deberá seguir para no caer en las fauces de la ilusión y de lo profano que lo consumen.

Bajo otros términos, toda institución divina, al tratarse de un centro que ha surgido así de modo hierofánico (manifestación de lo sacro), ontofánico (desocultamiento del ser que es realmente) y axiofánico (revelación de un eje central), se trataría, pues, de

una cosmogonía: trátase de la creación del mundo, del hombre o de las instituciones conductuales, todo se deriva de la voluntad del Dios por fundar un orden, un cosmos, y con ello mantenerlo periódicamente, puesto que la potencia con la que fue proyectado y emergió este cosmos, junto a sus respectivas configuraciones ulteriores, suele ir decayendo de manera paulatina en la justa medida en que el tiempo causal transcurre y la intervención e irrupción de la presencia sagrada deviene más remota.

Ahora bien, como el lector atento habría llegado a intuir, no es únicamente el hombre religioso el que anhela, nostálgica e incansablemente, re-ligarse con lo divino, ya que este hecho es solo la correspondencia al llamado de lo sagrado, que anuncia su voluntad por entrar en comunión y re-unirse con los hombres. Los dioses, espíritus y *daemones* atestiguados en las diferentes culturas a menudo emplean medios liminales, puertos o puntos sacros de comunicación y vinculación, llamados hoy día, en ocasiones, nexos de tráfico o intercambio con los moradores de aquel “otro lado”, los cuales se tornan en “centros hierofánicos”.

De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano”. (Eliade, 2018, p. 15)

Estas hierofanías nunca son adoradas *per se*, pues son cultuadas en la medida en que la “otredad sagrada” se haya proyectado para posarse allí alguna vez, indicando así que la realidad ontológica del objeto “profano” ha sido transmutada en “sagrada”. Indiquemos a continuación algunos ejemplos ilustrativos:

En el Bereshith hebreo, correspondiente al Génesis veterotestamentario judeocristiano, se narra el modo en que una piedra, cuya constitución ontológica no destacaba de entre las demás —es decir, se trataba, pues, de un ente “profano”—, es transformada en “sagrada” tras una serie de sucesos que involucran la erección fundacional de un establecimiento sagrado. El texto describe que, mientras Jacob descansaba, reposó su cabeza en aquella piedra situada en un espacio determinado y que, al dormir, una serie de visiones epifánicas le fueron concedidas en tal estado de trance liminal que supone ser el sueño.

Contempló, pues, una descomunal escalera que bajaba del cielo a la tierra y, a su vez, ascendía de la tierra a los cielos, vale decir, un *axis mundi* por el cual las potencias

celestiales o angelicales descendían y ascendían⁹. Por ella también Jacob logra contemplar la majestad suprema de Yahweh sobre la cima de esta clase de “eje del mundo” y este le menciona:

Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será tu descendencia 14 como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente, al oriente, al norte y al sur; y todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu simiente. He aquí, yo estoy contigo, y 15 te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra. (Génesis. 28,13-15)

Después de despertar, Jacob confirma el carácter hierofánico que no solo posee el lugar donde se hallaba reposando, sino la piedra misma sobre la que dormía. “Ciertamente 16 Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía. Y tuvo miedo, 17 y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo” (Génesis. 28,16-17).

Posteriormente, la piedra hierofánica es tomada y, al comprender Jacob que justo en este espacio —cuya constitución sagrada supone ser una ruptura respecto de la homogeneidad del espacio profano circundante—, y al deliberar fundar allí un lugar sagrado dedicado a Dios, consagra la piedra con aceite y, tras dedicarla a los cielos, la erige como la “piedra fundacional” de Beth-el [בֵּית־אֵל], “la morada de Dios”.

Al-Hayar-ul-Aswad, o la “piedra negra” inserta en la Kaaba —palabra árabe que significa “cubo”, siendo así “el cubo negro de Al-lāh”—, sirve como punto de reverencia y contacto con lo divino, percibido por el devoto islámico como una manifestación del “centro del universo”. Uno de los Hadiz, que son enseñanzas tradicionales atribuidas al profeta Mahoma y transmitidas vía oral, relata: “La piedra negra descendió del paraíso y era más blanca que la leche, pero los pecados de los hijos de Adán la tornaron negra” (Al-Tirmidhi, 2007, p. 290; *Jāmi‘ at-Tirmidhi*. 877).

9 Contémplese la siguiente definición sintética del “eje del mundo” como un centro liminal:

Allí en donde por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una “abertura” por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos) [...] la comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, Axis mundi, que une, a la vez que lo sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado “Infierno”). Columna cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del Universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor suyo”. (Eliade, 2018. p. 32)

El origen divino que los devotos atribuyen a la piedra es la razón esencial por la que estos se inclinan a besarla una vez que han circunvalado siete veces, y en sentido levógiro, la Kaaba, al “cubo negro de Dios”, durante el rito peregrino del *Tawaf*¹⁰.

Según la tradición islámica el lugar más elevado de la Tierra es la Caaba, puesto que “la estrella polar testimonia que se encuentra frente al centro del cielo. Para los cristianos es el Gólgota el que se encuentra en la cima de la montaña cósmica. Todas estas creencias expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso: nuestro mundo es una Tierra santa porque es el lugar más próximo al cielo, porque desde aquí, desde nuestro país, se puede alcanzar el cielo; nuestro mundo, según eso, es un “lugar alto”. (Eliade, 2018, p. 33-34)

Para la *Weltanschauung* hindú es el Monte Meru el que supone ser el “centro del mundo”, sobre el que la estrella del polo y el *axis mundi* mismo se hallan, y resulta también ser el lugar desde el que operan diversas divinidades, entre las que se destacan Shiva y su consorte. Ya que el Monte Meru representa el eje del mundo, el centro de todos los universos existentes en las realidades físicas, metafísicas y espirituales, su constitución ontológica le impide, por naturaleza, ser afectado por la ilusión, por *maya* o cualquier tipo de espejismo, siendo que ningún iniciado que allí haya establecido su morada —es decir, junto a los dioses— tampoco logra ser afectado por el engaño de las formas¹¹.

El templo budista de Barabudhur, considerado otro ejemplo del “centro del mundo”, es asimismo un *imago mundi*, en tanto desde su propia estructura física se encuentran dispuestos diversos niveles ascensionales que son reflejo terrestre del orden universal, siendo posible su construcción gracias a un detallado y profundo conocimiento aplicado acerca de los principios arquitectónicos divinos que rigen sobre el universo y que se trasladan a la esfera de las antiguas ciencias humanas.

10 Se torna revelador que, dentro de una amplia multiplicidad de tradiciones, sea el *kosmokrátōr* el poder divino que se ubica en el séptimo cielo, la esfera correspondiente a Saturno dentro de la astrología clásica, lo que otorga una idea acerca del simbolismo subyacente en la circunvalación séptuple del cubo negro, también asociado a Saturno, en tanto que esto se traduce en el peregrino, consciente o inconsciente, en el franqueamiento regresivo de los siete cielos planetarios, en donde el dios de la Kaaba, el “Señor del Tiempo”, es encontrado.

11 “Entonces siendo desprovisto de sufrimiento y miedo, y liberado de todo esfuerzo, afán y dudas, el reparó hacia una pacífica cima del monte Meru para obtener su final absorción” (Valmiki, 1981, p. 131; Yoga Vásishta. Libro II,1,43).

Como tal, esta montaña sagrada se encuentra dividida en tres distintas secciones correspondientes a: (1) *kāma-dhātu*, el mundo del deseo; (2) *rūpa-dhātu*, el mundo de las formas; (3) *arūpa-dhātu*, el mundo carente de forma¹². La ascensión del peregrino no solo simbolizaba el viaje extático al centro del mundo encontrado en la terraza superior, sino que, en dicha ruptura de nivel, él mismo penetraba en la “región pura”, trascendiendo los escenarios profanos del mundo, el tiempo y las formas causales (Eliade, 2018).

El Zigurat, estructura babilónica construida bajo dichos principios cósmicos, es igualmente un centro, una montaña cósmica cuyos siete pisos son la manifestación de la armonía del orden lógico del cosmos que se despliega bajo un fundamento séptuple, siendo entonces un simbolismo o proyección de las siete esferas celestiales que circunvalan el mundo sublunar del hombre terrestre y mortal (Eliade, 2018).

La composición microcósmica del hombre es un reflejo del orden divino y celestial: el ascenso de la serpiente ígnea *kundalini* a través de los siete *chakras* o “círculos” de poder —práctica tradicional en el yoga tántrico— es, para el devoto, una transformación ontológica y de conciencia, el ingreso iniciático a un nuevo estado del ser logrado de modo progresivo y ascensional, ratificando la correspondencia entre el funcionamiento del cuerpo humano en tanto *imago dei* e *imago mundi* y el cosmos, el arquetipo celeste, comprendiéndose que el *suṣumṇā nāḍī*, por el que *kundalini* va ascendiendo y que se ubica a lo largo de la columna vertebral humana, es reflejo, pues, del *axis mundi*¹³.

12 El significado de *dhātu* oscila entre “elemento primordial, básico o constituyente”, o bien se corresponde con un estado de existencia, mundo, región, esfera o, inclusive, con el carácter psíquico de sus moradores. Véase Snodgrass, A. (1985). *The Symbolism of the Stupa*. Cornell University Press, p. 200. nota. 63. Compárese con el siguiente párrafo en donde los tres mundos anteriormente nombrados son llamados de otro modo, incluyendo el sanscrito *loka* que también significa “mundo”, aunque sin cambiar su contexto esencial: “El cosmos budista es dividido en tres mundos (*traī-dhātuka*, *trāilokya*): el Mundo del Deseo (*kāma-loka*), el Mundo de la Forma (*rūpa-loka*) y el Mundo sin Forma (*arūpa-loka*). Juntos conforman la totalidad de los estados de existencia en los que los seres engañados transmigran en una sucesión de nacimientos y muertes, determinados por las inexorables leyes de la causalidad (Snodgrass, 1985, p. 326)”.

13 Nombres destacados en Occidente, como el de Teofrasto Paracelso, Cornelius Agrippa, Robert Fludd, etc., ya estudiaban las correspondencias entre los cuerpos celestes y sus influencias sobre el mundo, así como el funcionamiento y la composición del cuerpo humano. El que la arquitectura y armonía celeste se proyecten en la esfera orgánica del hombre es un hecho también atestiguado en Pitágoras, Platón y el neoplatonismo (Plotino, Plutarco, Numenio, etc.).

Herramientas sagradas dentro de la religión

Algunos otros elementos herramentales que particularmente son empleados dentro de las prácticas religiosas y esotéricas hallan su particular poder por poseer un origen sagrado, o bien por encontrarse filial y liminalmente vinculados con algún aspecto de la divinidad o de las dimensiones sagradas. Tenemos así que, en el caso de las runas nórdicas, estas adquieren su potencia mística a partir de la hazaña primordial efectuada por el dios-guerrero Wotan, quien, una vez hubo permanecido colgado de las raíces del “árbol del mundo” Yggdrasil, el *axis mundi* germánico, emprende lo que supone ser un descenso catártico a las profundidades primitivas de la existencia, realizado con el único propósito de adquirir la *sapientia primordialis*.

Tras agonizar en aquel terrible y espantoso estado en el árbol cósmico, contemplando la extinción de su propia existencia y consciencia, casi olvidando con ello su condición divina, le son revelados los misterios de las runas, que son así una ontofania y, a su vez, una *gnosis* o conocimiento profundo de lo que verdaderamente es: lo atemporal, increado y eterno. El lenguaje exteriorizado a partir del alfabeto rúnico debió suponer, en algún tiempo, *in illo tempore*, una conexión directa, vivida y experimentada con los mundos supramundanos, perviviendo hoy el mero vestigio de aquel recuerdo primordial por medio de las prácticas hidrománticas efectuadas mediante las runas¹⁴.

El Lingam, elemento cultural y hierofánico dentro de la religión shivaísta en la India, es un vínculo permanente con lo sagrado, puesto que la tradición comenta que este —es decir, su arquetipo primordial— irrumpió en toda su potencia y esplendor, erigiéndose también como un “eje del mundo”, como su fundamento y origen acausal. Esto aconteció en un

14 Así canta la *Edda Poética*: “Sé que he estado colgado de un árbol sobre una roca expuesta al viento nueve noches enteras con una lanza herida, y que me he ofrecido a Odín. Yo mismo a mí mismo; sobre este árbol cuya raíz nadie sabe de donde proviene. Nadie me dio pan ni un cuerno para beber, miraba hacia abajo, me esforzaba en las runas, las aprendí gimiendo, y luego caí a tierra. Nueve cantos eficaces aprendí del famoso hijo de Bolthorn, padre de Bestla, y he obtenido un sorbo del preciado hidromiel extraído de Odraerer. Entonces he empezado a llevar frutos y a conocer muchas cosas, a crecer y a prosperar mucho: palabra por palabra he buscado las palabras, hecho por hecho he buscado los hechos. Encontrarás las runas y los caracteres explicados, unos caracteres muy grandes, que el orador ha descrito, y los altos poderes formado, Y el príncipe del poder grabado. Odín entre los Aesir [...] Odín como inventor de las runas” (Niedner, 1997, pp. 88-89; *Edda Poética*. 138-143).

estado primordial y acuoso, en un escenario donde Vishnú y Brahma se debatían la primacía por el poder.

Así, Shiva surge del centro del Lingam y, dejando atónitos a ambos dioses, quienes enseguida lo veneran, se proclama el progenitor supremo, un Πρωτογόνος (*Prōtogónos*), el Primogénito o Primer Nacido, ciertamente, pues Vishnú, Brahma y aun el propio Shiva se encuentran contenidos dentro de este aspecto supratrascendente de Shiva mismo¹⁵. El Lingam entonces, aun tratándose de su reflejo cultural dentro de los templos hindúes, comparte así la potencia productora del todo, siendo a la vez un *axis mundi* fálico y también el “santo de los santos”, la “casa útero”¹⁶. Las libaciones ofrendadas al Lingam son así reflejo de los divinos efluvios primordiales y espermáticos que producen el todo.

Existe una multiplicidad de ejemplos inabarcables en una sola sección, mas los dos anteriores citados permiten observar la modalidad bajo la cual el hombre religioso intenta conectar con lo sagrado y así obtener el favor, potencia y presencia de sus dioses, o bien de los espíritus asociados a su cosmovisión. En este caso, las herramientas ceremoniales y sagradas son aquellas mediante las cuales los sacerdotes o jefes religiosos desempeñan labores igualmente sacras.

Elementos como el cetro imperial o *Was* del faraón —una representación del *axis mundi* y su poder sobre la realidad—, al igual que las varas mágicas y bastones de mando, atestiguados estos últimos, por ejemplo, en las *Clavicula Salomonis* y en el *Grimorium*

15 “Efectivamente, se anunció como Super-Śiva, como la tríada Brahmā, Viśnú y Śiva, el Creador, el Conservador y el Destructor, que él contenía y personificaba a la vez. Aunque emanados del linga, ellos, sin embargo, habitaban permanentemente dentro de él” (Zimmer, 2008, pp. 127-128).

16 Justo como lo mencionamos, este Shiva así adquiere así los atributos de un *Protógonos*: posee ambas polaridades y, por lo tanto, no es de extrañar que el *Lingam*, su símbolo, contenga en sí al falo y a la vulva en conjunción armónica. “Como símbolo de la energía creadora masculina, el linga se combina a menudo con el símbolo primario de la energía creadora femenina, la yoni, que constituye la base de la imagen de cuyo centro se alza. Esto sirve de representación de la unión creadora que genera y sostiene la vida del universo. El linga y la yoni, Śiva y su diosa, simbolizan las fuerzas antagónicas, aunque cooperantes de los sexos. Su Sagrado Matrimonio (en griego, *hieròs-gámos*) se representa de mil maneras en las distintas tradiciones de la mitología mundial. Son los padres arquetípicos, el Padre y la Madre del Mundo, los primogénitos de las parejas de opuestos, la primera bifurcación de la realidad cosmogónica primordial, ahora reunida en armonía productiva”. (Zimmer, 2008, p. 126)

Verum, son otros particulares que merecen ser nombrados, pues, en tanto dotados de la potencia del *mysterium tremendum*, permiten al portador y/u operador —quien aquí encarna al *imperator mundi*— ejercer su dominio sobre las fuerzas naturales al proyectar su voluntad como si fuera una ley, un axioma universal y carismático, modelando entonces la realidad circundante de acuerdo con su regia *potestas*.

Arquetipo sagrado tras algunas prácticas religiosas polémicas

Hemos visto, pues, que, si las prácticas efectuadas por el *homo religiosus* operan de modo sincronístico —puesto que actúan desde los niveles físicos y tangibles para provocar algún cambio, vía volitiva, dentro de los reinos ultramundanos, inteligibles, permanentes y sagrados—, es porque tienen tal poder sobre la realidad circundante, la propia constitución ontológica del operador y sobre la psiquis de otros, lo cual se explica por el prestigio y la magna potestad que poseen el “origen” y “el centro del mundo” al que estas se remiten.

Aun los aspectos más “aberrantes” o “bárbaros” de la religión —vistos en el sentido de que, para el profano, algunas de las actividades hieráticas y sagradas son percibidas como irracionales— hallan también su modelo arquetípico en lo santo. Para la mentalidad y cosmovisión del hombre religioso no se llega a ser un verdadero hombre sino en la medida en que este se proyecta e imita el modelo perdurable de lo divino, una vez que se mimetiza con los dioses, héroes civilizadores y antepasados míticos.

El mito, al remitirse carismática y eficazmente a lo sagrado, a la ontofanía potente, se ratifica a sí mismo como el modelo ejemplar de toda actividad que el hombre desee realizar de modo exitoso sobre la tierra, ya que la revelación de lo sagrado y su correspondiente actualización vía cultural desoculta al ser que realmente es. El *Śatapatha Brāhmaṇam*, VII. II. 2,4, manifiesta la máxima axiológica de “debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio” (Eliade, 2022, p. 34)¹⁷.

17 Cf. “Así lo hicieron los dioses, así lo hacen los hombres” (Eliade, 2022, p. 34; Taittirīya Brāhmaṇa, I. V. 9,4) Véase asimismo Juan, 13,15: “porque modelo ejemplar os he dado para que como yo he hecho con vosotros, vosotros también hagáis” y 13,34. “...Que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado...”. Téngase en cuenta que el Sabat judío reproduce el acto primordial de Yahweh una vez que este descansara el séptimo día tras todas las obras que había creado.

Muchos de los sangrientos sacrificios son justificados a partir del acto primordial en el que, por ejemplo, *in illo tempore, ab initio*, el dios fálico y civilizador domina y sacrifica a la fuerza primordial, draconiana y caótica para, a partir de su cuerpo, moldear demiúrgicamente el cosmos. Véase el ejemplo del conflicto dramático protagonizado míticamente por la acuosa Madre de los Dragones, Tiamat, una vez que su cuerpo ha sido descuartizado por uno de sus descendientes divinos, el dios Marduk, permitiendo con ello que sea posible la erección del cosmos¹⁸.

El canibalismo, las orgías ceremoniales y los sacrificios humanos son una *imitatio dei*, en cuanto a que su ejecución y práctica dentro de un contexto religioso reflejan un acontecimiento primordial y sagrado. Cuando el hombre inmola y consume las carnes de otro hombre (antropofagia), o, en su defecto, de un animal recientemente sacrificado —que así ejerce el rol de “chivo expiatorio” dentro de ciertas festividades específicas—, se está, en realidad, reproduciendo el acontecimiento divino, encarnando el mito en tanto registro veraz acerca de cómo el “cuerpo divino” fue desmembrado y consumido (Eliade, 2018).

Actos tales no son exclusivamente producto de la “mente primitiva” del hombre o de su “barbarie”, sino que constituyen la asunción responsable de una compleja realidad metafísica que se halla inserta en ciertas cosmovisiones religiosas aún tradicionales. Para que la potencia y el vigor del mundo continúen reproduciéndose y renovándose, es necesario que el hombre sacrifique y sea sacrificado, además de asumir sacramentalmente la sexualidad, aun en sus extremos límites del ser, la moral y la mística.

El yoga sexual, el tantrismo hindú y las orgías colectivas en las que el todo circundante retorna al caos amorfo —un νόστος Χάος— para ulteriormente permitir un renovado acto cosmogónico, son evidencia viviente de ello.

18 La partición de las aguas primigenias del caos, que es también atestiguada en el Bereshith/ Génesis, puede asimismo interpretarse cabalísticamente como el desgarramiento de una potencia primordial y caótica, *והָבַיָּו* (*Tohu wa Bohu*), el divino caos y la sacra vacuidad carente de pensamiento particularizado, ambos pre-cósmicos, de modo que Yahweh, el impulso creativo del *Tetragrammaton* *יהוה*, pueda desplegar su potencia cosmogónica y formal, que se opone entonces radicalmente a tal caos amorfo e indiferenciado. También es lingüísticamente revelador y coincidente que el término hebreo —lengua semítica heredera de las antiguas formas y sistemas esotéricos babilónicos— empleado para describir al “abismo” sea precisamente “Tehom” [תְּהוֹם], cuyo plural femenino es “Tehomoth” [תְּהוֹמוֹת], lo que pone en evidencia los vestigios supervivientes de la divinidad primordial, maternal y acuosa Tiamat/Tehomoth.

Lo “sagrado” se proyecta en la historia humana

En la modernidad, todavía ciertas guerras y conflictos geopolíticos han correspondido, numerológica, astrológica y cabalísticamente, o bien a un designio estelar y divino, o bien a un cálculo simpático efectuado a partir del conocimiento que algunos “inspirados” por los dioses poseen respecto a la realidad divina de la que esta es consecuencia y reflejo sincrónico. Los representantes de algunos de los conflictos históricos, antiguos y recientes, asumen desde su papel en la historia la potencia y el rol del arquetipo atemporal que tales hombres aspiran a encarnar. “Los hombres tendrían, pues, la tendencia de hacerse arquetípicos y paradigmáticos” (Eliade, 2022, p. 48).

Darío I de Persia encarnaba al legendario Fereydun o Thraetaona, rey guerrero que, de acuerdo con el mito registrado en el Avesta, abatió a Aži Dahāka, figura draconiana que, al ser derrotada, permite la hegemonía de un nuevo orden imperante. La historia es tendente, entonces, a convertirse en una reactualización del mito heroico, de la hazaña primordial y paradigmática.

En el egipcio “Libro de Apofis”, los enemigos del faraón —quien ciertamente era un *Imperator Mundi*— eran identificados con el dragón siniestro del caos exterior, Apofis o Apep, mientras que el faraón encarnaría a Amón-Ra, el demiurgo egipcio que mantiene el orden del cosmos (Eliade, 2022, p. 52), comprendiéndose entonces a la figura política y social del faraón como un rey-sacerdote que, además, ejecutaba en el mundo sublunar los designios del dios.

Amílcar Barca, general y estadista cartaginés del siglo III, decide encarnar vívidamente el mito argivo de Perseo, en tanto que, al emprender sus campañas militares dirigidas al saqueo por “sangre y fuego” de la península ibérica —específicamente en territorios de la antigua Tartessos, cuyos habitantes debieran haber encarnado a la ofídica Medusa—, estaría emulando el acontecimiento primordial en el que el “héroe civilizador” corta la cabeza de la divinidad atávica con el fin de establecer un nuevo orden gobernante en el territorio a partir del derrocamiento y socavamiento del anterior¹⁹.

19 Para un contexto más profundo que relaciona estos dramáticos hechos históricos, como el presentado desde una perspectiva religiosa, geopolítica y geográfica —todo ello adjunto a un exhaustivo revisionismo histórico, véase la extensa obra de Luis Felipe Moyano Cires (2011), quien, a nuestro parecer, se trató del mejor escritor gnóstico latinoamericano y cuya actividad y misión esencial primó en el pasado siglo, siendo ahora sus obras reconocidas internacionalmente.

Cabe resaltar que, una vez que un territorio es conquistado, la naturaleza de la cosmovisión —de la *Weltanschauung*— de sus habitantes es también modificada a partir de la actividad plasmática y transmutadora presente en la hegemonía emergente, puesto que no solo el espacio geográfico es el que se pretende conquistar, sino también las mentes de quienes representan al orden conquistado.

Idéntico concepto se repite bajo las formas hebreas, en donde Nabucodonosor II (siglo VI a. C.), rey babilónico perteneciente a la casta de los caldeos, representa al dragón acuoso y caótico que busca engullir a Yahweh, el cual, a su vez, es encarnado por el pueblo judío. “Me devoró, me desmenuzó Nabucodonosor, rey de Babilonia, y me dejó como vaso vacío; me tragó como dragón, llenó su vientre de mis delicadezas, y me echó fuera” (Jeremías 51:34).

Nos hallamos, pues, ante una hermenéutica histórica en la que la dimensión mítica y sagrada —el modelo atemporal y arquetípico— es trasladada a los acontecimientos del tiempo antiguo e incluso contemporáneo. La Segunda Guerra Mundial fue especialmente conocida por envolver en un entorno ocultista, esotérico y místico-religioso tanto al bando de “los Aliados” como al de las “Potencias del Eje (*Axis*)”, encabezadas estas últimas por el movimiento *Nationalsozialistische*, en donde figuras polémicas como Aleister Crowley y la propia *Thule-Gesellschaft*, orden ocultista en la que Adolf Hitler fue un destacado iniciado, desempeñaron un relevante rol dentro de su respectivo bando.

Abundan, empero, los ejemplos históricos de cómo un individuo o civilización cuya existencia puede verificarse históricamente trasciende la esfera de lo “profano” una vez que sus hazañas se proyectan hacia el modelo mítico y arquetípico, anexándosele con ello los atributos sobrenaturales del héroe mítico o dragón que correspondientemente encarnan²⁰. Estos protagonistas de la historia humana se encontrarían realizados “a imagen y semejanza” de los protagonistas míticos y legendarios.

“El acontecimiento histórico en sí mismo, sea cual fuere su importancia, no se conserva en la memoria popular, y su recuerdo solo enciende la imaginación poética en la medida en que ese acontecimiento histórico se acerque más al modelo mítico” (Eliade, 2022, p. 58). Se torna la memoria colectiva en “ahistórica”, en vista de que el recuerdo conservado de lo acontecido históricamente solo admitirá, pues, lo ejemplar y paradigmático. Es este el misterioso proceso por el cual la mente colectiva capta en el personaje histórico la

20 Véase Eliade, M. (2022). *El mito del eterno retorno*. Alianza, pp. 53-58, para una explicación bastante detallada acerca de cómo muchos de los personajes históricos se tornan “trans-históricos” al identificarse sus hazañas con las del arquetipo mítico.

acción ejemplar y así restituye su imagen como una reproducción viviente, como una encarnación religiosa del arquetipo mítico.

Finalicemos esta sección ejemplificando, a partir de un caso acaecido en Latinoamérica, la manera en la que un acontecimiento histórico atestiguado es trasladado a la esfera mítica y sagrada inmediatamente que la tradición religiosa toma primacía.

Para los ancestros guaraníes, los cuales se hallaban ubicados a lo largo de territorios argentinos, bolivianos, uruguayos, paraguayos y brasileños, además de la divinidad principal, Ñanderuguasu —que en lengua guaraní viene a significar “nuestro gran padre” y quien, una vez creado el mundo, se retira a las zonas celestiales, una especie de *deus otiosus*—, existían otros dioses delegados o “porás”, quienes estarían a cargo de los fenómenos naturales.

La manera en la que el guaraní personificaba a sus dioses era por medio del tallado en madera, un oficio iniciático de tipo gremial en el que la propia artesanía devenía en hierofanía. Ahora bien, en el siglo XVI, cuando se experimentó la conquista europea, arribaron algunas incursiones jesuitas que fundarían diversas iglesias y templos.

Al poco tiempo de establecerse los jesuitas en el “nuevo mundo”, el rey Carlos III de España decretó que la orden debía ser expulsada de sus asentamientos distribuidos a lo largo de la Cuenca del Plata. A partir de aquí empieza a tomar forma el acontecimiento mítico, puesto que la tradición narra que uno de estos jesuitas desobedeció la orden real y se dedicó a colaborar con los guaraníes.

El conocimiento mágico y medicinal con el que el jesuita contaba le hizo acreedor del título de “payé”, esto es, “médico-brujo” en guaraní. Las fórmulas mágicas, los brebajes y demás elementos asociados a la sabiduría y ciencias tradicionales le permitieron curar a un sinnúmero de nativos que se hallaban enfermos espiritual y físicamente. El payé solía meditar ascéticamente, sentado en cuclillas cerca de un árbol frondoso²¹;

21 Estas imágenes con las que la tradición narra el relato mítico o paradigmático poseen, de igual modo, una serie de elementos arquetípicos, de entre los que aquí mencionaremos algunos, como el “árbol frondoso” que no es sino el *axis mundi*, y la posición meditativa del monje, que así mismo es un símbolo religioso y arquetípico que se repite en toda la iconografía mesoamericana, relacionándose unas veces con la maternidad y otras con lo ctónico. De entre estas figuras es importante destacar a Xiuhtecuhtli, divinidad azteca que personificaba el fuego sagrado, ctónico y central, es decir, una forma del “sol negro” del inframundo, o bien, “el corazón central del universo”. Además, a esta divinidad se le vinculaba

más, luego de una compleja conspiración instigada por las autoridades cristianas en el territorio, dice la tradición, fue apresado para, tras un largo ayuno que llevó a cabo de pie cual guerrero orgulloso y honorable, morir.

Luego de algún tiempo, las autoridades eclesiásticas y judiciales se percataron de que lo único que se encontraba erguido entre las sombras era un esqueleto envuelto en una oscura y negra túnica característica de los monjes, el cual se apoyaba en un cayado en forma de L invertida.

De estos hechos históricos —la incursión jesuita en zonas guaraníes y la decisión irrevocable del rey Carlos III—, a los que se anexan eventos de la tradición mítica, surgió uno de los posibles orígenes del culto latinoamericano al Señor la Muerte, cuyo talismán, tallado al modo de los antiguos guaraníes —unas veces en madera de Palo Santo, otras en hueso humano o animal—, también terminó por denominarse “payé”, justo como aquel monje-mago que terminaría por recibir los atributos arquetípicos y sagrados tanto del dios Saturnus-Kronos y el barquero Caronte grecorromanos, como del Tezcatlipoca-Mictlantecuhli azteca e, inclusive, recientemente, del Caín judeocristiano, en tanto primer asesino y personificación de la Muerte.

Conclusiones

La religión ha atravesado, y continuará haciéndolo, diversas transformaciones que la han llevado a adoptar una multiplicidad de aspectos, dependiendo del contexto cultural, social e histórico en donde se manifieste como una forma activa del despliegue de la consciencia del *homo religiosus*, una vez que éste ha captado la magnitud de lo *ganz andere*, de la otredad divina que constituye uno de sus estratos y de la cual participa la sustancia del origen, fundamento de la realidad espaciotemporal y causal.

con el cielo nocturno y la mundialmente atestiguada “serpiente ígnea”, y era considerado el “señor de la estrella polar” y, en consecuencia, del eje polar del mundo cuya rotación en múltiples tradiciones es simbolizada con la *swastika*, स्वस्तिके en sanscrito, que, dependiendo del sentido rotario manifiesto —sea dextrógira o levógiramente—, simboliza la evolución y el sol dorado, o bien a la disolución material y al sol negro. Sobre el mito tradicional de San La Muerte, que lo vincula a la tradición guaraní, consúltese *El libro blanco de San La Muerte*, cuyo autor es anónimo, especialmente pp. 16-17. Acerca de Xiuhtecuhtli como una divinidad polar vinculada al soberano del sol negro —en este caso una manifestación satúrnica—, véase Talbott, D. (1979). The polar sun. En *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.

La clasificación de lo exotérico y esotérico dentro del ámbito de los misterios constata, *de facto*, la duplicidad existente entre lo que es dirigido y comprendido por un colectivo “no iluminado” con el fin de constituir la religión pública y abierta, por oposición al círculo hermético y exclusivo al que solo ingresa una determinada élite intelectual y espiritual.

Son estos últimos individuos selectos los que, o bien reformarán algún aspecto de la tradición vigente, o bien profundizarán en el significado profundo, esotérico y oculto de las enseñanzas impartidas en ésta. Estos devotos, a menudo, han llegado al entendimiento noético de lo “sagrado”, ya sea por vía directa de experimentación lograda por medio de diversas operaciones, hábitos o ejercicios rigurosos que, en última instancia, pretenden transformar al adepto en semejanza de los mundos y seres sublimes que cohabitan la esfera de lo santo, o, de otro modo, mediante la aprehensión de la *sapientia* que quien ya se constituye como un “iluminado” transmite a este grupo de elegidos o individuos lo suficientemente receptivos como para captar la realidad profunda más allá de las insinuaciones simbólicas y de las formas exteriores del culto.

Trátase de la que se trate, todo hombre religioso que aspira a ser iniciado, en aras de tornarse participante de la auténtica sabiduría y del poder espiritual que ello implica —puesto que participa de la potencia de lo que es verdaderamente potente—, requiere de un periodo de sumersión en la oscuridad abisal cuyo propósito es despojar al adepto de los ropajes exteriores de su consciencia y ser, disolviendo en la negrura caótica las formas ilusorias que en algún punto resultaron útiles para el acercamiento a lo exotérico, pero que, en un estrato más avanzado, resultan ser dificultosas para el progreso.

Solo así, una vez superada tal prueba de desintegración en lo amorfo, el aspirante emerge ontológicamente transmutado como un iniciado, como uno de los que sabe. En efecto, quien ha conocido el contenido profundo de la religión —es decir, quien ha penetrado en el misterio mismo que constituye su fundamento metafísico— ya no es un hombre corriente, pues, en tanto ha sido dotado del conocimiento verdadero de lo que es en sí, ha trascendido tanto a Mâyā como al Léthē, a la materia que oculta la esencia y al olvido que refuerza la ilusión.

Se constituye así, con ayuda de sus tutores iniciáticos —trátense éstos de hombres igualmente iniciados o de seres de naturaleza divina—, en un auténtico *Übermensch*, el cual, en este contexto, posee atributos más trascendentales que aquellos que la filosofía nietzscheana moderna le concedió, superando, de igual modo, las fronteras limitantes del bien y del mal mundanos que son ratificados por una ley que constriñe al potencial superior.

Apoyados en esto, no es de extrañar que aun en el cristianismo hayan surgido corrientes esotéricas y herméticas que participaban y compartían, individual y colectivamente, un conocimiento verdadero respecto de lo “sagrado”, distanciándose con ello de los cristianos ortodoxos que, mediante la fe, únicamente accedían al nivel exotérico y vulgar de la enseñanza esotérica del Χριστός, aquel que ha sido “ungido” y así investido con la potencia de la plenitud eterna e inteligible con la finalidad de reorientar, de re-ligar, al ser humano respecto de su propia porción de divinidad en el tiempo, en el *kairós* de su tránsito hacia aquel origen pleno y todopoderoso.

Así, estos dos niveles de entendimiento —unas veces complementarios y correlativos, como la relación superficie-profundidad; otras, radicalmente opuestos e irreconciliables, como la dicotomía falsedad-verdadero— permiten al fenomenólogo de las religiones adentrarse en dos subtipos de vivencias y cosmovisiones. Aun en el ámbito de lo religioso, de lo “sagrado” que se distancia de lo “profano”, existiría un nivel superior de conocimiento y enseñanza que discrimina todavía más al distinguir, dentro de una religión determinada, lo esotérico, hermético y profundo de lo meramente exotérico, superfluo y vulgar, que oculta la significancia real de la revelación.

Consideremos, como último punto relevante y revelador, el hecho de que el grado de iniciación y de consciencia en que se encuentre el adepto que ha ingresado en una corriente espiritual o religiosa —esto como un modo de experimentar su vínculo con lo sagrado, que subjetivamente habita en él pero que objetivamente constituye lo que verdaderamente es— estará demarcado en la medida en que éste se aproxime y se asemeje al modelo arquetípico, recobrando con ello toda aquella virtud y potencia que yacía en los orígenes, ya sean cosmogónicos o pre-cosmogónicos.

Sin la orientación que lo guíe hacia el fundamento original, el *homo religiosus* se encuentra desprovisto de todo sentido existencial, puesto que deambula como un errante dentro de las laberínticas fauces de lo “profano”, que pretende engullir hasta el último aliento de consciencia y verdad para así tornar la totalidad del ser en su propia sustancia mecánica y autómatas, en una imagen falaz de lo que verdaderamente es en sí.

Los medios de los que el místico, el sabio, se valía para remontar tal estado de degeneramiento al que la humanidad progresiva y temporalmente descendería eran, pues, esta *gnosis*, este conocimiento de los orígenes sagrados del hombre y del cosmos, los cuales en ocasiones son rememorados vía ritual, es decir, por medio de la reproducción de la cosmogonía o de las hazañas primordiales o arquetípicas, y del mito que conduce de la confusión caótica a la *Minne*, al recuerdo de lo paradigmático y ontológicamente auténtico, de lo divino y atemporal.

Referencias

- Anónimo. (s. f.). *El libro blanco de San la Muerte*. Alta Magia. https://www.academia.edu/36698845/EL_LIBRO_BLANCO_DE_SAN_LA_MUERTE_EL_LIBRO_BLANCO_DE_SAN_LA_MUERTE_ALTA_MAGIA_
- Basu, B. D. (Ed.). (1917). *The Sacred Books of the Hindus: Vol. XVII. Part II. The Matsya Puranam (Part II)*. The Panini Office.
- Bernabe, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.
- Biblia Reina-Valera. (2005). *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*.
- Cicerón. (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. (Á. Escobar, trad.). Editorial Gredos.
- Vyasa, K.-D. (1984). *The Mahabharata* (K. M. Ganguli, Trad.; Vol. 1). Munshiram Manoharlal. (Obra original publicada c. siglo IV a. C.).
- Colli, G. (2011a). *Filósofos sobrehumanos*. (E. Colli, ed.; M. Morey, trad.). Ediciones Siruela.
- Colli, G. (2011b). *La sabiduría griega* (vol. I. Dionisos-Apolo-Eleusis-Orfeo-Museo-Hiperbóreos-Enigma) (D. Mínguez, trad.). Editorial Trotta.
- Colli, G. (2022). *El nacimiento de la filosofía*. (C. Manzano, trad.). Paidós.
- Diels, H., y Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Los fragmentos de los presocráticos] (6.ª ed.). Weidmann.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (L. Gil., trad.) Editorial Labor.
- Eliade, M. (2018). *Lo sagrado y lo profano* (L.Gil Fernández y R. A. Diez Aragón, trads.). Austral.
- Eliade, M. (2022). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición* (R.Anaya, trad.). Alianza Editorial.
- Von Eschenbach, W. (2022). *Parzival*. (A. Regales, ed.; R. Nelli, epílogo). Ediciones Siruela.
- García Bazán, F. (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Editorial Trotta.

- García Bazán, F. (2003). *La gnosis Eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (vol. I). Editorial Trotta.
- Godwin, J. (2009). *El mito polar: El arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*. (I. Margelí, trad.). Ediciones Atalanta.
- Hämeen-Anttila, J. (2006). *The last pagans of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture* (W. Kadi y R. Wielandt, eds.). Brill.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* (J. A. Escudero, trad. y pról.). Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. (J. A. Escudero, trad.). Herder Editorial.
- Heráclito. (2020). *Fragmentos* (Edición Interlineal Multilingüe ADHES). Archivo Digital Ervin Said. (Obra original publicada c. siglo VI-V a. C.).
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. (P. Vianello de Córdoba, trad. y notas). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Homero. (2005). *Ilíada*. (R. Bonifaz Nuño, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Homero. (2017). *Odisea*. (P. C. Tapia Zúñiga, trad. y pról.; A. Dihle, Estudio introd.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jámblico. (2003). *Vida pitagórica-Protréptico*. (M. Periago Lorente, trad, introd., y notas). Editorial Gredos.
- Al-Tirmidhi, A. I. (2007). *Jāmi' at-Tirmidhi* (A. Khaliyl, Trad.; Vol. 2). Darussalam (Islamic Research Section). (Obra original publicada c. siglo IX).
- Kirk, G., Raven, J., y Schofield, M. (2022). *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. (J. García Fernández, trad.). RBA-Gredos.
- Lactancio. (1990). *Instituciones divinas (Libros IV-VII)* (E. Sánchez Salor, trad., introd., y notas). Editorial Gredos.
- Leeuw, G. van der (1964). *Fenomenología de la religión* (E. de la Peña, trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Valmiki. (1981). *The Yoga-Vasishtha Maharamayana* (V. Mitra, Trad.; Vol. 1). Bonnerjee & Co. (Obra original publicada c. siglo V a. C.-V d. C.).
- Moyano, C. F. (2011). *El misterio de la sabiduría hiperbórea* (vols. I-II). Editorial Kraken.
- Niedner, H. (1997). *Mitología nórdica*. (G. Peradejordi, trad.). Edicomunicación.
- Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras–Aeronáuticas órficas–Himnos órficos* (M. Periago Lorente, trad., introd., y notas). Editorial Gredos.
- Snodgrass, A. (1985). *The Symbolism of the Stupa*. Cornell University Press.
- Talbott, D. (1979). The polar sun. En *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.
- Zimmer, H. (2008). *Mitos y símbolos de la India*. (J. Campbell, ed.; F. Torres Oliver, trad.). Ediciones Siruela.

Bibliografía

- Feliu, L. y Millet, A. (2021). *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación*. Editorial Trotta.
- Krickeberg, W. (1971). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas* (J. Faulhaber y B. von Mentz, trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Lao Tse. (2021). *Los libros del Tao*. (I. Preciado Idoeta, ed., y trad.). Editorial Trotta.
- Molina, M. (2000) *La ley más antigua: Textos legales sumerios*. Editorial Trotta.
- Pettit, E. (2023). *The Poetic Edda: A Dual-Language Edition*. Open Books Publishers.
- Platón. (1986). *Diálogos*. (vol. 3: Fedón-Banquete-Fedro) (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, trads., introd., y notas). Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos*. (vol. 6: Filebo-Timeo-Critias) (M. Á. Durán y F. Lisi, trads., introd., y notas). Editorial Gredos.
- Rudolf, O. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. (M. Abella, trad., y notas). Editorial Trotta.

- Rudolf, O. (2016). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (F. Vela, trad.; M. Fraijó, pról.). Alianza Editorial.
- Sanmartín, J. (1999). *Códigos legales de tradición babilónica*. Editorial Trotta.
- Serrano, M. (2007). *El cordón dorado*. Editorial Solar.
- Serrano, M. (2014). *Adolf Hitler, el último avatara*. Editorial Solar.
- Talbott, D. (1980). *The Saturn myth: A reinterpretation of rites and symbols illuminating some of the dark corners of primordial society*. Doubleday.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión* (Á. Alemany, trad.; J. Martín Velasco, presentación). Ediciones Cristiandad.
- Zambon, F. (2016). *El legado secreto de los cátaros: El libro de los dos principios. Tratado cátaro. Ritual occitano. Comentario al Padre nuestro* (C. Palma, trad.). Ediciones Siruela.



