



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

Mircea Eliade y la experiencia de lo sagrado

Autor: Víctor José Vilar Gisbert

Tutor: Manuel Fraijó Nieto

Madrid, 10 de febrero de 2013

## RESUMEN

Desde el anuncio de la muerte de dios, en el s. XIX, la reflexión científica sobre el fenómeno religioso y lo sagrado ha tenido una revitalización a través de las ciencias de la religión. Éstas han podido penetrar y analizar, no sólo la génesis del fenómeno, sino también la diversidad de formas en que se da la experiencia de lo sagrado, descubriendo su universalidad, así como una estructura homogénea dentro de su heterogeneidad: la hierofanía, el símbolo, los mitos y los ritos, la sacralización del espacio y el tiempo. Así mismo, en cuanto a su factor subjetivo, la experiencia religiosa siempre quedará en un ámbito personal y psíquico. Mircea Eliade ha mostrado cómo lo sagrado no es una etapa pasada de la historia humana, sino que pertenece a la propia estructura de la conciencia, motivo por el cual, no puede ser erradicado por completo, pues subyace en toda pretensión de encontrar sentido a la existencia. El hombre es hombre, porque es *homo religiosus*.

## ABSTRACT

Since the announcement of the death of God in the XIX century, scientific thought on religious phenomenon and the Sacred has been revitalized through the religious sciences. They are able to penetrate en analyze not only the genesis of the phenomenon but also diversity of forms in which the Sacred can be experienced, uncovering its universality as if like a homogenous structure within its heterogeneity: The hierophants, symbols, myths, rituals and the consecration of space and time. Due to its subjective factor the religious experience will always remain in a personal and psychic sphere. Mircea Eliade demonstrated how the Sacred isn't just a phase in human history but that it pertains to the structure of consciousness itself and for this motive cannot be eradicated completely, only camouflaged, concealed in every attempt to find a meaning to existence. Man is because man is *homo religiosus*.

## Índice

1. INTRODUCCIÓN .....	5
2. CONTEXTO HISTÓRICO.....	7
2.1. Las ciencias de la religión .....	10
2.2. En busca de una liberación del reduccionismo .....	16
2.3. Mircea Eliade y su obra.....	17
3. ELEMENTOS QUE PARTICIPAN EN EL FENÓMENO RELIGIOSO.....	21
3.1. Lo sagrado: en busca de una definición. ....	21
3.2. El <i>homo religiosus</i> .....	26
4. LA MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO.....	28
4.1. La hierofanías.....	28
4.2. El símbolo y el pensamiento simbólico.....	32
4.3. El mito: arquetipo fundamental de toda experiencia humana .....	36
5. EL ESPACIO Y TIEMPO SAGRADO. ....	42
5.1. La sacralización del espacio.....	42
5.1.1. <i>Los ritos de orientación</i> .....	43
5.1.2. <i>La ciudad, espejo del cielo: el templo y el hogar</i> .....	45
5.1.3. <i>La montaña mágica, centro cúspide de la ciudad</i> .....	47
5.2. El tiempo sagrado.....	49
5.2.1. <i>Tiempo sagrado y tiempo profano</i> .....	49
5.2.2. <i>La experiencia sagrada del tiempo: la fiesta</i> .....	52
5.2.3. <i>La instauración del calendario</i> .....	54
5.2.4. <i>Fiestas y rituales de regeneración: año nuevo</i> .....	56
6. LA INICIACIÓN Y LAS PEREGRINACIONES .....	57
6.1. Muerte ritual y renacimiento espiritual .....	60
6.2. Los distintos tipos de Iniciaciones .....	61
6.3. Las peregrinaciones.....	65
7. LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO .....	65
7.1. La psique, como receptáculo de la experiencia.....	69
7.2. Experiencia trascendente e inmanente. ....	71
7.3. Distintos niveles de la experiencia religiosa. ....	75
7.4. La función de la experiencia de lo sagrado. ....	77
7.5. La experiencia de lo sagrado y la condición humana.....	78

8. HOMBRE MODERNO Y LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO.....	85
8.1. Proceso histórico de la secularización del mundo moderno.....	86
8.2. El camuflaje de lo sagrado. ....	93
8.3. Movimientos políticos y profetismos sociales. ....	96
8.4. Cine, música, literatura y mass-media: héroes y mitos .....	98
8.5. El arte y cultura: sociedades secretas y simbolismo.....	103
8.6. Ferias, encuentros deportivos y folklore: la fiesta sagrada.....	105
8.7. El espacio en las sociedades modernas .....	107
8.8. Ritos de tránsito.....	108
8.9. La experiencia en la sociedad moderna: la experiencia hedonista .....	109
8.10. A modo de resumen.....	110
10. CONCLUSIÓN .....	113
Bibliografía .....	118

## 1. INTRODUCCIÓN

Si la filosofía, en sí misma, exige un debido respeto, la precaución que suscita cualquier intromisión del pensamiento racional en el ámbito de la religión y la experiencia de lo sagrado, lo aumenta. Y es que las cosas del espíritu se mueven en el ámbito de lo escurridizo e inefable. Para apresar lo inapresable, caminaremos cogidos de la mano de uno de los grandes historiadores de la religión, antropólogo de lo sagrado y estudioso del fenómeno religioso: Mircea Eliade (Bucarest, marzo 1907 – Chicago, abril 1986). Con una vida dedicada al estudio de lo sagrado y su erudición de la riqueza mítica de los pueblos, será el mejor guía y su compañía se convierte no sólo en imprescindible sino obligatoria. No obstante, caminar lo que él anduvo será un imposible que no pretende ser abordado en el presente trabajo. Baste acercarme con él, desde sus lúcidas explicaciones, a los fundamentos de la experiencia de lo sagrado. Tal vez después de andar este camino, su meta me descubra, aunque tan sólo levemente, sus intuiciones al respecto de lo sagrado como configurador de la propia conciencia humana.

Como dice en un poema Antonio Machado: «caminante, son tus huellas el camino y nada más; caminante no hay camino, se hace camino al andar». Cualquier conocimiento, tendrá que ser re-descubierto por cada uno, re-flexionado, sirviendo solamente a aquel que lo descubre como un paisaje que emerge tras el recodo del camino, y que sólo al transitarlo muestra su incomparable belleza. Esta experiencia de conocimiento, como toda experiencia, guarda estrecha relación con la experiencia de lo sagrado. Lo experimental, lo vivencial, aunque pueda ser analizado desde fuera con ojo analítico siempre guardará un secreto indescifrable salvo para el que lo experimenta.

En este trabajo no podremos atender a los ejemplos de diversidad del fenómeno religioso. M. Eliade y otros historiadores de la religión, así como un gran número de antropólogos y etnólogos prepararon el camino y elaboraron la suficiente cantidad de volúmenes en los que mitos, símbolos, deidades, rituales y todo tipo de experiencias religiosas se agolpan más o menos ordenadas.

Esta diversidad de religiones «es todo un monumento a la capacidad creativa del espíritu humano... Testimonio de que el hombre nunca quiso quedarse a solas con sus

preguntas e inquietudes» (Fraijó, 1994, pág. 32). Sus variaciones, incluso las diferencias, en vez de minimizar su valor, o relativizarlo, bajo la perspectiva de que si sus dogmáticas creencias son ciertas deben por tanto ser excluyentes, nos muestran la universalidad de su importancia y la similitud de los comportamientos orientados hacia un cosmos sacralizado. (Eliade, 1998, pág. 19)

La experiencia de lo sagrado ha sido tradicionalmente definida como religiosa, entendiendo religión desde un punto de vista amplio, capaz de aplicarse tanto al antiguo Oriente Medio, a las religiones monoteístas, al hinduismo, al budismo y confucianismo, las creencias de los pueblos primitivos y cualquier tipo de fe de orden espiritual que se profese. Esta amplitud del término, no implicará la creencia en Dios, dioses o espíritus, «sino que se refiere sólo a la experiencia de lo sagrado y, por tanto, se halla relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad» (Eliade, 1999a, pág. 7). La experiencia de lo sagrado, es una experiencia de ser, de búsqueda de sentido a la existencia y por lo tanto la verdad del hombre.

El trabajo pretende presentar las dimensiones específicas de la experiencia religiosa y su función. Por contraste la experiencia profana, revelará su subsidiaridad con respecto de lo sagrado y la necesidad que tiene de sentido y trascendencia. M. Eliade presentó lo sagrado como un elemento de la estructura de la conciencia y no un estadio de la historia de esa conciencia. Ser hombre, o hacerse hombre significa ser religioso. El Hombre es un *homo religiosus*. (Eliade, 1999a, págs. 7-8)

Si es así, la historia del hombre moderno, el desencantamiento del mundo y su a-religiosidad presentan nuevos horizontes para la reflexión filosófica sobre la experiencia de lo sagrado.

Emprendamos este camino con reverencia y actitud abierta a la diversidad de las formas en que lo religioso se repliega, incluso con la capacidad para descubrirlas, ocultas, disfrazadas con las vestiduras de lo profano.

## 2. CONTEXTO HISTÓRICO

El anuncio de la muerte de Dios, es un hecho sustantivo para la filosofía de la religión. Toda muerte anuncia un punto y final que cierra la existencia. Del fallecido solo queda recuerdo, doloroso o no, pero un recuerdo que el tiempo diluye paulatinamente. Sin embargo, y aquí radica su importancia, en este caso, el fin no llega con la muerte. ¿Qué podríamos esperar del padre de un resucitado?

Como apunta M. Fraijó, los críticos de la religión del S. XIX ayudaron en gran medida a ésta, otorgándole de nuevo actualidad. Revitalizaron la reflexión filosófica de lo religioso, aunque fuese con virulenta y fuerte oposición. La profundidad de su crítica señaló los puntos débiles de la convicción religiosa, invitó a la pregunta y la duda; destapó la ambigüedad del hecho religioso y reveló su complejidad. La sospecha confirió a la religión un rango filosófico que difícilmente habría alcanzado por otras vías. (Fraijó, 1994, pág. 41)

Paralelamente a este fatal anuncio, la ciencia se instauró en el trono que otrora había ocupado, con mano férrea, la religión. Y la razón habría de sustituir a la fe. Esta nueva mirada, fue desacralizando al mundo e instrumentalizándolo. Atendiendo a los distintos aspectos que acontecieron en la modernidad podemos decir que dos sucesos marcaron la pauta de la reflexión filosófica sobre la religión: (a) el descreimiento, el ateísmo y la instrumentalización de la razón y, (b) el inicio de las ciencias de lo religioso y la posibilidad de un estudio sistemático de éstas.

a) En la modernidad se dio un proceso de racionalización que dio lugar a la separación de la economía, el derecho, las ciencias, el arte, la religión y la filosofía, especializándose cada vez más en la medida que se aislaban unas de otras. El fundamento de la racionalidad propia de la ciencia y técnica occidentales se centró en los fines (razón subjetiva o instrumental). Esa razón regula los medios más adecuados para la obtención de fines dados. De esta forma, esta finalidad de las cosas eclipsa el valor que ellas poseen en sí mismas (razón objetiva).

En la razón objetiva, ética y conocimiento se reconcilian, a diferencia de lo que sucede con la razón subjetiva. La razón objetiva está relacionada directamente, aunque de forma velada, con las vivencias míticas del pasado y la relación con la totalidad.

La ciencia moderna y la técnica sustituyeron un saber basado en conceptos e imágenes por un conocimiento formalizado «que calcula las probabilidades y que ha sustituido la preocupación (ontológica) por la verdad, por la preocupación (metodológica) por el procedimiento eficaz de la operación y el cálculo». (Martínez Martínez, 1991, pág. 272)

Mientras la racionalidad objetiva servía de eje o baremo en relación con la totalidad social y natural, basada en un bien supremo y el cómo conseguirlo, la racionalidad subjetiva, simplemente adecua los medios a un fin. Esta transformación tuvo un alcance epistemológico y metodológico.

De esta forma «el proceso de formalización y subjetivación de la razón ha marchado de forma paralela con el desencantamiento del mundo, es decir, con la secularización de la tradición cristiana, y con el desarrollo de la economía capitalista». (Martínez Martínez, 1991, pág. 273) Positivismo y pragmatismo, inseparables del industrialismo moderno, provocan una aceptación de los hechos por el mero hecho de existir; el encumbramiento de la ciencia como único método de conocimiento (el positivismo); así como la devaluación de una actividad que no sea un instrumento para alcanzar la satisfacción de los deseos del individuo (el pragmatismo). Esta ceguera en la que cae el pensamiento le hace perder su relación con la verdad y pierde su carácter superador. Las masas «técnicamente educadas» caen en el hechizo del despotismo y en la paranoia populista. «Un absurdo que revela la debilidad de la comprensión teórica actual». (Horkheimer & Adorno, 1994, pág. 53)

Paralelamente al ataque de la izquierda hegeliana con los filósofos de la sospecha se produce el desencantamiento del mundo. Heidegger dijo que el Nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. «Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencias catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna» (Heidegger, 1998, pág. 163). Un nihilismo (reactivo) que destrona a Dios, deificando al hombre. Rompe cualquier estructura superior, ontológicamente verdadera. Se ha perdido la planta bajo los pies, estamos en un gran «abismo»; «un tiempo de penuria»; «la noche del mundo que se torna cada vez más indigente»; «de hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta». (Heidegger, 1998)



Desde entonces, no es extraño que, en algunos ambientes tanto intelectuales como populares, hablar de la experiencia de lo sagrado parece que esté fuera de lugar, considerado como algo anacrónico o caduco, en todo caso, un ámbito reservado a los sacerdotes y religiosos, a los estudiosos del fenómeno religioso o a antropólogos que hablan del hombre primitivo o pre-moderno. Este sentir general sobre lo sagrado acompaña también a otros términos como dios, espíritu y otros muchos del ámbito de la religión que, en la actualidad, no están de moda. Sin embargo, como suele decirse, no hay mal que por bien no venga. Es posible, precisamente gracias a esta mirada «descreída», una visión más serena, ya que desde la distancia, liberados del arrebatado que la religión provoca, es posible un análisis más filosófico de ésta. No obstante, ningún místico, pienso yo, renegaría de su particular experiencia de lo religioso a cambio de una visión científica de ésta, como nadie prefería ser docto en el amor y no amar, ni ser amado.

**b)** El segundo suceso que marca un hito en la filosofía de la religión es el inicio de las ciencias de la religión. Comienza en el Renacimiento y la época de los descubrimientos permitiendo al hombre encontrar a «los otros» y sus religiones. Misioneros, antropólogos, etnólogos, comerciantes, viajeros etc., dieron a conocer una gran cantidad de religiones que, si bien no rivalizaron con el cristianismo en Europa, si que debilitaron su monopolio. La filosofía de la religión propugna una reflexión libre y objetiva sobre el hecho religioso, por lo tanto, hasta que no se hubo emancipado de la religión, no pudo reflexionar libremente sobre ella. La pluralidad de las creencias puede llevar a esa reflexión, hasta el punto incluso de que le lleve al hombre a profesar el ateísmo. Para el conocimiento plural del hecho religioso, la filosofía de la religión, lejos de prescindir de las ciencias de la religión necesitó más bien de su ayuda.

La *fenomenología del hecho religioso* se revela con una gran heterogeneidad incapaz de ser por completo abarcada, pero que sin su estudio, cualquier reflexión filosófica quedaría vacía de interés. Con la *sociología de la religión*, se sustantiva la religión como fenómeno social, configurador de creencias, aptitudes e instituciones. Desde la *psicología de la religión*, ésta se abre al misterio del inconsciente con sus profundidades de límites desconocidos. Y por último la *historia de las religiones* permite acceder a la diversidad y, sobre su comparación, encontrar la unidad. (Fraijó, 1994, págs. 28-32)

## 2.1. Las ciencias de la religión

Una vez situados en este panorama general, conviene que vayamos enfocando nuestra mira hacia Mircea Eliade, su obra y los antecedentes que le sirvieron de base para su reflexión.

Las ciencias de la religión se esforzaron en desentrañar la génesis del hecho religioso y de las religiones.

Según Max Müller, los hombres siempre han tenido una intuición de lo divino, una idea de lo infinito, como otra forma de designar a dios, que deriva de sus experiencias sensoriales. La fuente de revelación son, entonces, los sentidos. No hay que buscarlo en una revelación primitiva, ni una capacidad religiosa. Todo conocimiento viene de los sentidos. El tacto da el mayor sentido de realidad, pero ¿que sucede con aquello que es intangible como el sol o el cielo? Estas realidades intangibles «dieron a los hombres la idea de lo infinito y también proporcionaron la materia prima de los dioses». (Evans-Pritchard, 1973, pág. 43) La idea no es que la religión comenzó al deificar las potencias naturales, sino que de éstas, el hombre primitivo recogió la sensación de lo infinito, que luego relacionaron con símbolos.

Para otros, como Frazer, dentro de la corriente positivista, la humanidad, como conjunto, pasa por diferentes etapas o estadios de desarrollo intelectual: primeramente el estadio de la magia que evoluciona hacia la religión y de ésta a la ciencia. Una visión historicista que se relaciona con las tres etapas de Comte: teológica, metafísica y positiva. Dice Frazer:

Que las inteligencias más agudas acabaron por descubrir probablemente, que la magia no conseguía de hecho sus fines, pero, como todavía eran incapaces de salvar sus dificultades por medios empíricos y de enfrentarse a sus crisis mediante una filosofía refinada, caían en otra ilusión: la de que existían seres espirituales que podían ayudarles. A lo largo del tiempo los más perspicaces vieron que estos espíritus eran igualmente falsos, averiguación que anunciaba la aurora de la ciencia experimental. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 53)

Jhon H. King advirtió que previamente al animismo se encontraba una etapa previa, o que éste se fundamentaba en unos presupuestos. En él, una idea de suerte de lo *fasto* y *nefasto*, el *mana*, era el único ingrediente de lo supremo. El *mana* residía en la propiedad intrínseca de los mismos objetos y acontecimientos. De esta idea nacieron los conjuros y encantamientos y la magia. Después, fueron errores de juicio sobre los sueños, y otros estados neuróticos los que dieron nacimiento a la idea de los espíritus y dioses, en función también del desarrollo de sus instituciones sociales. De esta forma para King, la religión es una ilusión, además de un freno para todo el desarrollo intelectual y moral. Los pueblos primitivos eran como niños que creían en fábulas. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 58)

Andrew Lang, evolucionista, se negaba a aceptar que los dioses pudieran surgir de los espíritus. «Señaló que el concepto de dios creador, moral paternal, omnipotente y omnisciente se encuentra entre los pueblos más primitivos del globo» bajo la idea de que el mundo tiene que haber sido creado por un ser superior. Dios no deriva de sueños, sino de la contemplación del orden, que implica un ordenador. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 59)

Para Marett, los pueblos primitivos reconocen el poder de lo sagrado manifestado tanto en hombres como en cosas. Ese poder los diferencia de lo profano y aquello que suscita esa emoción pertenece al misterio y por tanto a la religión. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 62)

El salvaje conoce bien la diferencia entre causa mágica y causa mecánica, entre acto simbólico y acto empírico. Así, pues, la magia es una actividad supletoria en aquellas situaciones en que faltan medios prácticos para conseguir un fin; su función es catártica o estimulante y da al hombre valor, consuelo, esperanza, tenacidad. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 63)

Llegó a la conclusión de que en la religión primitiva la finalidad y el objetivo era sacralizar la vida, insuflándole voluntad de vivir y de actuar. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 69.)

Desde un ámbito más psicologista, Crawley dice que es el instinto vital y el deseo de vivir, aquello que se identifica con el sentimiento religioso. Por lo tanto se hace sagrado todo aquello que fomenta la vida, la mantiene y la estimula. Para él la emoción religiosa no es nada específico sino «ese tono o cualidad de cualquier sentimiento que da lugar a que algo se convierta en sagrado». Cuantos mayores sean los peligros que atentan contra la vida hay más religión. Por este motivo las culturas más primitivas son más religiosas que las posteriores y las mujeres más que los hombres. Dios será para este autor un producto de procesos psico-biológicos. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 67)

Lo paradójico de gran parte de estos autores es que ellos mismos no conocieron los pueblos que estudiaban y se basaron en relatos de observadores que no eran expertos. Con el transcurso del tiempo se pasó a otra etapa de antropólogos de campo que han estudiado a los pueblos nativos de primera mano.

R.H. Lowie, estudiando a los indios *crow* percibió que la religión primitiva se caracteriza por «un sentido de lo extraordinario, lo misterioso y lo sobrenatural» es una respuesta de espanto y temor y su fuente es lo extra-natural. La religión es un sentimiento, por lo que no existe un comportamiento religioso específico.

Tanto un ateo militante como el sacerdote pueden ser personas religiosas, si experimentan los mismos sentimientos y tanto el dogma cristiano como la teoría de la evolución biológica pueden ser doctrinas religiosas. El positivismo, el igualitarismo, el absolutismo y el culto a la razón tampoco se pueden distinguir de la religión; la bandera del país de cada cual es un símbolo religioso típico. Cuando la magia comporta emociones también es religión. En otro caso es psicológicamente equivalente a nuestra ciencia, como dice Frazer. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 69)

Con Freud<sup>1</sup>, el reduccionismo alcanza el punto crucial. Parte de las similitudes que encuentra entre los rituales religiosos y los ceremoniales neuróticos: «la minuciosidad en la ejecución, la diligente atención para no olvidar nada so pena de tener que reiniciar

---

<sup>1</sup> En *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907), destaca las analogías entre las neurosis y la religión; en *Tótem y tabú* (1913), se centra en la génesis de la religión; *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930) toca la religión desde una perspectiva funcional; *Moisés y la religión monoteísta* (1939) se centra en la religión judeocristiana.

todo el proceso, la tendencia a complicar profusamente el mismo, la exclusión de toda otra actividad, la tortura ante la sospecha de haber olvidado algo». La diferencia en principio radicaba en que el acto religioso tiene significación y el neurótico no, sin embargo, el psicoanálisis descubre que tales actos entrañan un sentido dentro del inconsciente. Se inician como actos de defensa y protección. (Gómez Sánchez, 2009, págs. 290-291)

Freud en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* dice: «Podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal». (Gómez Sánchez, 2009, págs. 290-291)

Desarrolla su postura en función del postulado evolucionista de que el salvaje es un testigo de nuestros orígenes, y el de que el tabú, es el origen de la conciencia moral, pues tiene un carácter ambivalente, fascinante a la vez que aterrador, que expresa nuestros deseos más ocultos, y las represiones. En su búsqueda del origen de lo religioso, cuenta el drama originario, una narración de una especie de «complejo de Edipo primordial y un crimen originario» que es repetido múltiples veces. En resumen, cuenta que existió en el origen un patriarca, celoso de las mujeres del clan, que impedía la unión sexual de los jóvenes con las mujeres. Estos jóvenes hijos del patriarca, un día deciden asesinar a su padre y devorar su cadáver. Los sentimientos hacia él, eran ambivalentes, por lo que después de satisfacer su odio, el remordimiento por el cariño que le profesaban, les impidió ocupar su puesto. El remordimiento aumentaba y los hermanos se prohibieron lo que el padre les había prohibido. El tótem suplanta al padre muerto y da origen a las formas diversas de religión. (Gómez Sánchez, 2009, págs. 292-293)

En palabras de Evans-Pritchard «sólo un genio se podría haber arriesgado a componerla, porque no había, ni podría haber, un testimonio que la apoyara» (Evans-Pritchard, 1973, pág. 75). Sin embargo, a pesar de la inexactitud de esta reconstrucción histórica, se puede encontrar, tal como apunta H. Marcuse, un valor interpretativo. (Gómez Sánchez, 2009, pág. 297)

Para Freud las prácticas y creencias religiosas están contenidas en las respuestas neuróticas, producidas por las pulsiones libidinales. La religión por lo tanto es una

ilusión creada por el inconsciente. Se ve lo que se desea ver: «una imperiosa necesidad afectiva les impide ver la verdad». La religión es como una neurosis, ya que es una forma de superar la realidad por medios mentales. Los ritos mágicos y los hechizos corresponden psicológicamente a actos obsesivos y fórmulas apotropaicas de los neuróticos. El neurótico es como el salvaje en tanto que «cree que puede cambiar el mundo exterior con un simple pensamiento suyo». La religión por tanto es ilusoria, surge y se mantiene por un sentimiento de culpa. No obstante que sea una ilusión no le priva de una función importante.

Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error... Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo claramente. La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad. (Freud, *El porvenir de una ilusión*. En Fraijó, 1994, pág. 401)

La reducción que realizaron las corrientes psicologistas, fue suplantada por otra reducción, la sociológica: «la religión es válida por lo que aporta a la cohesión y la continuidad sociales». Para Montesquieu, la función social de la religión prima por encima de todo. Una religión puede cumplir una buena función social pese a ser falsa.

Las doctrinas más veraces y santas pueden acarrear las peores consecuencias si no están vinculadas a los principios de la sociedad y, por el contrario, la más falsa de las doctrinas puede acarrear excelentes consecuencias si se adapta a vincularse con dichos principios. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 84)

Radin observó que, en cada experiencia individual, la adquisición de ritos y creencias es anterior a las emociones que los acompañan. Por lo tanto, la experiencia religiosa, forma parte de la cultura en la cual el individuo ha nacido, y se le impone desde fuera tanto

como el resto de su cultura. Es una creación de la sociedad, no un razonamiento o emoción del individuo, aunque pueda satisfacer ambos.

Para Robertson Smith, «las religiones primitivas carecían de credos y de dogmas y estaban formadas totalmente por instituciones y prácticas». En esta línea, y abanderando la sociología de la religión, Durkheim buscó mostrar la forma en que la religión se produjo primeramente como un hecho social, y por lo tanto objetivo. La religión tenía que estar fundada por algo más real y universal que una ilusión. «El sentir unánime de los creyentes de todas las épocas no puede ser puramente ilusorio» (Durkheim, 1993, pág. 628). De otra forma no habría podido fundar la ciencia, el derecho y la moral.

Planteó que toda interpretación psicológica de un hecho social es indefectiblemente errónea. Las acciones del neurótico derivan de estados subjetivos individuales, mientras que las del que tiene una experiencia religiosa, practica la magia o vive un ritual, esos estados les vienen impuestos por la tradición, forman parte de una trama institucional en el que vive y al que se somete. Y si bien se pueden dar en algún caso y de algún modo semejanzas externas, no se puede deducir que los estados psicológicos sean iguales o se originen en condiciones comparables. Al clasificar a los pueblos primitivos como niños, o neuróticos, se comete el error de suponer que, si las cosas se asemejasen en algunos rasgos determinados, son similares en otros aspectos. (Evans-Pritchard, 1973, págs. 81-82)

La religión, y esto lo sabía Durkheim, es pensada, sentida y vivida por individuos, por lo que como experiencia religiosa es un fenómeno psicológico, y puede ser estudiado desde este ángulo. Pero del mismo modo la religión es un fenómeno social y objetivo, independiente de las psiques individuales. Es más, es la sociedad la que presta el modelo para la organización de las ideas. La religión se transmite de generación a generación y al nacer en una cultura el sentimiento religioso del hombre es heredado y lo legará después de su muerte; forma parte de unas creencias compartidas, configuradas como algo superior a su experiencia psicológica; son unas creencias obligatorias, no se tiene elección del mismo modo que tampoco se tiene con el idioma materno. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 93)

## 2.2. En busca de una liberación del reduccionismo

Durkheim y sus discípulos partieron del postulado del totemismo como forma elemental de la vida religiosa; lo sagrado estaba enmarcado por lo social y pretendió encontrar en lo social arcaico, el origen y naturaleza de la religión. Esta antropología religiosa era reduccionista y a decir de J. Ries, horizontal.

Fue en la primera mitad del s. XX con R. Otto y N. Söderblom, que se dio el paso de una sociología de lo sagrado a un intento de antropología religiosa. El objeto de esta disciplina «es el estudio del homo religiosus en tanto que es creador y del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta». (Ries, 2000)

R. Otto, con el libro *Das Heilige* (Lo Santo), inaugura la moderna antropología religiosa, en la que la filosofía, la psicología religiosa y la historia de las religiones se unen para la comprensión del hombre religioso y su experiencia de lo sagrado. La experiencia de lo sagrado es la experiencia humana de lo trascendente y lo inefable. A partir de mediados de siglo la nueva antropología de lo sagrado conoce a sus mayores valedores: Mircea Eliade (1907-1986), historiador de las religiones, indiólogo, filósofo, humanista y hermeneuta; Georges Dumézil (1898-1986), sociólogo, orientalista, indiólogo, mitógrafo e historiador del pensamiento; Henry Corbin (1903-1978), islamista, iranista, fenomenólogo y explorador del mundo imaginal; Carl G. Jung (1875-1961), psicólogo, explorador del inconsciente colectivo y del alma. (Ries, 2000, pág. 16)

El final del siglo XX lleva la impronta de un nuevo espíritu científico y de una nueva investigación antropológica. Tal investigación tiene un carácter interdisciplinar, pues no es posible aislar al hombre de su medio cultural, ni es posible tampoco comprenderlo si no se siguen las diversas fases de su devenir biológico e histórico. (Ries, 2000, pág. 52)

La puesta a punto y la utilización de un método genético comparado permitió esbozar y elaborar nuevas perspectivas: el estudio científico de lo sagrado, de su



expresión y de su lugar en la experiencia religiosa; el planteamiento de la figura histórica y trans-histórica del *homo religiosus*; el sentido de la experiencia de lo sagrado en la vida humana; una hermenéutica que desemboca en el mensaje del *homo religiosus* con la perspectiva de un nuevo humanismo. La elaboración de una antropología religiosa basada en la experiencia de lo sagrado que está presente en toda la historia religiosa de la humanidad, puede beneficiarse ahora de los recientes estudios sobre lo sagrado, sobre el símbolo, el mito y el rito. (Ries, 2000, pág. 52)

En resumen, se pueden distinguir tres tipos de respuestas según lo que se entienda por sagrado: la posición teofánica, donde se da una revelación efectiva de un plano ontoteológico suprahumano (las religiones reveladas y alguna corriente psicológica actual); la posición antropomórfica, donde lo sagrado es una creación proyectiva del hombre, fuente de una ilusión religiosa que puede incluso ser bienhechora (psicologismos y sociologismos); una tercera posición hermenéutica, para la cual hay una entidad intermedia, donde la revelación religiosa latente, implica un acto interpretativo del sujeto. (Wunenburger, 2006, págs. 105-112)

### **2.3. Mircea Eliade y su obra**

M. Eliade (Bucarest, 1907 - Chicago, 22 de Abril de 1986) es el estudioso del hecho religioso que posiblemente ha marcado más el rumbo del conocimiento científico (histórico y fenomenológico) de las religiones del s. XX. Una vida desde muy joven abierta a la reflexión y al estudio, aunque no exenta de experiencias, le condujo a cultivar una erudición sobre lo religioso vertida después en una ingente obra en la que no faltan ni tratados especializados, ni introducciones generales, escritos para revistas científicas o incluso cuentos y narraciones. Ya en su tesis doctoral sobre el Yoga, dirigida por S. Dasgupta, plantea los fundamentos de su antropología: el problema de la situación del hombre en el mundo, su respuesta a la angustia de la existencia, la estructura iniciática del conocimiento, muerte, renacimiento-liberación, la ecuación dolor-existencia y, por último, inmortalidad y libertad.

A lo largo de su obra se desvela su objetivo: desentrañar el logos subyacente al hecho religioso. Dumézil, en su presentación del *Tratado de historia de las religiones (1949)* de Eliade, explica así su proyecto:

Hace cincuenta años, y aún menos, se creía estar a punto de explicarlo todo reduciendo los fenómenos religiosos a un elemento común, disolviéndolos en una noción común a la que se daba un nombre sacado de los mares del Sur; desde las más salvajes hasta las más razonadas, las religiones no eran sino las diversas configuraciones del mana... Al contrario, hoy son las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión y definidos, discursiva o simbólicamente, en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia. Se ha llegado –o se ha vuelto– a la idea de que una religión es un sistema, distinto del polvo de sus elementos; de que es un pensamiento articulado, una explicación del mundo. En una palabra: la investigación se coloca hoy bajo el signo del logos y no bajo el del mana. (Eliade, 1981, pág. 13)

Se trata de superar el mero estudio histórico que se limita a hacer un recopilatorio de las creencias religiosas. El fenómeno religioso está ligado a la experiencia vivida por el hombre. «Por tanto, la exploración del pensamiento, la conciencia, el conocimiento, el comportamiento y la experiencia del homo religiosus constituye el objetivo último del trabajo del historiador de las religiones» (Ries, 2000, pág. 35).

Sin embargo, esta labor es ardua y difícil, pues la heterogeneidad de manifestaciones religiosas, son equiparables a un laberinto. Entrar en este laberinto, formado por una gran cantidad polimorfa y en ocasiones caótica de ritos, creencias, símbolos, y teorías que constituyen el fenómeno religioso, es lo que M. Eliade convirtió en su tarea vital y en las que pretendió descubrir el ropaje de un discurso más profundo y cohesionado.

Nos advierte de los problemas que entraña el estudio de lo sagrado: primeramente una dificultad de orden teórico, pues será difícil hallar el lugar donde encontrar el fenómeno religioso, especialmente aquellos que puedan observarse en estado puro; por otro lado una dificultad de orden práctico, que es la imposibilidad de encontrar el tiempo suficiente para el estudio, no ya comparado de varias religiones, sino el de una sola religión. Esta labor exigiría varias existencias. Sin embargo, es precisamente este

estudio comparado el que permite revelar tanto la morfología de lo sagrado como su devenir histórico. (Eliade, 1981, pág. 25)

Esta morfología de lo sagrado –sigue Dumézil en su presentación- traduce simbólicamente una dialéctica de lo sagrado, de lo cual la naturaleza no es sino el soporte. A poco que se observen las religiones más humildes, aparece toda una «filosofía anterior a los filósofos», que es la resultante de un esfuerzo de explicación y de unificación, de un esfuerzo hacia la teoría en todos los sentidos de la palabra. (Eliade, 1981, pág. 18)

A esta búsqueda dedicó, con grandes logros, su vida. Su obra culmen fue la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1967) en la que desarrolla, con una vasta documentación, la unidad fundamental de los hechos religiosos.

Esta unidad se fundamenta en una dimensión del hombre que constituye una forma característica de realizar su humanidad: el *homo religiosus*. Las religiones antiguas no son un conjunto de mitos o ritos inconexos, sino sistemas coherentes que no se explican si no es por referencia a la creatividad del espíritu humano y del hombre religioso, observador del universo, hermeneuta del cosmos y creador de la cultura.

El estudio de esta dimensión se realiza a través de la Historia de las Religiones como disciplina global. Sobre los documentos que aportan especialistas hay que aplicar el aparato conceptual histórico y crítico. Así, cada fenómeno religioso como manifestación de lo sagrado o hierofanía, se situaría primeramente en un marco histórico. Después, en segundo lugar, desde la fenomenología, se intentaría descifrar el sentido profundo de cada hierofanía sobre una comprensión autónoma de cada forma religiosa, por primitiva que sea. Es decir, tratar de explicar lo sagrado solamente desde un ámbito fisiológico, psicológico o sociológico, es reducirlo. Hay que estudiarlo desde su carácter sagrado. Y sin embargo asumir que no hay un fenómeno religioso puro, que sea única y exclusivamente religioso. Al ser algo humano es también, como todo lo humano, algo social, lingüístico, económico y psicológico. Todas sus imbricaciones, son reales, pero no definen lo sagrado. Hay que centrarse en lo que tiene de original y por lo tanto irreducible. (Eliade, 1981, pág. 20)

En la hierofanía, lo sagrado se hace patente y el comportamiento del hombre religioso es el punto de encuentro con lo sagrado. En un tercer momento hay que situar el significado de ese fenómeno religioso entre otros fenómenos del espíritu humano para hallar su verdadero mensaje transhistórico. Este es el enfoque hermenéutico.

Desde este punto se abren dos vías hermenéuticas. Por un lado lo que significa para el *homo religiosus* que vive la experiencia hierofánica. En este nivel, las hierofanías, el símbolo, el mito y el rito son elementos constitutivos de la vivencia espiritual del hombre arcaico. Por otra parte, el mensaje que el *homo religiosus* transmite al hombre actual. De esta manera se consigue una fructífera aportación de lo religioso a la cultura y a la construcción de un nuevo humanismo para el hombre del s. XXI y sus demandas espirituales. El fin último de esta hermenéutica sería la unidad espiritual de la humanidad sobre la base de la experiencia de lo sagrado vivida por el *homo religiosus*.

En resumen, podemos ver que en la obra de Mircea Eliade se da una triple dimensión para abordar una misma realidad: el hecho religioso. Los tres enfoques, complementarios son el histórico, el fenomenológico y el hermenéutico. Se desarrollan en torno al eje de lo sagrado y sus manifestaciones, el símbolo como prolongación de la hierofanía, el mito y el rito.

El estudio de la historia de las religiones tiene como función el descubrimiento y comprensión del comportamiento del *homo religiosus*, como expresión de su experiencia de la dimensión sacral de la existencia. Esta tarea mostrará que el hecho religioso es un fenómeno universal que funda la estructura de lo real, resultando normativo para la conducta del hombre. «Lo sagrado, es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia». En la cultura, el vivir del ser humano es un acto religioso. Es decir, ser, hacerse hombre, significa ser religioso. (Eliade, 1999a, pág. 8) Con su obra, y en palabras de Julian Ries, Eliade pone fin al malentendido creado por el positivismo y el evolucionismo. (Ries, 2000, pág. 36)

Mircea Eliade supo profundizar con gran acierto en la estructura íntima del pensamiento mítico. Fundamentó la cosmovisión sagrada de las culturas tradicionales, demostrando en primer lugar que «lo sagrado» no es algo que pertenezca exclusivamente al pensamiento primitivo de las sociedades preindustriales, sino un elemento estructural de la conciencia, que es inherente a la propia naturaleza humana, o dicho de otro modo: un

estado de conciencia que es consustancial al hombre mismo de cualquier época y de cualquier lugar.

El enfoque metodológico de la nueva antropología, desarrollado por M. Eliade, nos permite ahora comprender en toda su dimensión el pensamiento, los valores y costumbres, no sólo de las sociedades tradicionales, sino también de la sociedad moderna desacralizada, donde las estructuras de lo sagrado se camuflan en lo profano.

Su intención era servir de ayuda al lector para que no sólo perciba la profunda significación de la existencia religiosa del hombre arcaico y tradicional, sino que pudiera reconocer su validez como opción humana y reconocer su belleza y nobleza. «Aspirábamos a mostrar algo más: la lógica y la grandeza de sus concepciones del mundo, es decir, de sus comportamientos, de sus simbolismos y de sus sistemas religiosos». (Eliade, 1998, pág. 10)

Después de la aportación de M. Eliade, tendríamos que volver a preguntarnos sobre la muerte de Dios. Su obra revaloriza lo que en el S. XIX se había puesto en entredicho, devolviendo a lo sagrado una posición privilegiada en el mundo de los hombres y las culturas. Con su obra, Eliade nos recuerda que los dioses, como inmortales que son, no mueren.

### **3. ELEMENTOS QUE PARTICIPAN EN EL FENÓMENO RELIGIOSO.**

#### **3.1. Lo sagrado: en busca de una definición.**

En el fondo, lo único que con validez puede afirmarse de lo sagrado en general está contenido ya en la definición misma de este término, que se opone a lo profano. En cuanto se intenta precisar la naturaleza de la moralidad de esta oposición se tropieza con los mayores obstáculos. Por elemental que sea, ninguna fórmula es aplicable a la laberíntica complejidad de los hechos. Roger Caillois. (Eliade, 1981, pág. 21)

Lo «sagrado» es un concepto, en sí mismo, difícil de definir. En un primer intento de acotarlo, lo sagrado se muestra como lo opuesto a lo profano. Así, por lo tanto, lo sagrado es, literalmente algo extraordinario. Esta característica lo convierte en algo

cualificado y singular, en contraposición a la homogeneidad de lo común. Lo sagrado es todo aquello que no pertenece al ámbito de lo natural.

Si podemos decir que existen cosas ordinarias y naturales, podemos también afirmar la existencia de lo extraordinario y sobrenatural. Por tanto, de esta forma, lo sagrado es una categoría explicativa y valorativa del mundo. Todo aquello que es sagrado tiene una condición, no sólo diferente del resto de las cosas, sino superior, de un orden singular. Su nacimiento se circunscribe al ámbito de lo religioso, aunque, para los niveles más arcaicos de la cultura «el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar, son actos que poseen un valor sacramental». Ser hombre significa ser religioso (Eliade, 1999a, págs. 7-8). Por lo tanto, tendríamos que admitir que lo sagrado, como categoría que singulariza y cualifica algo, trasciende el ámbito de lo religioso, o mejor dicho transforma en «religioso» cualquier acto u objeto. Lo sagrado se manifiesta como una realidad de un orden absolutamente diferente de las realidades naturales. Sin embargo, a pesar de ser una manifestación de algo «diferente» de lo normal, que no pertenece a nuestro mundo, lo hace a través de objetos que forman parte de este mundo natural profano. (Eliade, 1998, pág. 15) Por este motivo la característica esencial de lo sagrado es la «ruptura de nivel ontológico» respecto de aquellos objetos en los que se muestra. El ser del objeto o acto se transforma. De profano se convierte en sagrado. De común en singular, de ordinario en extraordinario. Esta transformación le aporta un nuevo significado y con él, el objeto o acto adquiere una trascendencia más allá de su significación inmediata. Este nuevo nivel ontológico que supone lo sagrado, corresponde a un «genero de realidad más consistente y eficaz que las realidades del mundo profano». El mundo profano se expresa como cambio y contingencia; como una realidad sometida a la fugacidad y por lo tanto irreal en su esencia; como una existencia limitada condenada a tránsito y disolución; débil y sometida al desgaste y al cansancio. Por el contrario lo sagrado se presenta como poder, abundancia, fertilidad y eternidad. Así lo Sagrado se vincula a lo «real», mientras lo profano se muestra como «irreal». (Sánchez Meca, 1996, págs. 409-410)

Por supuesto que es difícil imaginar cómo podría funcionar la mente humana sin el convencimiento de que existe algo absolutamente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo habría podido surgir a la conciencia sin conferir un sentido a los impulsos

y experiencias del ser humano. La toma de conciencia de un mundo real y significativo se halla en íntima relación con el descubrimiento de lo sagrado. Gracias a la experiencia de lo sagrado, la mente humana pudo captar la diferencia que existe entre lo que se revela a sí mismo como real, poderoso, rico y significativo, y lo que no, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas y sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido. (Eliade, 1999a, págs. 7-8)

Con la experiencia de lo sagrado, el hombre puede vincularse a lo real, encontrar el sentido que no tiene su condición efímera. A través de lo sagrado, el hombre entra en contacto con esa característica del Ser, lo real, frente a su propia experiencia de No ser, que se muestra en la propia contingencia de su naturaleza. Esta realidad no es la del mundo natural homogéneo. Es la realidad del ser. Lo real es, ha sido y será. Es paradigma, guía y sostén. Da sentido y significado a las cosas. Por este motivo lo sagrado es el triunfo de la vida sobre la muerte, de la luz sobre las tinieblas, de lo eterno sobre lo caduco. Ante la nostalgia de Ser que padece el hombre, lo sagrado, como máxima energía de potencia creadora y de plenitud de ser, ejerce una función fundante «traducida fenoménicamente en el deseo humano de arraigo en él, de participación en su poder y de afán de saturarse de su eficacia». (Sánchez Meca, 1996, pág. 409)

Bajo este enfoque aplicará R. Otto, la idea de lo «santo». Lo definió como un término que se rebela contra la razón y queda en ese ámbito de lo inefable que no puede someterse a lo conceptual. Por un lado comprende la idea moral de perfección absoluta. «Voluntad moral perfecta», pero por otro lado, en un aspecto primigenio, se refiere a un «excedente de significación». Esta potencia se encuentra en el fondo de todas las religiones y es en definitiva aquello que las cualifica como tales. (Otto, 1980, pág. 15)

Este término de lo sagrado (*sacer*) o lo santo (*sanctus*) se corresponde en otras lenguas a *qadosch* y *hagios*. R. Otto rebautizó el término con un neologismo: lo *numinoso*. Llamado de distintas formas, y aunque con matices, en uno u otro idioma sigue siendo difícil de definir en sentido estricto. Solo puede, con palabras de R. Otto, «suscitarse, sugerirse despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu». (Otto, 1980, pág. 16)

El hombre religioso vive la vida como participación en un modo de ser sobrehumano representado, por ejemplo, por la vida del universo y de los dioses, tal como se narran en los mitos. El hombre se reconoce como verdadero hombre en la medida que imita el paradigma divino. Hay una aspiración a vincularse con los dioses y las fuerzas reales frente a la existencia sometida a la muerte. (Sánchez Meca, 1996, págs. 409-410)

Podría decirse que para el mundo arcaico lo profano no existe. Todo participa, de un modo u otro, de lo sagrado. Solo son profanas las actividades que no tienen una fundamentación mítica y en el mundo arcaico toda acción responsable y con finalidad constituye un ritual. Sin embargo con el tiempo, la mayoría de estas actividades han ido desacralizándose hasta llegar a ser, en las sociedades modernas, actos profanos. Pero lo profano no tiene en sí singularidad. (Eliade, 1972, pág. 34) Desde una perspectiva histórica, si el mundo arcaico concebía toda actividad como algo sagrado y la historia y el tiempo las ha vaciado de sacralidad convirtiéndolas en algo profano, podríamos deducir que, (a) lo sagrado es la condición donde lo espiritual entra en contacto con lo corporal, la conciencia de lo real se plasma en el mundo material, diríamos espiritualizándolo en un sentido Hegeliano. El mundo (unión de lo espiritual y lo material, por lo tanto «es» en lo sagrado y (b) lo profano nace en la medida que esa conciencia se desvanece y la rutina y el tiempo desintegran esa «realidad» que lo sagrado manifiesta. Es el desgaste lo que lleva al ser al no-ser, de la vida a la muerte o disolución.

Más allá de esta idea, M. Eliade descubre la estructura de lo religioso larvado en el vaivén histórico de sagrado y profano.

La religiosidad constituye una estructura última de la conciencia; que no depende de las innumerables y efímeras (a fuer de históricas) oposiciones entre «sagrado» y «profano», tal y como las encontramos en el curso de la historia. En otros términos: la desaparición de las religiones no implica en modo alguno la desaparición de la religiosidad; la secularización de un valor religioso constituye simplemente un fenómeno religioso que ilustra, a fin de cuentas, la ley de la transformación universal de los valores humanos; el carácter profano de un comportamiento anteriormente sagrado no presupone una solución de continuidad: lo profano no es sino una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre, que antes, se manifestaba con expresiones sagradas. (Eliade, 1998, pág. 12)



Por otro lado, sagrado y profano constituyen unos modos de estar en el mundo, es decir, se puede vivir de un modo sagrado o de un modo profano. Son dos posturas existenciales asumidas por el hombre. Todo hombre, dependiendo de la posición que ha conquistado en el mundo, se topa de frente dos formas de vivencia. Desde esta perspectiva, el estudio de la experiencia de lo sagrado cobra un sentido psicológico y filosófico, ya que lo sagrado y lo profano no son sino los dos polos de una misma realidad. Por este motivo, estos modos de estar no son absolutos. Lo profano se transmuta en sagrado por mediación de la hierofanía, y por otra parte numerosos procesos de desacralización vuelven a transformar lo sagrado en profano. (Eliade, 1999a, pág. 179) Del mismo modo no son excluyentes. La mayoría de las veces ese modo de estar oscila entre lo sagrado y lo profano, según el tipo de experiencia que se viva en cada situación y la índole a que se refiera, como la sístole y diástole del latido del corazón, o la inspiración e inspiración de todo acto de respirar. Desde esta perspectiva, encontramos que sagrado y profano, en vez de oponerse, se complementan. Indican las dos direcciones o tendencias de la Vida.

Dos fuerzas, *yin* y *yang*, unidad en la dualidad, que provocan dos movimientos: uno hacia el exterior, animado por la fuerza centrífuga, que huye del centro, por lo tanto de su origen, y otra que va hacia el centro, animada por la fuerza centrípeta, que vuelve hacia los orígenes. La vida se mueve simultáneamente por la acción de estas dos fuerzas o polaridades. El movimiento es precisamente este cambio de equilibrio-desequilibrio, Apolo y Dionisos, en armonía.

Las fuerzas naturales y el desgaste del tiempo llevan al cosmos al caos, el hombre a través del ritual reconstruye lo sagrado acercándolo de nuevo al orden, así sagrado y profano construyen la vida. Gracias a esta dualidad de fuerzas la vida se difunde, se disipa, se expande, se regenera, se reconcentra y se renueva.

En resumen podríamos identificar lo profano con una fuerza centrífuga que lleva a la expansión y multiplicidad; y lo sagrado con la fuerza centrípeta, el movimiento que aspira al centro, hacia los orígenes y a la unidad. El movimiento hacia lo sagrado es un movimiento para recordar, para volver a arraigar, para cualificarse, es por lo tanto cualitativo. Lo profano, en cambio, encarna la expansión cuantitativa, es decir, el crecimiento material y temporal que caracteriza al universo de lo profano por la huída

del centro. Frente a una oposición radial entre sagrado y lo profano podemos ver que se complementan armónicamente.

### **3.2. El *homo religiosus***

Desde el estudio comparado de las religiones, Mircea Eliade avanza en la comprensión del aspecto universal de lo religioso. En esta universalidad halla una manifestación de la unidad de la conciencia humana. En la multiplicidad de formas religiosas se evidencia la búsqueda de una misma y primordial relación con lo sagrado que es, en gran medida, lo más humano del hombre.

Lo religioso existe porque hay una estructura de la conciencia humana basada en la relación con lo sagrado. No se trata de un estadio más de la humanidad, sino de un constituyente de la conciencia humana. Explicar desde fuera tal experiencia se presenta como tarea imposible, pues no podría dar cuenta de su verdadera razón de ser. La comprensión de lo religioso implica la aceptación de su propia significación: lo sagrado es la dimensión humana, en cuanto experiencia subjetiva y en cuanto realidad objetiva que motiva esa experiencia, de inserción en una totalidad que permite al hombre tomar conciencia de que es tal hombre.

Las diferentes religiones de la historia y sus hechos religiosos son distintas posibilidades de una misma experiencia de pensamiento. La historia de las religiones se convierte así en una fenomenología de la experiencia religiosa y una hermenéutica de las formas en las que se vive dicha experiencia.

El hombre de las sociedades arcaicas tiende a una vida lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Lo sagrado es lo real por excelencia, tiene poder y ser. El hombre religioso quiere ser, participar de esa realidad. Su deseo de vivir en lo sagrado equivale a su afán de moverse en un mundo espiritual, de vivir lo más posible en lo Real, y el mayor tiempo en sagrado.

El *homo religiosus*, a través de su sensibilidad y apertura a lo sagrado siempre identificó su presencia. La tierra es un espejo del cielo. «El mundo se presenta de tal manera que revela los distintos modos de lo sagrado, es decir del Ser». (Eliade, 1998, pág. 88) El

mundo fue sustraído del caos, creado como un orden por obra de los dioses. Por este motivo, el cosmos se muestra como transparente, se puede percibir en él los diferentes modos de lo sagrado. «El Cielo revela directamente, “naturalmente”, la distancia infinita, la trascendencia del Dios. La Tierra, asimismo, se presenta como madre y nodriza universal». Los ritmos de las estrellas y el orden de las estaciones manifiestan el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. El Cosmos es un organismo real, vivo y sagrado: revela al mismo tiempo las modalidades del Ser así como su sacralidad. Ontofanía y hierofanía se reúnen. (Eliade, 1998, pág. 88)

El hombre busca encontrar el sentido a su existencia. Esa búsqueda está indisolublemente unida a su propia conciencia. Es parte estructural de ella. En la medida que se pierde el contacto con lo sagrado, la crisis de valores y existencial se agudiza.

El hombre religioso, más allá de las diferentes formas religiosas, cree que hay una realidad que trasciende el mundo, aunque se manifieste en él. Esta realidad sagrada, hace del mundo algo real. La vida también tiene un origen sagrado y la existencia humana, en la medida que es religiosa, actualiza esas potencias que la llenan de ser y de sentido. La *imitatio dei*, a través de la reactualización de los mitos, revitaliza la historia, al mundo y al hombre, emparentándolo con los dioses.

El hombre desacralizado o profano, acepta la relatividad de la realidad, dudando incluso del sentido de la existencia. Adopta una nueva postura existencial, en la que se reconoce como único sujeto y actor de la historia. Rechaza cualquier potencia que no sea la humana. El hombre profano se hace a sí mismo y no llega a hacerse más que en la medida en que se desacraliza a sí mismo y al mundo.

Para comprender la estructura de la conciencia, se hace necesaria la investigación comparada del fenómeno religioso que estudia las manifestaciones de lo sagrado: la hierofanía.

#### 4. LA MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO

##### 4.1. La hierofanías.

El término de hierofanía, (del griego: *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse) implica exclusivamente lo que su sentido etimológico quiere expresar, es decir que algo sagrado se manifiesta. Esta manifestación de un poder distinto al orden natural, permite al hombre su descubrimiento. Sin la hierofanía, lo sagrado quedaría velado, oculto. De esto se deduce que cualquier experiencia de lo sagrado que pueda vivir el hombre se establece a través de una de sus manifestaciones o hierofanías. Por lo tanto la hierofanía es el elemento fundacional de la experiencia de lo sagrado.

Sin embargo este término, ya clásico en el pensamiento de lo religioso, aunque sencillo de definir, no deja de revestir cierta complejidad.

Por un lado, como primer elemento de la hierofanía, hay una realidad invisible, misteriosa, trascendente, transconsciente que el *homo religiosus* percibe. En toda hierofanía hay algo real, situado en el plano de lo ontológico, que se manifiesta. Una realidad invisible, numinosa. Tanto Eliade como R. Otto conservaron la palabra «sagrado» para no centrar su ámbito a lo conceptual, sino dejarlo en la percepción simbólica del misterio y su trascendencia.

La historia de las religiones está constituida por una gran cantidad de estas manifestaciones o hierofanías. Una realidad de orden superior se manifiesta. Sin embargo ese «algo diferente» debe manifestarse a través de algo que pertenece al mundo natural, y profano. He aquí el segundo elemento de la hierofanía.

Lo sagrado se manifiesta por medio de algo que forme parte de lo visible, del mundo natural. No puede presentarse en estado puro. Necesita de mediadores, algo distinto de sí mismo. Una gran variedad de objetos, símbolos y mitos atestiguan la heterogeneidad de las hierofanías. Desde una hierofanía elemental como la manifestación en un objeto, hasta la hierofanía suprema para el cristianismo de la encarnación del hijo de Dios. Esta gran variedad es la que para el occidental moderno resulta desconcertante, así como para al cristiano le resulta difícil entender las religiones politeístas. La hierofanía es una selección de un elemento del mundo profano. Lo elegido, es fuerte, eficaz, temido.

Este elemento híbrido, el objeto natural revestido de una nueva sacralidad, es el tercer elemento de la hierofanía. La manifestación de lo sagrado cambia la naturaleza del mediador. La montaña sigue siendo una montaña, pero a los ojos del hombre religioso y en virtud de esta mediación se cualifica, es diferente de cualquier otra montaña. Lo mismo sucede con un sacerdote investido, pues sigue siendo un hombre, pero con una dimensión sacra en virtud de su función de pontífice.

En la medida que la hierofanía selecciona un objeto, lo separa del resto que le rodea, se muestra la dialéctica de la hierofanía.

Ésta es la paradoja que genera toda hierofanía y que es centro de su misterio. El objeto en el que se manifiesta lo sagrado, pertenece al mundo natural, pero en virtud de su «rpto» es separado del mundo profano. «Se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante». (Eliade, 1998, pág. 15) Toda hierofanía refleja la paradójica coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser. La hierofanía tiene significación para el *homo religiosus*. Desde un punto de vista profano el objeto sólo es lo que es en la realidad profana.

Este elemento «seleccionado», es decir, sacralizado, es por un lado reverenciado, aunque también temido. La «mácula», los convierte en prohibidos, salvo para aquellos cualificados ritualmente para tener acceso a ellos. La hierofanía tiene este carácter ambivalente. Es por un lado atractivo y repulsivo. El *tabú* corresponde a la condición de dichos objetos, acciones o personas aisladas, prohibidas, recubiertas de ese halo hierofánico.

La naturaleza en su totalidad puede ser susceptible de convertirse en una hierofanía. Cada piedra, cada río, cada montaña puede ser sagrada. Así del mismo modo el cosmos como totalidad puede también serlo.

La complejidad de la hierofanía se muestra en la heterogeneidad de los hechos religiosos.

Se trata de ritos, mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmogonías, de teogúmenos, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, etc. Y cada categoría tiene su morfología propia, de una riqueza exuberante e intrincada... Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que, a su manera, expresa una modalidad de lo sagrado y en un

momento de su historia, es decir, una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes. (Eliade, 1981, pág. 26)

Es decir, cada fenómeno religioso, revela una hierofanía y a la vez una situación del hombre respecto a lo sagrado. El hecho religioso es un punto en el que los dos mundos se unen. Lo sagrado llega a lo profano, y el hombre accede al mundo de los dioses.

También cada hierofanía, puede ser captada de modo diferente según el nivel de las personas que lo perciban. No es lo mismo como la descifran los iniciados o sacerdotes a como la capta la masa de creyentes. A pesar de las diferencias, ambas modalidades de lo sagrado son igualmente válidas y representan una modalidad real y auténtica de esa manifestación, además de guardar coherencia entre ellas. La heterogeneidad de la hierofanía no sólo es histórica cuando se estudia los documentos nacidos en el seno de élites religiosas o de la masa, sino también por sus diferentes estructuras (como mitos, ritos, teofanías, supersticiones, etc.). No obstante, a pesar de esta heterogeneidad, se pueden hacer inteligibles, ya que gracias a ella se nos revelan todas las modalidades de lo sagrado. Es decir, por sí solos, un rito, no podría revelarnos todo lo que el símbolo revela. Pero, la hierofanía activa en un rito supone el sistema entero. (Eliade, 1981, págs. 31-33)

Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha sido o pudo convertirse en hierofanía: gestos, danzas, juegos infantiles, juguetes, instrumentos musicales, construcciones, transportes, animales, plantas, oficios, artes, industrias, astros, montañas. También los gestos cotidianos como el levantarse, andar, correr, la caza, la agricultura, la alimentación, la sexualidad, el lenguaje y un largo etc., ha sido, en uno u otro momento, transustanciado en hierofanías y «es muy probable que nada haya escapado a esta transfiguración que ha venido realizándose durante decenas de milenios de vida religiosa». (Eliade, 1981, pág. 36)

A modo de resumen, podemos enumerar los elementos de la estructura de la hierofanía tal como Eliade los presenta: lo trascendente; la manifestación gracias a la que se muestra; su manifestación a través de algo distinto de sí; la dimensión sagrada con que es revestido el elemento mediador; la permanencia de la naturaleza del elemento

mediador tras ser investido; el acto paradójico de esa manifestación; la homogeneidad de naturaleza y la heterogeneidad de las formas de las diversas hierofanías.

Depende de la fenomenología de lo sagrado en describir el elemento mediador en tanto manifestación de lo sagrado y mostrar su significación como fenómeno religioso. (Ries, 2000, págs. 40-41)

Como una reflexión de este punto, la heterogeneidad de la hierofanía, es la evidencia de cómo la idea de unidad que entraña lo real se puede compatibilizar con la multiplicidad. Del mismo modo podríamos vislumbrar, desde una posición libre de dogmas y fanatismos, que la verdad religiosa, desde la experiencia de lo sagrado, puede ser tan transformadora y verdadera, como dogmática e impuesta puede serlo desde la experiencia del hombre profano. En resumen:

1) Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la hierofanía (el objeto deja de ser lo que es, en cuanto objeto cósmico, sin haber sufrido aparentemente ningún cambio.); 2) esta dialéctica de lo sagrado es válida para todas las religiones y no sólo para las presuntas «formas primitivas» y se ha comprobado tanto en el «culto» a las piedras y a los árboles como en la concepción erudita de los avatares indios o en el misterio capital de la encarnación; 3) en ninguna parte se encuentran únicamente hierofanías elementales, sino que hay siempre huellas de formas religiosas que, en una perspectiva evolucionista se consideran como superiores; 4) pero aun prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales. El sistema no se agota en ellas; está constituido por todas las experiencias religiosas de la tribu, pero comprende además un cuerpo de tradiciones teóricas que no pueden ser reducidas a hierofanías elementales. (Eliade, 1981, pág. 53)

## 4.2. El símbolo y el pensamiento simbólico.

Aquello que permite interpretar el significado de las formas religiosas, de los mitos y los ritos es el pensamiento simbólico y el símbolo.

Tal como lo presenta J. Ries «el símbolo es un signo de reconocimiento. Etimológicamente, se trata de las dos mitades de un objeto que, en posesión de dos personas distintas, les permite reconocerse». (Ries, 2000, pág. 42)

En el Vocabulario Filosófico de André Lalande se define al símbolo como «un signo concreto que evoca, por una relación natural algo ausente o imposible de percibir». (Durand, 1995)

Por lo tanto el símbolo es un mediador entre un significante concreto y perceptible que desvela y sugiere un significado. Como una resonancia, el significado llega como consecuencia de la percepción del significante en virtud de su relación simpática y natural, liberando del sentido evidente de las cosas otra significación oculta. Lo esotérico se muestra a través de lo exotérico. El significante es natural, esencial y a la vez inadecuado, provocando una «escapada» hacia el significado.

Como dirá G. Durand, «El símbolo es por consiguiente una representación que hace aparecer un sentido secreto: es la epifanía de un misterio». P. Ricouer entiende el símbolo como:

Las expresiones con doble sentido que las culturas tradicionales han incorporado a la denominación de los «elementos» del cosmos (fuego, agua, viento, tierra, etc.), de sus «dimensiones» (altura y profundidad, etc.) o de sus «aspectos» (luz y tinieblas, etc.). Estas expresiones con doble sentido se escalonan en símbolos universales, en los que son propios de una cultura y, por último en los que han sido creados por un pensador particular, incluso por una obra singular. En este último caso, el símbolo se confunde con la metáfora viva. Pero, a la inversa, no hay quizás creación simbólica que no esté arraigada, en última instancia, en el acervo simbólico común a toda la humanidad. (Ricouer, 2000, pág. 203)



Símbolo y signo, desde la antropología, tienen un sentido inverso al utilizado por teólogos y lingüistas. Para éstos el signo es natural y plurívoco y el símbolo es convencional y unívoco. En cambio para el antropólogo el signo es temporal, circunstancial y convencional, mientras que el símbolo, participa de las estructuras profundas arquetípicas, y su función es transmitir esta realidad abstracta al mundo objetivo y racional de los sentidos. Es natural y universal. (Durand, 1995, pág. 84)

El símbolo, como afirma M. Eliade, prolonga la dialéctica de la hierofanía: «todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho de participar de un símbolo». (Eliade, 1981, pág. 446)

El símbolo no sólo es importante porque prolonga una hierofanía, o porque la sustituye; lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y sobre todo, porque ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ningún otra «manifestación» es capaz de revelar. (Eliade, 1981, pág. 447)

Muchos amuletos reciben su eficacia del simbolismo asociado a ellos. Amuletos de lunas o soles, por ejemplo, son formas de participar de la sacralidad de esos astros. Estos objetos tienen una función mágico-religiosa y participan de la sacralidad por su simbolismo.

En rigor, el término «símbolo» se debe aplicar a aquellos símbolos que prolongan la hierofanía o constituyen por sí mismos una revelación no expresada por otra forma mágico religiosa, como el rito, el mito o una figura divina. No obstante, en un sentido amplio, todo puede ser considerado un símbolo.

Por esto, Ricouer afirmó que todo símbolo es, en última instancia, una hierofanía. Manifiesta el vínculo del hombre con lo sagrado y «el símbolo nos habla como indicador de la situación del hombre en el centro del ser en el que se mueve, existe y quiere». (Ries, 2000, pág. 42)

El símbolo siempre anuncia una realidad trascendente para el hombre, compromete la existencia humana y se reviste de un aura sagrada. Por este motivo, el símbolo es

religioso por excelencia. En la hierofanía, el símbolo ejerce una función de mediación. Es un mensajero entre dos niveles de conciencia, entre lo profano y lo sagrado, permitiendo el paso de lo visible a lo invisible, de lo profano a lo sagrado, del mundo de lo humano al divino. A través de él se capta el misterio que consiste en que las cosas, tienen un comienzo que nos sugiere lo real, algo que concierne de forma fundamental a la existencia humana. El símbolo nos recuerda que sólo se puede vivir en realidad con solidaridad con las fuerzas que crean el cosmos. Por eso tiene el símbolo una dimensión religiosa y por eso la experiencia religiosa se expresa y comprende simbólicamente.

Hay una dimensión no localizable en lo simbólico, un espacio interno, el significado, que produce por resonancia la ramificación inagotable de los significantes. El significado es el *logos* y *arché* del significante (Durand, 1995). Identificar un fenómeno, contemplar un símbolo y descifrarlo es como una reminiscencia. De este modo, a través del símbolo, lo sagrado habla al hombre. Permite acceder al homo religiosus a la realidad de lo diferente, abre el camino a la participación y la comunión con la potencia de lo sagrado. El símbolo, al mostrar lo otro, lo ajeno a lo profano, permite tomar conciencia de la situación existencial. De este modo el símbolo se configura como un lenguaje capaz de revelar al hombre valores transpersonales y transconscientes. Los símbolos revelan una estructura del mundo que no puede percibirse en el plano de la experiencia inmediata. No suprimen la realidad objetiva sino que le imprimen una nueva dimensión, la verticalidad, estableciendo un puente para-racional entre lo sagrado y lo profano, el mundo de los hombres y los dioses.

Eliade ha repetido insistentemente que el pensamiento simbólico es consustancial al ser humano y ha precedido al lenguaje. El simbolismo es «una noción inmediata de la conciencia total, es decir, del hombre que se descubre como tal, del hombre que toma conciencia de su posición en el Universo». (Ries, 2000)

El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función:

dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente, su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre. (Eliade, 1955, pág. 12)

«El simbolismo tiene la ventaja de revelar simultáneamente y panorámicamente lo que las otras epifanías revelan sucesiva y fragmentariamente». El simbolismo hace transparente la estructura misma de la hierofanía.

Revelan con mayor claridad, de manera más completa y con una coherencia superior, lo que las hierofanías manifiestan de manera particular, local y sucesiva. Por eso, siempre que el documento examinado nos brindaba ocasión para ello, nos hemos esforzado en interpretar una hierofanía determinada a la luz de su simbolismo propio, con el fin de poder llegar a su significación más honda. (Eliade, 1981, pág. 449)

Esta coherencia del símbolo evidencia una lógica del símbolo, ya que presentan una estructura y significación coherentes. Y aporta, como función unificadora del símbolo, cohesión a la experiencia, no sólo religiosa sino total del hombre. El símbolo revela la unidad fundamental de varias zonas de lo real. «El símbolo identifica, asimila, unifica planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. Más aún: la experiencia mágica religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo». (Eliade, 1981, págs. 453-455)

La principal función de los símbolos es, pues, permitir el acceso a niveles de realidades inabordables de otra forma y de abrir al entendimiento humano perspectivas insospechadas. El símbolo compromete siempre a la experiencia humana, dándole al mismo tiempo un significado, haciéndole brillar la realidad inmediata.

El plano de los símbolos no es de desorden y anarquía, ni siquiera de la irracionalidad absoluta. Pertenecen al ámbito de la imaginación creadora y de la razón intuitiva fundada en la «coherencia funcional» del pensamiento simbólico. Que esta lógica no funcione según el orden racional no significa que está desprovista de razón. La inadecuación constitutiva del símbolo lo sitúa en un procedimiento del discurso persuasivo o mostrativo, que no analíticamente demostrativo. El símbolo es intuitivo. El discurso mítico se sirve de símbolos así como el discurso racional lo hace de conceptos.

«Las cadenas semánticas que constituyen este tipo de discurso ponen en movimiento “figuras” -o símbolos -o “mediadores”, sustitutos, cuyas inadecuaciones, tomadas en su conjunto, constituyen una intuición adecuada». (Durand, 1995)

Desde este aspecto M. Eliade, plantea que la imagen y el símbolo aproximan a la realidad de forma más efectiva que el lenguaje analítico y «en realidad si existe una solidaridad total del género humano, no puede sentirse y actualizarse, sino en el nivel de las imágenes». (Eliade, 1955, pág. 17)

El mito es la expresión privilegiada del pensamiento simbólico. Las historias que cuentan los mitos relacionan al hombre con lo absoluto y lo sitúan y fundamentan en la existencia, precisamente por su relación con lo absoluto. Los momentos y gestos que transmiten los mitos (especialmente el momento del origen) son paradigmas, modelos que traspasan la historia.

### **4.3. El mito: arquetipo fundamental de toda experiencia humana**

El término *mythos* es un vocablo griego sin equivalente exacto en otras lenguas antiguas. Los latinos lo tradujeron por la palabra *fabula*, término que implica algo fantástico, inventado, pero no ausente de valor pedagógico y por tanto de validez, aunque ésta se oculte bajo la apariencia de mentira.

Sin embargo el uso que dieron los griegos fue mucho más amplio, quedando concretado por el contexto en el cual se incluía. Por ejemplo en los textos homéricos significó indistintamente: palabra, discurso, relato, narración, fábula o cuento. «Existe ciertamente un significado más restringido de historia, relato, saga, fábula; posiblemente se da preferencia al sentido de historia inventada, “no verdadera”» (Pieper, 1984, pág. 15). A lo largo de la historia el valor y función que se le ha otorgado al mito han sido diferentes, unas veces despreciándolos, como carentes de valor cognitivo, otras aceptándolos. M. Eliade revaloriza el mito, otorgándole el valor que le dieron las sociedades arcaicas, es decir, el mito es una «historia verdadera», de inapreciable valor, por su carácter de sagrado, ejemplar y significativo. (Eliade, 1985, pág. 7)

En general se puede definir al mito como un discurso por medio del cual se comunica «lo que una colectividad dada conserva en la memoria de su pasado y lo transmite oralmente de generación en generación, tanto si ese discurso lo ha elaborado un técnico de la comunicación como el poeta, como si no» (Brisson, 2005, pág. 16).

M. Eliade, según Ries, ha renovado el estudio del mito. Sus análisis de la mitología de los pueblos ágrafos le llevaron a constatar que el mito está vinculado a un comportamiento del hombre. Después de un largo trabajo comparado de las mitologías de todos los pueblos, puso de manifiesto la naturaleza del mito:

El mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un precedente y un ejemplo, no sólo de las acciones (sagradas o profanas) del hombre, sino además de su propia condición; más aún: es un precedente para las modalidades de lo real en general. (Eliade, 1981, pág. 417)

El mito narra una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo, *ab initio*. El mito cuenta cómo una realidad viene a la existencia gracias a las proezas de unos dioses o seres sobrenaturales. El que se trate de este tipo de seres equivale a decir que el mito revela un misterio. Son realidades sagradas. Los dioses y héroes sólo pueden realizar cosas relacionadas con lo sagrado.

Por otro lado, al ocurrir al inicio del tiempo, cuando las cosas se manifiestan por primera vez, constituyen un relato fundacional de saberes y actitudes. Es un relato ejemplar. Una nueva situación cósmica hace su aparición. El mito consiste en el relato de una creación. Habla de realidades que vienen a la existencia cuando comenzaron a ser, por lo tanto habla de lo real. Esta realidad puede ser la realidad toda como el cosmos, o sólo un fragmento: una parte de la naturaleza, una especie vegetal, el hombre, o incluso una institución humana. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente al ¿por qué ha venido a la existencia? Al referir cómo ha nacido se revela la irrupción de lo sagrado, causa última de toda existencia real.

Toda la creación es obra divina, irrupción de lo sagrado que da nacimiento al mundo. Para que esto pueda ocurrir es necesario el exceso de potencia divina. Un

desbordamiento de energía. La creación se realiza por el acrecentamiento de sustancia ontológica. Una victoria de la plenitud del ser, la acción eficaz.

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. Narrar un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez «dicho», es decir, «revelado», el mito pasa a ser verdad arquetípica. De ahí la verdad del mito, que gracias a sus símbolos y su estructura se perfila como una narración simbólica a través de la cual intuir lo real.

Al contrario (de la poesía), el valor del mito como mito persiste, a pesar de la peor traducción. Sea cual fuera nuestra ignorancia de la lengua y de la cultura de la población de la que se ha obtenido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra ni en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia que en él se cuenta. El mito es un lenguaje; pero un lenguaje que trabaja a un nivel muy elevado, donde el sentido, si podemos decirlo así, llega a despegar del fundamento lingüístico sobre el que ha comenzado a circular. Claude Lévi Strauss. (Brisson, 2005, pág. 15)

Mientras que Jung ve el arquetipo como un órgano psíquico, una dominante del inconsciente colectivo, Eliade, lo concibe como un modelo primordial cuyo origen se sitúa en el mundo sobrenatural. No se trata de inconsciente sino de trans-consciente. «El arquetipo se presenta como un instrumento mental del homo religiosus, instrumento indispensable para comprender la creación del hombre y del cosmos». (Ries, 2000, pág. 47)

El mito es una narración con un mensaje denso. Por un lado narra una historia sagrada, primordial, una creación, por otro habla de la sobreabundancia del poder de lo sagrado, que al manifestarse funda el mundo, lo crea. El mundo es y existe por la irrupción de lo sagrado.

En virtud de este nacimiento sagrado, o creación y relato ejemplar, el mito determina un comportamiento del hombre y da su sentido verdadero a la existencia humana. La experiencia del mito está ligada a lo sagrado, pues pone al hombre religioso en relación con el mundo sobrenatural. (Ries, 2000, pág. 46)

El mito orienta la vida del hombre y le permite comprender su condición humana. La creación es buena, la destrucción y el mal surgen de una falta. La responsabilidad del hombre se halla comprometida, pues la falta puede ser reparada, salvándose de la destrucción. «Debemos hacer lo que los Dioses hicieron al principio» dice un texto indio *Katapatha Bhamâna*, VII, 2, 1, 4. «Así lo hicieron los Dioses, así lo hacen los hombres», añade *Taittiriya Brahmâna* (I, 5, IX, 4). (Eliade, 1981, pág. 417) De esta forma podemos ver que el mito desvela el vínculo entre el hombre y lo sagrado. El mito cumple una función magistral, convirtiéndose en un modelo para toda acción humana significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Ésta adquiere eficacia cuando repite la acción primordial. Por una parte, al imitar a los Dioses, el hombre se mantiene en lo Sagrado y, por consiguiente, en la realidad. Por otra, gracias a la reactualización de los actos divinos ejemplares, el mundo se sacraliza. El comportamiento religioso de los hombres contribuye a la sacralidad del mundo.

Conocer los mitos no es hacerse consciente de la regularidad de ciertos fenómenos cósmicos; es en primer lugar, conocer lo que ha sucedido en el mundo, lo que realmente ha sucedido, lo que los dioses y los héroes civilizadores hicieron, sus obras o trabajos, aventuras y dramas. Es conocer una historia divina, que no obstante sigue siendo una historia, es decir, una serie de acontecimientos imprevisibles, aunque consistentes y significativos. (Eliade, 2000, pág. 16)

Esta repetición es también una experiencia de lo sagrado, mediante la cual se cualifica el espacio y se rompe el tiempo profano, abriendo un vínculo con el tiempo primordial, que está repleto de energía de lo sagrado.

En resumen, por la reactualización de sus mitos, el hombre religioso se esfuerza por aproximarse a los dioses y por participar en el Ser, la imitación de los modelos ejemplares divinos expresa a la vez su deseo de santidad y su nostalgia ontológica. (Eliade, 1998, pág. 80)

Hay fundamentalmente dos modelos de relatos míticos: sobre el origen y el final, (*Urzeit* y *Endzeit*): los mitos cosmogónicos, del origen y la renovación pertenecen al *Urzeit*, mientras que los escatológicos, que narran la destrucción del mundo, el aniquilamiento de la humanidad y el más allá que nos orientan hacia la *Endzeit* del cosmos.

Dentro de estas categorías se encuentran también mitos de la polaridad, que relatan la amistad entre seres nacidos consanguíneos que son antagonistas. Una *coincidentia oppositorum* que se expresa como obligados a reconciliarse en un tiempo escatológico, o la *coincidentia oppositorum* de una divinidad que se muestra benévola y terrible, creadora y destructora. Estos mitos «revelan, más profundamente de lo que podría hacerlo la propia experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad, que está por encima de los atributos y reúne en sí todos los contrarios». (Eliade, 1981, pág. 419)

La plasticidad del pensamiento simbólico permite al mito convertirse en leyenda épica, cuento o sobrevivir en formas menores, sin perder su estructura ni su alcance.

#### **4.4. El rito: repetición ejemplar de los actos cosmogónicos**

La palabra rito proviene de una palabra indoeuropea arcaica.

En la India la idea de una ley universal que gobierna todo, aparece ya en el *Rgvda*. Se llama allí *rta*. Como nombre (*neutrius generis*) esta palabra significa, como lo afirmó Grassmann: orden imperecedero, ley, verdad, derecho, santidad, acción sagrada, ofrenda, etc. H Oldenberg ha caracterizado la esencia del *Rta* en particular: «los procesos cuya permanente autosemejanza o su reproducción regular evocan la idea de orden, obedecen al *Rta* o su acontecer el *Rta*» «*Rta* fluyen los ríos», «Según *Rta* ha brillado el rojo aureo del cielo»... En la acción del hombre obra *Rta* como la ley moral... ordena la verdad y la pone en el recto camino. (Glasenapp, 2000, pág. 56)

El *Rta*, como orden cósmico expresado en la experiencia existencial del hombre se convierte en rito. Se encuentra en el nivel del comportamiento humano y de la experiencia de lo sagrado. «Se sitúa en el interior de una expresión simbólica que busca



un contacto vital con la realidad trascendente, con lo divino, con Dios. El rito se expresa mediante gestos y palabras». El hombre realiza ritos porque espera beneficiarse de su eficacia como actualización de hechos ejemplares ya que el rito está ligado a una estructura simbólica religiosa que permite la actualización de las fuerzas originarias en virtud de la repetición ritual. (Ries, 2000, pág. 49)

A través de los rituales (festivos, de celebración, sacrificiales, de iniciación, de consagración, etc.) el homo religiosus se incorpora a un tiempo primordial o a un acontecimiento arquetípico y permiten al hombre «revivir» o actualizar las fuerzas primigenias sobrehumanas que fundaron el mundo, y por lo tanto conseguir regenerarlo. (Ries, 2000, pág. 50)

Todo ritual, por tanto, tiene un modelo divino, un arquetipo. «Debemos hacer lo que los Dioses hicieron al principio». «Así hicieron los Dioses, así hacen los hombres». Este es en resumen la definición de ritual. La repetición o imitación de lo sagrado convierte en real al objeto o acto. La realidad se adquiere por repetición o participación.

Por el rito, lo profano queda suspendido. El acto ritual abole el tiempo profano y la historia para hacerse co-participante del momento primigenio, entrando en el tiempo del mito. Esto sólo ocurre cuando el hombre es él mismo en el momento del ritual, con la conciencia de lo sagrado. El resto de la vida, se pasa desprovisto de significación. Por eso mismo el ritual tiene que repetirse.

En cada reactualización reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino.... Gracias a este «eterno retorno» a las fuentes de lo sagrado y de lo real, le parece que se salva de la existencia humana de la nada y de la muerte. (Eliade, 1998, pág. 80)

Toda acción significativa del hombre religioso se refiere siempre a un arquetipo que le confiere eficacia, sentido y perennidad. Y por lo tanto un ritual. Los símbolos, mitos y ritos son la revelación de una situación límite del hombre, es decir una situación en la que el hombre toma conciencia de su lugar en el universo. (Eliade, 1955, pág. 37)

M. Meslin considera cuatro tipos de acciones rituales: sacralización del espacio y el tiempo, rituales de iniciación y peregrinaciones. (Ries, 2000, pág. 50)

## **5. EL ESPACIO Y TIEMPO SAGRADO.**

La experiencia de lo sagrado como vivencia del homo religiosus se da en un espacio y en un tiempo. El tiempo de la experiencia sacra será diferente del tiempo profano y de la historia. Del mismo modo el espacio en el que se tiene esa experiencia quedará singularizado y revestido de un aura divina por causa de la hierofanía que lo transforma en sagrado.

Por un lado, lo que se llama comúnmente espacio sagrado, no es solamente una superficie, sino el espacio constituido por puntos de convergencia donde se reúnen y se combinan las potencias primigenias con las de la tierra. Este espacio puede compararse con una inmensa red, cuyos nudos son las ligaduras, los puntos de convergencia o de *hierosgamia* (matrimonio sagrado), entre cielo y tierra. Así, cada ciudad, templo, santuario u otros enclaves sagrados, constituían uno de estos nudos «mágicos» y se convertían en un elemento estructurador de la geografía sagrada de la cual se impregnaban las sociedades tradicionales.

Desde la perspectiva temporal, este matrimonio entre los diferentes planos de la existencia era celebrado en ciertos momentos especiales del año, determinados por la instauración de un calendario. La finalidad del calendario es dar vida y movimiento al espacio, uniéndolo al ritmo cósmico. Así el tiempo se convierte también en sagrado y permite la reintegración del hombre con el universo.

### **5.1. La sacralización del espacio.**

«Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras». (Eliade, 1998, pág. 21)  
Los mitos cosmogónicos explican cómo el espacio primordial ha sido creado. El

universo surge del caos convertido en receptáculo de la Creación. Esta es la primera hierofanía. El espacio sagrado es la recreación en el mundo visible, a escala reducida, de ese espacio primordial o universo. Contiene el principio inteligente, ordenador, fuente de toda coherencia. El espacio sagrado es real, mientras que el resto es la extensión informe que lo rodea.

Con la hierofanía, el espacio queda singularizado, siendo esta diferenciación un elemento cualitativo. Este espacio participa de una energía sagrada y constituye en sí mismo un mundo. Es necesaria la fundación de un mundo que, en virtud de una victoria sobre el caos, permita al hombre existir y pueda vivir una existencia plena y realizada. Para ello se tendrá que dar en un lugar cualificado para que el ser se exprese y manifieste, un espacio singular que aleje de sí el caos de la disolución.

### ***5.1.1. Los ritos de orientación***

Orientarse significa literalmente situarse frente al nacimiento del Sol; mirar al Este, al Oriente. El término ya tiene un alto contenido simbólico. Con la luz del sol comienza el día, podríamos decir que comienza el tiempo, y en la medida que la luz toca el mundo le devuelve la realidad de la que le priva la oscuridad. Espacio y tiempo nacen con el sol cada día. Orientarse es estar en el «mundo» y para el hombre religioso «todo “mundo” es un “mundo sagrado” ». (Eliade, 1998, pág. 27)

El hombre de las sociedades tradicionales re-crea su propio mundo (el territorio que ocupa, su pueblo, su casa) según un modelo ideal, el de los Dioses al crear el Universo, a través de un ritual de consagración del espacio u orientación. Esto no quiere decir que el hombre se considere igual a los Dioses, sino que no puede vivir en un caos, que experimenta siempre la necesidad de situarse en un mundo organizado, en un cosmos. «La necesidad religiosa expresa su inextinguible sed ontológica». (Eliade, 1998, pág. 51)

Gracias a los ritos de orientación, el espacio tiene un sentido (alto, bajo, norte-sur, derecha-izquierda etc.) y el hombre puede incluirse en él y vivir en él. Gracias a los ritos de orientación, el espacio profano, caótico y desprovisto de sentido, se transfigura y se convierte en espacio sagrado, es decir, consagrado, habitado por los Dioses. El acto de orientar le hace participar de las fuerzas sobre-naturales: participa del recorrido diurno del Sol, del tránsito nocturno de las estrellas. Es el establecimiento de una relación eficaz y operativa entre esta «delimitación terrestre» y la «ilimitada bóveda celeste». Gracias a la orientación, el cielo y la tierra se reencuentran y se inter-penetran. Esta unión de lo alto y de lo bajo, de lo invisible y de lo visible, es posible gracias a la instauración, durante el rito de orientación, de un centro, monte o altar, verdadero corazón de donde parten todas las direcciones hacia el espacio exterior. Un punto de conexión o eje, por el cual pueden manifestarse las energías del cielo y de la tierra. Este centro o punto de partida de la orientación, se simboliza en general, por un poste sagrado que representa el *axis mundi*, el lugar donde los tres mundos (el cielo, la tierra y el inframundo) se encuentran. A veces, este eje del mundo, puede ser representado por un altar, una roca, un árbol o una montaña conteniendo el mismo simbolismo.

El centro no es solamente una señal espacial inerte que da sentido a las orientaciones, es también un punto de convergencia de lo real. Nuestro mundo siempre es un centro. El hombre como un «micro-cosmos» es también un mundo y, por lo tanto, un centro alrededor del cual gira todo. El centro encarna el ombligo del mundo, el lugar donde se concentran las potencias vitales y fecundadoras de la Naturaleza. Muchos lugares sagrados del mundo antiguo eran considerados el ombligo del mundo. (Eliade, 1998, pág. 37)

Por medio del rito de orientación, según los puntos cardinales, el hombre se hace capaz de provocar la aparición objetiva de lo Sagrado, es decir, del nudo de energías que mantienen la Creación. Porque el rito de orientación no es una simple representación del escenario místico, sino el acto mágico capaz de provocar la aparición de lo sagrado o hierofanía. Lejos de configurar simplemente un entorno cosmizado, los ritos de orientación le permiten participar de las potencias revitalizadoras de la divinidad, le permiten salir del tiempo profano y penetrar en el tiempo sagrado. Es decir un ser «orientado» es capaz de dar sentido a su vida y a todos los gestos que realiza.

### ***5.1.2. La ciudad, espejo del cielo: el templo y el hogar.***

Mediante los rituales de orientación y fundación la ciudad se convierte en un espejo del universo, una imagen del mundo, cuya construcción imita la cosmogonía. La instalación en un territorio equivale entonces a la fundación de un mundo. En otras palabras, el hombre en la medida que ocupa cada vez más zonas del planeta, las «cosmiza».

El origen de la ciudad se encuentra en el centro ritual primitivo, o santuarios naturales, donde convergen las peregrinaciones. En el interior de la ciudad, espacio sagrado, el encuentro de energías cósmicas y telúricas conferirá una fuerza, una duración, una significación cósmica a todos los acontecimientos de la vida cotidiana.

La ciudad aparece a través de un acto de fundación que se debe fundamentalmente a héroes civilizadores, o dioses fundacionales. Desde un centro, *axis* o altar, se trazan las fronteras que delimitarán la ciudad. Esta frontera se convertirá en el símbolo que después es asumido por el muro exterior de las ciudades que dejará fuera al caos, para permitir que en el interior se de el orden. «Los muros de las ciudades en la edad Media, se consagraban ritualmente como defensa contra el demonio, la enfermedad y la muerte» (Eliade, 1998, pág. 41); del mismo modo en los templos egipcios la muralla exterior que circunda el terreno del templo, está formada por ladrillos de adobe y tiene una forma ondulada, representando las aguas del caos *Nun*, el dios egipcio del caos primordial, que quedan fuera del muro; dentro de él el dios se manifiesta.

Ese acto, de victoria sobre el caos, es la conmemoración-reactualización de la victoria de los dioses sobre la serpiente – dragón, o caos primordial. El héroe fundador ha vencido a las tinieblas y al caos. El gobernante con este acto se asimila al dios creador. Del mismo modo que *Ra* vence a *Apofis*, o *Horus* a *Seth*, el faraón vence a las tinieblas garantizando la *Maat*, o el orden. Por este motivo vence al caos y por lo tanto el Rey-Sacerdote se configura como el representante de la divinidad en la Tierra.

La ciudad como imagen reducida del universo presenta una serie de características:

**a) La delimitación del espacio sagrado.**

La función del fundador es, a través del ritual de orientación, crear el mundo una vez más, repitiendo los gestos de la creación del mundo y encarnando modestamente el papel del demiurgo.

Vitruvio (25 d.C) nos relata cómo se efectuaba el trazado de los templos: se planta una estaca en el centro del espacio sagrado y mediante una cuerda con doce nudos, se traza un gran círculo. Se determina el eje norte-sur (*cardo*) por la dirección de la sombra cuando es mínima; después se determina el eje este-oeste (*decumanus*) que es perpendicular. Se obtiene así la cruz de los puntos cardinales tomando como centro la intersección de esta cruz con el círculo original, se trazan círculos con el mismo radio que el primero y su intersección determinan las diagonales de un cuadrado orientado, inscrito en el círculo original. Este cuadrado se desarrolla después en cuadriláteros o círculos que dan al edificio su fisonomía. (Schwarz, 1979, pág. 62)

- a) El centro: en general se señala con una reliquia, una estatua, un árbol, o un altar dentro de un templo. No tiene que ser forzosamente un centro geométrico, ya que lo que busca es la vida, y la vida no es simétrica, la vida es producto de un intercambio, de una disimetría, de una diferencia de potencial, por lo tanto de un equilibrio dinámico.
- b) La ciudad, durante el rito de la fundación, es una superficie orientada. Dividida en cuatro horizontes según los ejes espaciales o cuadrada. Rómulo y Remo fundaron y construyeron Roma marcando en la tierra el cuadrado mágico que debía proteger y delimitar la futura ciudad. El surco abierto es llamado *Mundus* (mundo). Esta primera zanja es cuadrada (*Roma Cuadrata*), aunque no se refiera exactamente a su forma sino a la división en cuatro partes; su centro es imagen del primer punto de emanación de la vida. Trazado con la ayuda de un arado, el surco va a dividir la tierra en tierra profana y tierra sagrada, exterior e interior de la ciudad respectivamente. Orientado según los cuatro puntos cardinales, tal espacio estaba consagrado.

### 5.1.3. *La montaña mágica, centro cúspide de la ciudad*

En el centro de la ciudad se encuentra la acrópolis o ciudadela, el cerro mágico o colina primordial. Esta montaña expresa el vínculo entre el cielo y la tierra, por lo que simboliza el centro del mundo. Emerge de las aguas primordiales como la primera colina, isla sagrada o tierra seca. Esta tierra que jamás fue manchada es el origen de la manifestación. Así, en *La Biblia*, después del diluvio, el arca de *Noé* encallará sobre el monte *Ararat*, tierra que no había sido alcanzada por las aguas disolventes del diluvio, ni por las fuerzas del caos. El arca, portadora de la semilla del mundo nuevo, está en la cumbre de la montaña y la vida desciende de ella. En Egipto, sobre el cerro primordial, se situó por primera vez el Fénix, el pájaro *Ben-Ben*, ave mágica portadora de la vida; en la India el monte *Meru*, *Haraberezaiti* en el Irán, etc. «Nuestro mundo es una Tierra santa porque es el lugar más próximo del cielo». (Eliade, 1998, pág. 33)

Los templos se ubicarán en la ciudad alta, en este espacio, geográficamente situado más cerca del cielo. El templo en sí mismo es una réplica de la montaña cósmica representando el vínculo entre la tierra y el cielo. Del mismo modo, los cimientos del templo se arraigan en el inframundo. (Eliade, 1998, pág. 34)

El mito de la creación de la ciudad inca de Cuzco, responde al mismo simbolismo: la pareja primordial buscaba un lugar donde poder clavar un bastón de oro, el cual fue hundido en la tierra elegida, en Cuzco, el «ombligo del mundo», punto de unión entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Y de este ombligo surgirá el árbol del mundo, el árbol cósmico que simboliza el *axis* del mundo. La fundación de *Tenochtitlán* de los aztecas, se realizará en el lugar donde un águila devorando una serpiente se posará sobre un cactus; ahí también tenemos la unión de los tres mundos<sup>2</sup>.

La estructura misma de la ciudad representa esta triple división. Un lugar central dedicado al culto, a la potencia sagrada, al hogar del dios (la ciudadela, la acrópolis, el cielo); un lugar dedicado a la vida social y cotidiana (el ágora, el mercado, las viviendas, la tierra); y un lugar fuera de las murallas que protegen (*agros*, el campo, que representa también el inframundo). Del mismo modo la arquitectura sagrada recoge y desarrolla el simbolismo cosmológico. La caverna con sus bóvedas proporcionará al

---

<sup>2</sup> El águila corresponde al cielo, el cactus a la tierra y la serpiente al inframundo.

hombre el modelo arquitectónico de las cúpulas, mientras que la pirámide será una réplica de la montaña sagrada.

Esta cualificación del espacio, no solo se circunscribe a la ciudad. La experiencia del espacio sagrado se manifiesta en la fundación de templos y hogares, así como en las fronteras de los países. (Eliade, 1998, pág. 47)

El templo es un lugar santo, casa de los dioses. No sólo represente al mundo cosmizado, sino que lo santifica. «Gracias al templo, el mundo se resantifica en su totalidad» (Eliade, 1998, pág. 48). En la Edad Media entrar en una iglesia o catedral significaba estar en sagrado, un espacio protegido en el que las leyes humanas no podían llegar, una especie de condición similar a las embajadas que están excluidas de la jurisdicción del país en el que se encuentran.

Una vez que el espacio está sacralizado, el simple acto de entrar en él, se reviste de rituales, específicos y permite las vivencias de lo sagrado. Ese ritual de entrada, ya sea un saludo ceremonial, o un gesto ritual, posicionan la conciencia del que entra en un estado adecuado para la experiencia sagrada. El saludo en el *do-jo*<sup>3</sup> japonés, cualifica al practicante para recibir la enseñanza del maestro, del mismo modo que el santiguarse al acceder a una iglesia, permite posicionar la conciencia ante la realidad con la que se encuentra. Es la conciencia la que entra en el espacio sagrado, percibiéndolo como tal y al mismo tiempo, el espacio sagrado es sagrado aun cuando uno no lo percibe.

Las múltiples manifestaciones de espacios sagrados en las diversas formas religiosas atestiguan la importancia de los enclaves sagrados, templos, o incluso ciudades santuarios y centros de peregrinación. Múltiples son las experiencias que el hombre puede tener al acceder a un recinto sagrado.

En expresión de uno de los grandes filósofos españoles, entrar en una catedral gótica representa, incluso para los hombres sin imaginación, un torbellino, una trampa para cazar al infinito. (Ortega y Gasset, 1987, pág. 105)

---

<sup>3</sup> Etimológicamente significa: lugar de la vía. Donde se da la enseñanza.



## 5.2. El tiempo sagrado.

De igual forma que hay espacios donde se encuentran el cielo y la tierra (en cuanto a diferentes mundos, uno sagrado y otro profano), existen también momentos singulares en los que los estos mundos se relacionan entre sí. La experiencia individual sagrada implica un tiempo de cualidades especiales. Durante estos instantes hierofánicos, la duración o el tiempo profano se clausura, se pone en suspenso para dar nacimiento al tiempo sagrado, que permite poner en funcionamiento la potencia de los tiempos primigenios.

La sacralización del tiempo tuvo por consecuencia en las sociedades tradicionales la instauración del calendario que debía ritmar la vida humana en consonancia con el ritmo cósmico.

Antes de explicar más en detalle la función de las fiestas y del calendario como parte de la experiencia de lo sagrado, debemos distinguir dos nociones diferentes del tiempo: tiempo sagrado y tiempo profano.

### 5.2.1. *Tiempo sagrado y tiempo profano*

«La inextinguible necesidad de sed ontológica» se corresponde al deseo del *homo religiosus* de vivir momentos de eternidad, abolir el tiempo normal, profano, para vivir en un tiempo sagrado.

Para el hombre religioso el tiempo, al igual que el espacio, no es homogéneo ni continuo. Los numerosos ejemplos de calendarios sagrados, de días fastos y nefastos, de todos los pueblos y culturas son lo suficientemente significativos para dar cuenta de esto<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> En *El mito del eterno retorno*, M. Eliade, habla de la infinita variedad de rituales relacionados con el año nuevo, y de los calendarios. «La mayoría de las demás culturas históricas (y del propio Egipto hasta cierta época) conocía un año, a la vez lunar y solar, de 360 días, o sea de 12 meses de 30 días cada uno, a

«El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente» (Eliade, 1998, pág. 53). Ese tiempo primordial, es el tiempo narrado en el mito, cuando el espacio y el tiempo son creados. Ese acto de creación así como todos los siguientes dentro de los mitos, quedan en un «tiempo privilegiado». Una gran cantidad de mitos hablan de una juventud eterna, de una Edad de Oro, en el seno de la cual, el fluir del tiempo y la cronología están ausentes. Es el tiempo mítico de los orígenes, el «Gran Tiempo». Este tiempo tiene la capacidad de ser reproducido en el tiempo sagrado. El tiempo sagrado, es como una puerta de acceso a ese momento primordial.

Por este motivo la época mítica no debe considerarse simplemente como un tiempo pasado. A través del tiempo sagrado su modelo se perpetúa, revive, o mejor dicho, mantiene su actualidad.

Esta restauración del tiempo mítico es resultado de todo rito y de toda ceremonia ritual. El tiempo original es el modelo de todos los tiempos, que se suceden sin cesar. Para comprender la vida es necesario conocer el mito y reactualizarlo mediante el rito, pues por su mediación se hace presente el tiempo mítico. El rito sacraliza el tiempo profano.

No hay que confundir el tiempo mítico y el tiempo sagrado. El tiempo sagrado conduce al hombre hacia el tiempo mítico, pero es distinto de éste. En cuanto al tiempo profano, conduce al devenir, a la historia, a la duración. Al repetir un gesto arquetípico, el hombre se inserta en un tiempo sagrado, y esta inserción no puede tener lugar más que si es abolido el tiempo profano.

Mediante la experiencia de lo sagrado, todo tiempo profano es susceptible de convertirse en tiempo sagrado; en todo momento la duración puede ser transmutada en eternidad.

El tiempo profano es lineal. Se agota en la medida que sucede. Pasado, presente y futuro, nacimiento y muerte. En cambio el tiempo sagrado es circular, indefinidamente recuperable y repetible, es un tiempo que no se agota. Es un eterno presente mítico que se actualiza periódicamente mediante los ritos.

---

los que se agregaban cinco días intercambiables (los epagómenos)” (Eliade, El mito del eterno retorno, 1972, pág. 54)

Con el tiempo sagrado, la duración profana puede ser suspendida periódicamente. Espacio y tiempo sagrados actúan de forma similar como ruptura de lo profano<sup>5</sup>. Esta ciclicidad se instaura con el calendario y las fiestas. Para el hombre pre-moderno, las fiestas siempre eran sagradas y la mayor parte de ceremonias y ritos son periódicos. Por este efecto repetitivo, el tiempo deja de ser lineal para hacerse simultáneamente cíclico y eternamente presente. «El año era un círculo cerrado: tenía un comienzo y un final, pero tenía también la particularidad de que podía renacer bajo la forma de un año nuevo». (Eliade, 1998, pág. 58) Las fiestas periódicas «cierran» un ciclo temporal y abren uno nuevo, emprendiendo así una regeneración total del tiempo.

Estas intersecciones temporales, o tiempo sagrado es solidario entre sí, es decir, una vez suspendido el tiempo profano del cambio y desgaste, se abre un paréntesis vinculado a un tiempo primigenio. Ese tiempo sagrado está unido a todos los tiempos sagrados vividos, revelándose a nosotros como un *continuum*. Sólo aparentemente es interrumpido por los intervalos profanos.

Podemos resumir que existen tres tipos de tiempo.

1.-El tiempo profano o cronológico es un tiempo que se devora insaciablemente a sí mismo y a los acontecimientos. Es un tiempo lineal, histórico. Tiene pasado, presente y futuro. Es el tiempo en el que se agotan las cosas. Donde nacen y mueren. Es el tiempo de cada día.

2.- Tiempo mítico, eternidad o no-tiempo. Para los egipcios era *Djet*<sup>6</sup>, el estado en el que vivían los dioses, la eternidad. El *aidión* para los griegos, el estado del ser. Expresado por el círculo que no tiene ni principio ni fin.

3- El tiempo sagrado, el instante eterno, o *aión*. Es la eternidad que se hace presente en el instante. Es el término egipcio *neheh*, la eternidad cíclica o tiempo sacral. Se representa simbólicamente como espiral, siendo el tiempo sagrado o del eterno retorno. Este tiempo es la reactualización cada vez que se precise del tiempo de los dioses o del

---

<sup>5</sup> Según H. Usener existe una relación íntima entre los términos *templum* y *tempus*, pues ambos representan una intersección. Una espacial, otra el aspecto temporal. (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998, pág. 58)

<sup>6</sup> En relación a los términos egipcio han sido tomados de la interpretación que hace Jan Assman en *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal. 1995. pág. 8. En cuanto a los términos griegos sobre el tiempo del curso de la UNED impartido por Teresa Oñate titulado *El nacimiento de la Filosofía*.

no tiempo, en el que las cosas surgieron por primera vez. Este instante eterno es una reintegración con las fuerzas poderosas del universo, o con el universo mismo.

En resumen, por la reactualización de sus mitos, el hombre religioso se esfuerza por aproximarse a los dioses y por participar en el Ser, la imitación de los modelos ejemplares divinos expresa a la vez su deseo de santidad y su nostalgia ontológica... En cada reactualización reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia.... Gracias a dicho «eterno retorno» a las fuentes de lo sagrado y de lo real, le parece que salva la existencia humana de la nada y de la muerte. (Eliade, 1998, pág. 80)

Como bien plantea M. Eliade, en las sociedades modernas hay una tendencia a la repetición desacralizada de los rituales y liturgias religiosas. De esta forma, éstos se desvirtúan, perdiendo su contenido religioso. «El tiempo desacralizado se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediamente a la muerte» (Eliade, 1998, pág. 85).

Para el hombre no religioso, el tiempo no puede presentar ruptura, constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, tiene un comienzo y un fin que es la muerte. Para el hombre religioso la duración temporal puede ser detenida periódicamente por la inserción mediante ritos, de un tiempo no histórico, un tiempo sagrado.

### ***5.2.2. La experiencia sagrada del tiempo. La fiesta.***

El tiempo sagrado se convierte en tiempo de fiesta. Etimológicamente, día de fiesta es un día consagrado<sup>7</sup>. Un día diferente del tiempo restante. Durante las fiestas el hombre puede volver a ser contemporáneo de los orígenes e integrarse, de este modo a los ciclos naturales y al tiempo primero; durante los otros días llamados «profanos» el movimiento centrífugo de la vida lo aleja de lo sagrado, pero esto permite consolidar y afirmar la experiencia que ha vivido durante la fiesta.

---

<sup>7</sup> *Dies festus* (día de fiesta), contiene el radical *fes* que significa en latín «consagrar».

En la fiesta no es que haga cosas diferentes de lo que realiza durante el tiempo profano. Simplemente se diferencia de las actividades realizadas en tiempo ordinario, por el hecho «de no revertir más que sobre algunos objetos, que constituyen de algún modo los arquetipos de sus clases respectivas, y también por desarrollarse las ceremonias en una atmósfera embebida de lo sagrado». (Eliade, 1998, pág. 66) El acto le recuerda la sacralidad de los modelos y por lo tanto de su vida que los imita. Son comportamientos rituales porque su intención es religiosa, en el sentido de re-ligar con una realidad trascendente.

La fiesta se diferencia de una conmemoración, en que la conmemoración simplemente recuerda un acontecimiento, mientras que en la fiesta se hace presente y reactualizan el acontecimiento original. Por un momento, no hay pasado ni presente ni futuro, porque la fiesta permite transgredir los planos. El pasado es abolido, el acontecimiento es recreado por aquellos que lo festejan, como si hubiesen participado realmente en él «la primera vez». El hombre se convierte en contemporáneo de los dioses, actor del mismo proceso de creación.

Por esta razón, la fiesta exigía de cada uno una preparación o actitud, para ser vivida intensamente. La fiesta permitía recrear las energías del espacio-tiempo y evitaba todo anquilosamiento, tanto individual como colectivo. De ahí es carácter dinámico y transfigurador de la fiesta.

Como lo festivo representa una cualidad especial de energía con capacidad renovadora, poco a poco se ha identificado con el periodo de descanso. Sin embargo no hay que creer que las fiestas comenzaron como tiempo de placer. Hubo fiestas de duelo, de alegría, de nacimiento o de resurrección. Lo importante en la fiesta sagrada es la inmersión del alma en lo sobrenatural.

La fiesta constituye la expresión ritual más importante de las sociedades tradicionales. Roger Caillois, lo ha definido así:

A la vida regular, ocupada en los trabajos cotidianos, sujeta por un sistema de prohibiciones, toda llena de precauciones, donde la máxima “quieto sin moverse”, mantiene el orden del mundo, se opone a la efervescencia de la fiesta... Se comprende que la fiesta, al presentar tal paroxismo de la vida, al romper tan violentamente los pequeños

cuidados de la existencia cotidiana, parezca al individuo como otro mundo donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que le superan... Si la fiesta es el tiempo de la alegría, es también el tiempo de la angustia. El ayuno, el silencio, son de rigor antes del descanso final. Las prohibiciones habituales se refuerzan, nuevas prohibiciones se imponen... En realidad, la fiesta con frecuencia se considera el reino mismo de lo sagrado. El exceso no sólo acompaña a la fiesta de forma constante, sino que aparece como remedio para el desgaste. Tal parece ser su objetivo en el éxito de la fiesta. El tiempo cansa, extenua, es el que hace envejecer, el que encamina hacia la muerte, el que desgasta. (Caillois, 2004)

La fiesta cumple una función revitalizadora, de regeneración del hombre y de la ciudad. La fiesta es una manera de recargar la energía, de recuperar el centro, porque permite la transgresión permanente de los planos: ya no hay tiempo ni cronología durante la fiesta y por lo tanto el hombre puede alcanzar la eternidad.

La fiesta se presenta como una actualización de los primeros tiempos del universo, de la era primordial eminentemente creadora que ha visto todas las cosas, todos los seres, todas las instituciones, fijarse en su forma original y definitiva. Esta época no es otra que aquella en la que vivían y actuaban los antepasados divinos cuyos mitos nos contaban su historia. Situada, a la vez, al principio y fuera del devenir, es un estado tanto como un período. Nada estaba entonces estabilizado, ninguna norma se había dictado, ninguna forma estaba fijada. Lo que había sido imposible, entonces se podía hacer. (Caillois, 2004)

### ***5.2.3. La instauración del calendario***

El hombre religioso busca ritmar su vida al ritmo de la naturaleza y acabar así con la monotonía del tiempo profano. La linealidad se rompe con el ritmo. El ritmo permite al tiempo cualificarse y tener funciones diferentes. El tiempo se hace vital y el ciclo permite reproducir las diferentes funciones de la vida. Existen muchas maneras de dividir el tiempo, es decir, muchos ritmos posibles para distribuirse en el año; La

ciclicidad de la naturaleza fue el arquetipo sobre el que se sostiene el tiempo y desde el que se ritmó el calendario. Un ritmo binario: noche y día, marca el ritmo dual del devenir, el tiempo del trabajo y el tiempo del descanso; un ritmo cuaternario, el del ciclo lunar con sus cuatro fases que están relacionadas con la vida, las siembras y cosechas, así como las estaciones; el ritmo ternario, de nacimiento, muerte y resurrección.

1) Ritmo binario. El ciclo está dividido en dos partes: es el día y la noche. Una parte nocturna, oscura, fría, ligada al otoño y al invierno, y otra parte diurna, luminosa, ligada a la primavera y al verano. Es el principio de la polaridad que reparte las estaciones, en estaciones *yīng* y estaciones *yang*, en la tradición china. Es el ciclo fundamental de oposición.

2) Ritmo cuaternario. Doblando el sistema binario se encuentra el de cuatro tempos. Entre una dualidad opuesta, los puntos intermedios, de transición y cambio; luna llena y luna nueva, con dos fases intermedias; Los solsticios entre los que aparecen los equinoccios como gozne entre ambos. Esto permite dividir el año en cuatro estaciones, la vida humana en cuatro edades, el día en cuatro momentos.

3) Ritmo Ternario. También se puede dividir el ciclo en tres partes; la división ternaria del tiempo marca los ritmos como creación, conservación y regeneración, o nacimiento, muerte y resurrección.

Es evidente que fue la observación del cielo y sus ciclos, los que permitieron instituir los calendarios en función de los acontecimientos astronómicos. El calendario solar de 12 meses de 30 días, más cinco «fuera del tiempo»; el calendario lunar con ciclos de 28 días; calendarios estelares, como el de la estrella Sirio, en Egipto que marcaba, con su salida helíaca el 19 de julio, el nacimiento del año, así como el inicio de la inundación, o el calendario maya en función de los ciclos de Venus.

#### ***5.2.4. Fiestas y rituales de regeneración: año nuevo.***

La fiesta, como tiempo sagrado y ruptura de lo profano, permite un nuevo comienzo, un intento de acercarse al tiempo de los inicios, al tiempo «puro», aquel del «instante» de la creación.

Todo año nuevo es una repetición del tiempo del comienzo, es decir, una repetición de la cosmogonía. Al final del año y a la espera del nuevo año, se repiten los momentos míticos del paso del caos al cosmos.

Los diversos ritos en relación al año nuevo se clasifican en dos categorías: 1) los que representan un regreso al caos (apagado de hogueras, expulsar el mal, o los pecados, inversión del comportamiento habitual, orgías, retorno de los muertos); y 2) los que reactualizan la cosmogonía (encender hogueras, repetición de los actos de los dioses creadores, el oráculo sobre el futuro venidero, etc). (Eliade, 2000, pág. 14)

Nacimiento y renacimiento, final y comienzo, se unen simbólicamente. Ya que el tiempo queda suspendido se suprimen las barreras entre los mundos.

La fiesta es el momento en el que el hombre y la colectividad puedan volver al estado de antes de la creación, un estado pre-genesiaco, cuando el Sol y la Luna no existían todavía y solamente brillaba el cielo de los orígenes. La fiesta permite transgredir los planos y llegar a un estado potencial donde todo se encuentra de nuevo en un estado caótico, sustancia primordial no diferenciada. La fiesta, es por eso, el instante especial para innovar, para modificar lo que no iba bien en el período anterior, ya que todo vuelve a ser posible. Ahí reside su potencia regeneradora y cumple una función social y psicológica.

La sociedad tradicional, gracias a las fiestas y su calendario, se renueva sin cesar. La tradición no es repetición mecánica de los principios; es reactualización de los principios y el retorno a la energía mítica primordial, que permite crear resultados siempre diferentes. Adaptados a cada situación histórica o geográfica.

Como experiencia individual y colectiva, la fiesta, y por lo tanto el tiempo sagrado, renueva. Por este motivo, hay una función social de las fiestas: regular las tensiones entre los hombres. No se trataba solamente de provocar una desinhibición individual y



colectiva, ni de impedir que se expresen los impulsos de la masa, sino de canalizar las tensiones en un sentido constructivo, y esto para impedir el desbordamiento de la barbarie y de la animalidad. Ya que después de ese momento caótico, volvía todo de nuevo al orden, manteniendo así el equilibrio de las sociedades.

## **6. LA INICIACIÓN Y LAS PEREGRINACIONES**

Para el hombre religioso el cosmos no es algo inerte. Los ritmos naturales y las fuerzas telúricas le hablan, en un lenguaje cifrado, de una realidad que trasciende lo natural: lo sobrenatural se manifiesta por doquier y es precisamente lo sagrado lo que con su manifestación santifica el mundo. El hombre se siente emparentado con el universo y reencuentra en sí mismo la sacralidad que reconoce en el cosmos. Quiere que su vida cotidiana normal se sacralice y adquiera realidad, adquiera trascendencia sagrada. De esta forma si instala en la situación mítica, haciéndose partícipe de las fuerzas primigenias que crearon el universo, y cosmizando su vida. La vida entonces es una peregrinación hacia el centro del mundo, que a su vez es el origen y su sentido. Estas experiencias de sentido, de apertura a lo sagrado se realizaron en las culturas arcaicas a través de los ritos de iniciación. (Eliade, 1998, pág. 87)

A través de la iniciación el hombre de las sociedades pre-modernas entra en contacto con su cosmovisión, descubre el oculto significado de sus mitos y asume conscientemente sus valores como propios; a través de la iniciación desvela el misterio de su propio origen, su naturaleza y su destino y queda cualificado para vivirlo.

La iniciación es un rito de paso, «equivale a una mutación ontológica del régimen existencial, introduce al neófito a la vez en la comunidad y en un mundo de valores» (Ries, 2000, pág. 51). Mircea Eliade, habla de la importancia capital de este tipo de rituales, en la medida que son la fuente de transmisión de la tradición y los modelos ejemplares de un pueblo.

«El término iniciación, en el sentido más amplio, denota un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en la situación religiosa y social de la persona iniciada» (Eliade, 2000, pág. 10). La importancia de su

naturaleza viene determinada por su inserción en la propia existencia que puede ser considerada así mismo como un rito de tránsito. El nacimiento, el matrimonio y la muerte, marcan los goznes junto al paso de la pubertad a la adultez de los cambios radicales en el régimen ontológico del individuo y que marcan esa peregrinación que es la vida. (Eliade, 1998, pág. 134)

Al nacer, son los ritos los que le declaran ser viviente, le inscriben en el mundo de los vivos, le aceptan en una familia, quedando integrado en la comunidad de los vivos. El matrimonio también es considerado como un cambio, y la muerte conlleva el tránsito definitivo con toda una serie de rituales para permitir que el difunto pueda ser admitido en la comunidad de los muertos. La iniciación conlleva una triple revelación: la de lo sagrado, la de la muerte y la de la sexualidad. Estos rituales también son de tránsito aunque el que mejor los representa es el de la iniciación de la pubertad. (Eliade, 1998, págs. 135-137)

*Grosso modo*, los elementos importantes en la iniciación, son a) una tradición a revelar; b) una instrucción prolongada; c) superación de pruebas (emulación del héroe-dios – muerte ritual; d) participación de ceremonias secretas y revelación; e) reintegración a la sociedad con un nuevo estatus. Hay que tener en cuenta que estos pasos en muchas ocasiones se dan con un hilo de continuidad.

#### **a) La tradición.**

Toda sociedad arcaica posee un conjunto coherente de tradiciones míticas que dotan a la colectividad de una cosmovisión o concepción del mundo y es esta concepción la que será gradualmente revelada al neófito o novicio en el curso de su iniciación. El neófito no llega a hacerse digno de la enseñanza sagrada más que al término de una preparación espiritual.

El mundo es obra de un ser sobrenatural; obra divina y, por consiguiente, sagrada en su estructura misma. El hombre vive en un universo que, sobrenatural por su origen, es así mismo sagrado en su forma, a veces incluso en su sustancia. El mundo posee una historia: su creación por obra de los Seres sobrenaturales, la llegada del antepasado mítico, sus actividades culturales, sus aventuras y por último su desaparición. Esta

historia sagrada es ejemplar, modélica. Instauro el modo de ser de esa colectividad. Cuenta cómo son las cosas, animales, elementos de la naturaleza, como todo vino a la existencia. Además fundan los patrones de conducta de toda actividad humana y el origen de las instituciones sociales y culturales.

Esta historia importa conservarla intacta y transmitirla a las generaciones venideras. El hombre es como es, porque, en los tiempos primigenios, sucedieron las cosas relatadas por los mitos. El hombre de las sociedades arcaicas se reconoce como la terminación de una historia mítica, de una serie de acontecimientos que tuvieron lugar *in illo tempore*. La historia, desde esta perspectiva está cerrada no puede haber nada original, sólo se puede repetir lo acontecido en el origen.

#### **b) Una instrucción prolongada.**

Para el pensamiento arcaico el hombre es hecho: no se hace él solo. Los iniciados veteranos como maestros espirituales inician al neófito. Ellos son los representantes de esa potencia primigenia narrada en la tradición. No sólo la transmiten sino que, en ocasiones, la encarnan. Se da una preparación y purificación del candidato: ayunos, sacrificios, abluciones y meditación sobre determinados símbolos y claves de orden esotérico que lo preparan física, psíquica y espiritualmente. Esta preparación se combina con la instrucción mítica y simbólica.

#### **c) Las pruebas.**

Estas pruebas constituyen la experiencia religiosa de la iniciación. Una especie de «calvarios iniciáticos» o bajada a los infiernos, el retorno al «caos pre-cosmogónico» o regreso *ad uterum*, al estado primordial que precede al nacimiento de la vida. Implica una simbólica muerte ritual a la que seguirá un renacimiento con una nueva condición, asumiendo otro estatus o modo de ser. (Eliade, 2000, pág. 13) En algunas ocasiones está representado por la retirada al bosque, a la jungla, o es tragado por un monstruo.

En muchos mitos se describen las dificultades con que se enfrentan los dioses o héroes para cumplir su tarea, o conseguir entrar en un reino prohibido, ya sea el cielo o el infierno. Puentes, grutas, umbrales, un espacio entre dos rocas que se tocan, una región rodeada de montañas, monstruos que impiden el paso y todo tipo de pruebas que tendrá sortear el héroe-dios para cumplir su propósito. Algunas versiones de estos mitos de las

pruebas, como los trabajos y las aventuras de Hércules, la expedición de los Argonautas, etc., tuvieron un amplio desarrollo literario en la antigüedad.

Esta etapa de catarsis culmina con la «muerte ritual» de su antiguo yo y la liberación de su nuevo ser. Al final de las pruebas, goza el neófito se ha convertido en otro.

#### **d) La revelación, participación en los misterios.**

Después de esta muerte, el iniciado, una vez liberado de esa ceguera el neófito alcanza un nuevo estado de conciencia y es iniciado a los misterios. No es que nazca como un niño, él ya sabe. Ha tenido unas revelaciones de carácter metafísico. Participa de las ceremonias, hasta este momento vedadas para él. Adquiere un nuevo nombre, es recibido por la hermandad de iniciados que le dan la bienvenida a su nuevo estatus. Ya es un iniciado entre iniciados. Sólo queda la **(e) reintegración** en la sociedad como miembro de pleno derecho.

### **6.1. Muerte ritual y renacimiento espiritual**

Dentro de la iniciación, la muerte simboliza una vuelta provisional al caos, un punto de disolución, expresión ejemplar de un modo de ser: ignorancia, irresponsabilidad, no-ser en definitiva. Con la muerte iniciática se hace una *tabula rasa* en la que se inscribirán las revelaciones que le permitirán nacer a un mundo de significación nuevo. Esta nueva vida es la auténtica existencia humana, pues se halla iluminada por los valores de la sociedad y de lo sagrado. La participación en la vida espiritual queda posibilitada gracias a las experiencias religiosas provocadas durante la Iniciación.

Para alcanzar un nuevo estatus, el anterior debe quedar abolido. Es ir de nuevo al comienzo mismo de la existencia, en ese tiempo de caos, desde el que se puede volver a manifestar el universo. Para poder realizar bien una cosa, es necesario hacerla como se hizo por primera vez, pero en ese instante las cosas, objetos, actitudes, no existían. Al nacimiento debe precederle la muerte, al cosmos debe precederle el caos.

La muerte iniciática es indispensable para el inicio de la vida espiritual, un nuevo y superior modo de ser. El niño se convierte en adulto, el no iniciado en iniciado, el hombre normal en chamán.

Esta muerte viene simbolizada por las tinieblas, por la noche cósmica, por la matriz telúrica, por la cabaña, el vientre de un monstruo, etc. Toda una serie de imágenes que expresan una regresión a un estado germinal, latente, o pre-cósmico. Por este motivo se vincula también a la embriología, simbolizando que una nueva vida se está gestando. En otro tipo de iniciaciones se accede a la compañía de los muertos y espíritus, como en un estado pre-formativo.

Del mismo modo el renacimiento que produce la iniciación está vinculado a símbolos de luz y nacimiento y a actos que ejemplifican la salida del útero materno como salir de la cabaña<sup>8</sup>. La muerte ritual y el renacimiento místico se vinculan también a ciertas operaciones específicas como la circuncisión o sub-incisión, mutilaciones iniciáticas, tatuajes, etc.

La iniciación implica madurez, hay que tener en cuenta que este tránsito de la muerte a la vida, expresan como dice M. Eliade:

Una condición específica de la existencia humana: cuando nace, el hombre todavía no está acabado; tiene que nacer una segunda vez, espiritualmente; se hace hombre completo pasando de un estado imperfecto, embrionario, al estado perfecto de adulto. En una palabra: puede decirse que la existencia humana llega a la plenitud por una serie de ritos de tránsito, de iniciaciones sucesivas. (Eliade, 1998, pág. 132)

## 6.2. Los distintos tipos de Iniciaciones

La existencia de las iniciaciones se remonta hasta los mismos orígenes de la cultura humana y fueron celebradas desde la Prehistoria, con asombrosa continuidad hasta nuestros días en muchas partes del mundo y camuflados por la mentalidad profana del Occidente.

---

<sup>8</sup> Bajo el título “Experiencias de la luz mística” Eliade, narra en el capítulo I de su *Mefistófeles y el andrógino*, toda una serie de experiencias iniciáticas que se dan en función de un renacer luminoso, o percepción de luz o iluminaciones.

La iniciación es un ritual de tránsito, de cualificación de un estatus a otro, sin embargo, podemos clasificar los ritos de iniciación dependiendo de su función: a) los ritos de pubertad o iniciaciones tribales. Estas iniciaciones han jugado un papel principal en la formación de las culturas y sociedades y responden a la necesidad de la sociedad, incluso hoy en día, de «operar la plena realización del homo religiosus»; b) ritos de entrada a una sociedad religiosa cerrada o secreta, tanto de orden religioso como los misterios de mitra, como las cofradías de constructores de la edad media c) ritos de vocación mística, o iniciaciones heroicas. (Ries, 2000, pág. 51)

Así aunque los tres tipos de iniciación son el paso a una nueva realidad, pueden considerarse como de integración social o de admisión.

**a) Las iniciaciones de pubertad.** Asegura el tránsito de la niñez a la edad adulta, haciendo posible su incorporación en la colectividad humana. Una vez cumplido el rito iniciático, ya nunca más será mirado ni tratado como un niño, sino que a partir de entonces será considerado a todos los efectos como un adulto plenamente consciente y responsable de sus deberes y de sus derechos.

**b) Iniciaciones de acceso a una sociedad cerrada.** En las de tránsito de la pubertad todo adolescente obligatoriamente tendrá que enfrentar su paso a una nueva condición ya que es una exigencia del tiempo. Por el contrario, las iniciaciones de acceso a sociedades secretas quedan reservadas a cierto número de adultos e implican una selección previa. Fundamentalmente religiosas, Cada religión, dios tiene sus mitos particulares. Convertirse en un sacerdote de esa religión es un nivel superior a la adquisición de un estatus social. No es la *tradio* social la que se comparte, sino los misterios propios de ese dios. A este tipo de iniciaciones pertenecen los misterios de Isis y Osiris en Egipto; los de Eleusis, Delfos o Samotracia en Grecia; la iniciación de los Dáctilos y los Curetes en Creta, los de Mitra, Seraphis y la *Bona Dea* Isis en Roma, o los de Indra o Varunna en la India, etc..

Mircea Eliade, incluye en estos la iniciación femenina, por el carácter secreto que la vida y su generación presenta. Y aunque no mantienen el mismo simbolismo que en las restantes iniciaciones, si que se da un acceso a la sacralidad. También se arranca a la joven, una vez que comienza su primera menstruación, y se la separa del resto, aunque

de forma individual. Las cofradías secretas femeninas tardaron mucho en desaparecer. (Eliade, 1998, pág. 142)

Otra forma importante dentro de esta categoría serían las **iniciaciones laborales** propias de los gremios, las hermandades laborales y los colegios profesionales, en los que el novicio o aprendiz era instruido en los secretos sagrados de su oficio, tal como lo hacían en el mundo antiguo las cofradías de herreros, metalúrgicos, armeros, armadores, canteros, constructores, médicos, escribas, bardos, alquimistas, poetas y militares. Hay que recordar que todas estas actividades son sagradas para el hombre religioso.

### C) Vocación mística o heroica<sup>9</sup>.

Básicamente dentro de este tipo se pueden introducir las **Iniciaciones chamánicas**, que son las más arcaicas de todas. Estas iniciaciones exigen del neófito una dedicación y una entrega absoluta. Una renuncia total a su vida profana, con el fin de que nada de su antigua identidad perviva. Pues es precisamente la disolución completa de su antiguo yo lo que permite a las potencias de lo invisible manifestarse a través del Iniciado.

El chamán u hombre-medicina es un especialista de lo sagrado: un individuo que participa en lo sagrado más plenamente, o más correctamente, que el resto de los mortales. Ya sea porque ha sido elegido por los seres sobrenaturales, o porque él mismo haya atraído su atención en aras de obtener sus favores. A través de las experiencias místicas o técnicas del éxtasis, el alma del chamán alza el vuelo y desciende a las regiones subterráneas de los muertos. Sus viajes extáticos le llevan a encontrarse cara a cara con el dios del cielo y presentarle una ofrenda en nombre de la comunidad; o puede ir en busca del alma de un enfermo, extraviada lejos de su cuerpo o raptada por los demonios; puede también acompañar al alma de un difunto hacia su nueva morada; o enriquecer su ciencia mediante el diálogo con los seres superiores.

El chamán, con esta capacidad de «abandonar su cuerpo» es capaz de «morir» y «resucitar» gran número de veces.

Por estas características, su iniciación, con sus pruebas e instrucciones, son diferentes. El chamán aprende la técnica de la «muerte» y de la «resurrección»; lo que ha de hacer una vez que el alma abandona el cuerpo y orientarse en las regiones desconocidas en las

---

<sup>9</sup> M. Eliade se centra en el tema del Chamanismo en su obra: *Chamanismo y las técnicas del éxtasis*.

que se adentra durante el éxtasis. Está informado de los itinerarios que conducen tanto al Cielo como a los Infiernos. Todo esto lo aprende durante su entrenamiento iniciático en la soledad o bajo la dirección de otro chamán.

El papel que el chamán desempeña en las religiones arcaicas, es similar al de los místicos en las religiones evolucionadas. (Eliade, 2001, pág. 90) Son un modelo ejemplar para el resto de la comunidad por el hecho mismo de haber realizado la trascendencia y la libertad, habiéndose hecho semejante a los Espíritus y otros Seres sobrenaturales.

Otras iniciaciones englobadas en este tipo son las heroicas. Por su mediación el guerrero se enfrenta a una muerte, en forma de adversario. Más la iniciación consiste en la adquisición de cierto estado de transformación, que le hace morir como hombre para transformarse en una «fiera». Identificados con los osos, o lobos, a través de las pruebas el candidato adopta las aptitudes de un animal salvaje. «Se metamorfoseaba en un superhombre porque lograba asimilar la fuerza mágico-religiosa propia de los carnívoros». (Eliade, 2000, pág. 121)

La iniciación heroica comprendía: pruebas de valor, resistencia al sufrimiento físico, combate individual que propiciaba el despertar al candidato a una furia sin igual, y transformación radical de su manera de ser. «El joven guerrero debía transmutar su humanidad mediante una convulsión de furia agresiva y aterradora que le asimilaba a una rabiosa bestia de presa». (Eliade, 2000, pág. 125) Con diferentes variantes, la iniciación de *cuchulainn* en Irlanda, o la furia del *berserker* (el que se pone hecho una fiera) de las culturas germanas. Estos estados excitados son identificados con un fuego interior o un arder. Tanto los chamanes como los guerreros participan de este fuego interno que podía ser diferenciado y aplicado de formas diversas mediante posteriores esfuerzos.

En las culturas civilizadas también se encuentra este «calor» como símbolo de una acceso a lo sagrado. Los *tapas* de la India, que actualmente expresan el esfuerzo ascético, significaba calor extremo. En algún texto budista se dice que el Buda arde, de la misma forma que mediante el *tantra* se afirma que *kundalini*, una energía que recorre la columna vertebral y que debe dominar el practicante, se manifiesta como un ardor.



Universalmente documentado, el acceso a ciertas realidades sagradas se manifiesta, entre otras cosas, mediante un gran calor. (Eliade, 2000, págs. 127-128)

### **6.3. Las peregrinaciones**

El hombre religioso concibe su vida como un peregrinaje. Peregrinar es buscar el sentido. Recorrer un camino a través del cual se da una transformación o aprendizaje que cualifica cuando se llega a la meta a participar de una realidad fundamental y primera. La vida entonces es el gran peregrinaje, y transitar la vida con esa conciencia de perfeccionamiento, de superación, conlleva a un tránsito sagrado. Los acontecimientos que suceden, son por algo, obstáculos o facilidades. El camino pone a prueba el valor del peregrino. La peregrinación es el camino y no la meta, aunque ella es el premio o fin del peregrino.

El hombre de las sociedades pre-modernas, al cualificar ciertos lugares como sagrados, los convirtió en centros de peregrinación. Existen muchos lugares de culto menores, que además de sagrados se convirtieron en centros económicos, debido a esas peregrinaciones. Otros han sido de gran relieve y significación para las religiones: el camino de Santiago, la peregrinación a la Meca, o a Benarés. Llegar a estos lugares permite la purificación de las faltas y la redención, por este motivo muchas de ellas son de obligado cumplimiento para el creyente, aunque sea una vez en la vida.

## **7. LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO**

Hasta este momento hemos rastreado la experiencia de lo sagrado desde un punto de vista estructural, atendiendo a las formas en que lo sagrado se manifiesta y por lo tanto en el modo en que es accesible como fenómeno religioso: la hierofanía, el símbolo, los mitos, los ritos, el tiempo y el espacio sagrado. Lo sagrado se expresa a través de ellos, configurándose así como las herramientas que posibilitan la experiencia personal. No obstante, y en palabras de Regis Boyer:

Cualquiera que sea la acepción desde la que se entienda lo sagrado, es decir, en un sentido que habrá que desarrollar, cualquiera que sea la cultura considerada, no hay sacralidad sino a través de una experiencia; experiencia, en última instancia, personal. (Boyer, 1995, pág. 55)

Las religiones han constituido una variedad de hechos religiosos, con el fin o como medio de ese acceso o re-ligare con lo trascendente del mundo, con lo sagrado o con dios. Esta heterogeneidad implicaba ciertas dificultades que ya anticipamos en el punto 2.3. A ellas tenemos que añadir las propias de la experiencia subjetiva. En cuanto hablamos de la experiencia personal de lo sagrado, tenemos que dirigir las miras hacia el interior, al verdadero espacio en el que toda experiencia tiene su arraigo y descubrimos entonces que esa heterogeneidad se eleva exponencialmente hasta el punto de convertir cada experiencia en única, siempre diferente y paradójicamente, siempre un mismo encuentro con lo sagrado: la experiencia personal de lo sagrado atenderá, de este modo, a la percepción, la sensibilidad y el psiquismo.

En la experiencia personal religiosa, tal como lo explica Wilson, la organización eclesiástica, los sacerdotes, los ritos, etc., toman una posición secundaria. El individuo negocia solo. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma entre el hombre y su creador. J Wilson en *Las variedades de la experiencia religiosa*, denominó a esta relación, «religión personal». Según él, la religión personal es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico, aunque se asienta en ellos. Es a través de esos mitos, simbolismos y estructura como se expresa la experiencia religiosa. Son como puentes que enlazan la tierra y el cielo, pero sin esa participación íntima entre el hombre y lo sagrado, sin ese «cruzar el puente», los puentes dejan de tener sentido.

La religión personal son los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad (James W. , 2002, pág. 61). Entendida ésta en un sentido muy amplio, denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, leyes cósmicas, Naturaleza, Cosmos u otros nombres; divinidad como esa realidad primaria a la que el

individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente. Pretender encontrar una definición científica o exacta de esta experiencia, dentro del ámbito de la emotividad, es muy difícil, si no imposible.

Lo sagrado, como experiencia personal, es un objeto inapropiado para la filosofía.

La religión es un acontecimiento biográfico. Y las biografías escapan a la filosofía... Fueron los místicos los que supieron de todo esto. Bergson dice que los místicos se dejaron penetrar por la divinidad como el hierro por el fuego que lo enrojece. Fueron hombres que franquearon los límites asignados a la especie. «El místico –prosigue Bergson- es una especie de superhombre, pero sin orgullo». (Fraijó, 1994, pág. 33)

Para el estudio de este peculiar «enrojecimiento y calor» tendremos que atender la invitación y advertencia que Otto, nos ofrece:

Invito ahora al lector que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible.

Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de la psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimiento de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. (Otto, 1980, pág. 17)

Como él sugiere debemos rememorar en nosotros este «sentir especial» o renunciar a su estudio, por no estar dotados de la sensibilidad adecuada como para reconocer, ya sea tanto en la pequeña experiencia del humilde creyente, como en la experiencia de un místico, eso sagrado que se actualiza, que transmuta, que arroba, que impulsa, que verticaliza, que somete, que perturba, que enloquece, que eleva... etc.

En este mismo sentido E.O. James, nos recuerda que:

Saber lo que las cosas profundas del espíritu humano significan para uno mismo, sean cuales sean su credo y tradición espiritual, permite comprender a la luz de la propia experiencia lo que esas realidades y valores significan para otros; siempre, claro está, que se reconozca en la conciencia religiosa universal una posesión común de todos los hombres en virtud de su dotación espiritual, que les faculta para “hacer realidad los frutos del espíritu” según la capacidad de cada uno. (James E. O., 1975, pág. 260)

Tal y como afirma Eliade, todos somos *homo religiosus*, ya que lo sagrado es parte integrante de nuestra conciencia, y aunque no podamos verificar por la razón en todo detalle esa realidad suprema, sí participamos de una relación frecuente e íntima con ella. De alguna forma el hombre podrá llegar a comprobar, aunque no con la razón, la experiencia sagrada. Este reto siempre estará mediado por la definición que hagamos del término «sagrado». (Boyer, 1995, pág. 56)

¿Es la contemplación romántica del infinito una experiencia sagrada? ¿Lo es el sentimiento oceánico que dijo Freud no haber sentido nunca? ¿Fue la experiencia de Nietzsche, de caminar a seis mil pies de altura sobre todas las cosas humanas una experiencia religiosa?

Todo intento de definición supone una relación con el autor que las propone: «transcendencia inefable, absolutamente diferente o totalmente otro, *ganz andere*, absoluto».

Se conciben en relación a las carencias, ausencias, imperfecciones, compensaciones, «defectos», de que somos conscientes y que sólo percibimos a partir de nosotros, es decir, por una experiencia vivida por nosotros, o que otros han vivido por nosotros y nos han comunicado y hemos recibido, admitido y tomado en consideración.... Las reacciones de rebelión, desesperación e incluso de absurdo, tan frecuentes desde hace algunos siglos, no son negación de esta Esencia sino, muy al contrario, re-conocimientos, esperas, que leídos por vía de contraste plantean en realidad con gran fuerza aquello a lo que pretenden oponerse. (Boyer, 1995, pág. 56)

### 7.1. La psique, como receptáculo de la experiencia.

Es en la propia psique, como un atañor alquímico, donde se recoge el fruto de las experiencias humanas, donde se destila la percepción de los sentidos y se convierte en algo de especial relevancia para el hombre. Todo acontecimiento-experiencia, por el mero hecho de llegar al contacto de la psique, puede ser explicado y reducido a lo psíquico. Hay una causa genético-psicológica para la experiencia religiosa.

Spinoza dice: «analizaré las acciones y deseos del hombre como si se tratase de líneas, planos y volúmenes» y a continuación recalca que considera nuestras pasiones y sus propiedades con los mismos ojos con los que observa el resto de las cosas naturales, porque las consecuencias de nuestros afectos brotan de su naturaleza con la misma necesidad con la que se deriva de un triángulo que sus tres ángulos deben ser iguales a dos ángulos rectos. (James W. , 2002, pág. 33)

Del mismo modo Taine explica que todo hecho tiene su causa. Que este hecho sea moral o físico no tiene importancia. «Hay causas para la ambición, el valor, la veracidad, al igual que para la digestión, el movimiento muscular y el calor animal. El vicio y la virtud son productos, como el vitrolio y el azúcar». (James W. , 2002, pág. 33)

En el comienzo de las ciencias de la religión, se pretendió explicar esas actividades alteradas de la experiencia religiosa.

Las energías vitales se sobreexcitan, las pasiones se vuelven más activas y las sensaciones más fuertes; incluso hay algunas que sólo se producen en este momento. Un hombre no se reconoce a sí mismo, se siente transformado y, en consecuencia, transforma el medio que le rodea. (Durkheim, 1993)

El hombre religioso justificaba esas transformaciones a causa de unos poderes excepcionales y virtudes sobrenaturales. La psicología quiso reducirlas a fenómenos psíquicos, y era común encontrar sentencias como las de Durkheim:

En una palabra, junto al mundo real en el que transcurre su vida profana, él (el hombre religioso) sitúa otra que, en cierto sentido, no tiene más que una existencia mental, pero a la que atribuye un grado de dignidad mayor que a la primera. Así, pues, desde un doble punto de vista, se trata de un mundo ideal. (James W. , 2002, págs. 33-35)

El reduccionismo freudiano, identificó la experiencia religiosa como una neurosis y por lo tanto una enfermedad. Desde esta postura se llegó a la moda de criticar las experiencias religiosas al asimilarlas a debilidades o enfermedades psíquicas y fisiológicas, sin reparar que de esta forma se desacredita también cualquier estado de ánimo. Al considerarlas como «nada más» que expresiones orgánicas, cualquiera se siente ofendido, ya sea cualquier tipo de experiencia, sobre todo a las que la persona les atribuye cierto valor. Sin embargo, «fueren cuales fueren las peculiaridades de nuestro organismo, nuestros estados mentales tienen su valor sustantivo como revelaciones de la verdad viva y deseamos acallar semejante materialismo médico». (James W. , 2002, pág. 36)

El materialismo médico acaba con San Pablo cuando le etiqueta de epiléptico y su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital; Santa Teresa como una histérica y san Francisco de Asís como un degenerado congénito. «La psicología moderna al encontrar claras conexiones psicofísicas válidas supone, como hipótesis práctica, que la dependencia de los estados mentales de las condiciones corporales debe ser perfecta y acabada» (James W. , 2002, pág. 38). Sin embargo, de ser así, también tendrían origen fisiológico cualquier afirmación atea o científica y tendríamos que asumir cualquier estado emocional, ya fuese una experiencia religiosa o una experiencia profana al estado de salud de un órgano cualquiera. Si fuera así, los epilépticos tendrían preferencias en las experimentaciones sagradas y habría que encontrar a San Pablos dentro de los hospitales psiquiátricos.

Defender la causalidad orgánica de un estado de ánimo religioso, para rebatir su derecho a poseer un valor espiritual superior, es por consiguiente ilógico y arbitrario si no se ha establecido anteriormente una teoría psicofísica que entrelace los valores

espirituales en general con tipos de transformaciones fisiológicas determinados. (James W. , 2002, pág. 47)

Y este estudio no sólo no se ha hecho sino que sería casi imposible de hacer. La respuesta a este laberinto se halla según W. James, en atender al funcionamiento en general de la experiencia religiosa, y a sus frutos y no tanto por sus raíces. Es más importante dotar de valor la experiencia, que atender a su asiento fisiológico-psíquico.

En el comportamiento psicopático se da la emotividad, que es el *sine quanon* de la percepción moral; tenemos la intensidad y la tendencia al énfasis que son la esencia del vigor moral práctico; el amor metafísico y el misticismo que estimulan el interés personal más allá de la superficie del mundo de la razón. Así, pues ¿qué más natural que semejante temperamento introduzca al hombre en las regiones de la verdad religiosa, en los rincones más recónditos del universo? (James W. , 2002, pág. 53).

Existen una gran cantidad de estados dentro de la masa aperceptiva, que se resisten a una definición sencilla. Es probable que no encontremos una sola esencia, sino numerosos caracteres que pueden ser igual de importantes para el sentimiento religioso como tipo de entidad psíquica: sentimiento de dependencia, infinitud, otros lo relacionan con la vida sexual, etc... «Formas tan diferentes de concebirlo deberían, por ellas mismas, provocar serias duda sobre si es posible que constituya una cosa específica» (James W. , 2002, pág. 53).

Atenderemos entonces, no a su origen, sino al valor y a los modos en que esa experiencia modifica la siquicidad, la percepción del mundo, el valor que adquiere para el hombre.

## **7.2. Experiencia trascendente e inmanente.**

El *tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar como un suave flujo el ánimo, en la forma de sentimiento sosegado de la devoción absorta.

Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahila y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante... -sí ¿ante quien?-, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas. (Otto, 1980, pág. 23)

Según M. Eliade la percepción de lo sagrado del hombre arcaico se debe al descubrimiento de la trascendencia al contemplar la bóveda celeste. Ésta simboliza trascendencia, fuerza, inmutabilidad, grandeza, sacralidad. Cualquier persona que hunda su naturaleza finita en el inabarcable infinito del manto nocturno estrellado, o la inmensidad del océano, puede entenderlo. Para Eliade, el hombre tomó conciencia de este simbolismo primordial, como dato inmediato de la conciencia total. No se da por deducción causal, ni por fabulación mítica, sino que se toma conciencia del simbolismo del cielo, como una hierofanía. Esta experiencia hierofánica, así como todas las demás tienen unos tipos específicos de sentir. (Ries, 2000, pág. 45)

El individuo capta de forma intuitiva –con una evidencia diferente a la que procede del razonamiento- que se trata de lo sagrado. Es evidente que tal percepción de lo sagrado implica un estado de conciencia «no ordinario» que podemos llamar religioso o espiritual.

Esta experiencia de la hierofanía puede ser tanto individual como colectiva y se puede dar de forma inmanente o trascendente.

### **A) Experiencia inmanente**

A través de una experiencia inmanente, intuitiva, el hombre se siente partícipe del misterio. Lo siente dentro, vinculado a él como un hijo lo hace con su madre. Este es el motivo por el que el arquetipo de la diosa madre, es el que más se refleja en este tipo de experiencias religiosas. La totalidad que comprende al hombre, la unidad de la



naturaleza cósmica, o el vínculo amoroso y benéfico que no debe romperse. También se expresa a través de la figura del dios bondadoso y benefactor.

Lo infinito se siente dentro, de tal forma que hay una unión entre todos los seres, ya que todos los seres participan de esa sacralidad. La divinidad supera al hombre, pero no le resulta ajena. El hombre siente que forma parte de ella. Experimenta la necesidad de quedarse en comunión con ella. Una ruptura total conllevaría la muerte.

La revelación de la inmanencia pertenece generalmente al plano de las intuiciones simples y al plano de los sueños, utiliza cómodamente el canal de la imaginación. Es menos espectacular y exterior, aunque igualmente eficaz.

Como ejemplo podríamos poner la experiencia inmanente de un San Francisco de Asís, percibiendo la hermandad de todos los seres en Dios.

Otro ejemplo lo proporciona este Discurso de Emerson, en una conferencia en el Divinity College en 1838:

Estas leyes se ejecutan ellas mismas. Están fuera del tiempo, del espacio y no quedan sujetas a las circunstancias. Así, en el alma del hombre existe una justicia cuyas retribuciones son instantáneas y completas. Quien hace una buena acción se ennoblece instantáneamente. Quien comete una bajeza se rebaja a sí mismo por ella. Quien aleja la impureza, aumenta, con este simple hecho, la pureza. Si un hombre es justo de corazón, en esa medida es Dios. La seguridad de Dios, la inmortalidad de Dios, su majestad, penetra en él con la propia justicia. Si un hombre finge, engaña.... Se engaña a sí mismo y deja de relacionarse con su propio ser. Siempre se reconoce el carácter. Los robos no enriquecen nunca, las limosnas no empobrecen jamás; el asesinato clamará desde las paredes de piedra. El ingrediente más pequeño de una mentira (por ejemplo, la mancha de la vanidad, cualquier intento de dar buena impresión, una apariencia favorable) viciará instantáneamente el efecto. Pero *decid la verdad y todas las cosas vivas incluso son testimonios, y parece que las raíces del césped se agitan bajo tierra y se mueven para celebrar vuestro testimonio. Porque las cosas provienen todas del mismo espíritu, que se nombra de diferentes maneras: amor, justicia, templanza, en sus diversas aplicaciones, tal como el océano recibe nombres distintos en las diversas costas que baña...*

Cuando vaga por parajes semejantes, el hombre se priva del poder y de la posible ayuda. «Su ser se reduce, disminuye, se vuelve una mancha, un punto, hasta que

la maldad absoluta es la muerte absoluta». *La percepción de esta ley despierta un sentimiento en la mente que llamamos sentimiento religioso y provoca nuestra felicidad más elevada.* Su poder para fascinar e imponerse es prodigioso; es el bálsamo del mundo, sublima el cielo y las montañas y es como el canto silencioso de las estrellas. Es la *beatitud del hombre partícipe del infinito*, y cuando éste dice «debería», cuando *el amor le conforta*, cuando escoge, advertido por el cielo, la obra grande y buena, *penetran en su alma profundas melodías desde el reino supremo.* Entonces *puede adorar y esponjarse en la adoración porque nunca podrá ir más allá de este sentimiento.* Todas las expresiones de este sentimiento son sagradas y permanentes en proporción a su pureza; nos afectan más que todas las restantes y por ello las frases de la antigüedad que evocan esa piedad, todavía son frescas y fragantes<sup>10</sup>. (James W. , 2002, pág. 62)

## **B) Experiencia Trascendente**

Bajo uno de sus aspectos, la divinidad sobrepasa infinitamente al hombre, es exterior a él, ontológicamente ajena: éste es el Dios todopoderoso, Zeus, *Dyaus*, Júpiter, Ra. Con relación a esa potencia siempre hay y habrá una distancia insalvable. Sin embargo el hombre siente la necesidad de permanecer en relación con ella por medio de los ritos y una teología que le permita acercarse a la divinidad. El arquetipo de un dios padre, todopoderoso prevalece en la experiencia trascendente. Una unión con este ser es un ideal casi imposible y el hombre sólo puede intentar aproximarse a él.

Es el *mysterium tremendum*. Bajo esta idea de *tremor*, se esconde su aspecto tremendo y por lo tanto provocador de temor sagrado, de arrobamiento, ante un padre severo y exigente, frente al cual uno se siente humilde y pequeño. Este temor es algo más que el temor natural. Los griegos le denominaron *sebastós*, y nada natural podía causarlo, era una denominación que era sólo empleada para el numen. (Otto, 1980, pág. 24)

Un ejemplo de este tipo de experiencia trascendente lo encontramos en la conversión de San Pablo. Otro, en la transformación de Krishna como señor de la totalidad ante Arjuna, en el canto XI del *Bhagavad Gita*:

---

<sup>10</sup> Las cursivas son más y pretenden mostrar el carácter inmanente de las palabras de Emerson.

Difícil es verte en tu plenitud, porque tu luz, más viva que la de millones de soles intensificada millones de veces, deslumbra aun la divina vista que me diste para contemplarte.... En verdad eres el Conservador y Sostén del universo, la Fuente de Sabiduría, el Anciano de los Días, el Ser sin principio, Espíritu de espíritu. ¡Eres el Absoluto! No tienes principio, ni medio, ni fin, Innúmeros son tus brazos. Tus ojos irradian su fulgor por el universo entero.... Veo el temblor de los mundos atómicos a la vista de tus prodigiosas manifestaciones. *Tan amedrentadora como la eternidad es la Forma que contemplo en Ti. Quisiera huir, pero no hay sitio libre de tu majestuosa presencia. En parte alguna existe un lugar extraño al Todo. Ten misericordia de mi, ¡oh Señor de todas las cosas, Refugio del universo!... Ante Ti caigo postrado de hinojos, y con las manos juntas Te ruego, Te suplico (a pesar de mi pavorosa reverencia) que me digas que es lo que veo en Ti*<sup>11</sup>. Anhele conocer tu íntima Esencia, ¡oh supremo Dios! (Ramacharaka, 1991, págs. 77-78)

### 7.3. Distintos niveles de la experiencia religiosa.

En las sociedades arcaicas la experiencia mística pertenece a una clase especial de individuos, una élite de especialistas de lo sagrado o especialistas del éxtasis. Chamanes, hechiceros, magos, curanderos e inspirados de todo tipo. Su equivalencia en las religiones y culturas más desarrolladas correspondería a los místicos. La experiencia de éstos ha sido más rica y auténtica que la de la mayoría no especializada, no obstante, no implica que sean los únicos entre los que este tipo de experiencia pueda adquirir una significación y valor religioso. La vida religiosa, en cualquier tipo de persona, entraña «una valoración religiosa de la sensibilidad». Recordemos que para el hombre religioso toda actividad es sagrada. Los actos fisiológicos de alimentarse, la actividad sexual y otros que entrañan una actividad física como la caza etc., son actividades además sacramentales. «A lo largo de la historia religiosa de la humanidad, la actividad sensorial ha sido valorada como un medio de participar de lo sagrado y de alcanzar lo divino». Entre los místicos y el humilde creyente, hay una gradación del «voltaje» de dicha sensibilidad. (Eliade, 2001, págs. 90-91) Esta mayor intensidad provoca en ellos

---

<sup>11</sup> Cursivas mías para mostrar el aspecto trascendente de esta revelación. Las mayúsculas del autor.

un cambio en la percepción sensorial. A través de estados de conciencia no ordinarios, los límites de la percepción normal se desvanecen, para penetrar a un reino desconocido para el resto de los mortales. El acceso a esta nueva forma de percibir el mundo siempre se da a través de un trance o tránsito, que a modo de rito iniciático, operará un verdadero cambio en la persona. Un caos psíquico o locura, enfermedad, o incluso la elección sobrenatural, como el que le haya caído un rayo, son ejemplos de ese proceso desde el cual, la persona se transmuta y sus sentidos se sensibilizan. «El elegido se convierte en otro; se siente no únicamente “muerto y resucitado”, sino nacido a otra existencia, que, aunque parezca desarrollarse en este mundo, está basada en otras dimensiones existenciales». (Eliade, 2001, pág. 100)

Este tránsito da origen a una nueva visión. No sólo en un sentido metafórico, sino también en sentido literal: ver más que el común de los hombres. El Chamán despierta el sentido de la clarividencia, ve lo que sucede «alrededor hasta una distancia de treinta verstas»<sup>12</sup>. (Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, 2001, pág. 100) Este hecho se ha producido a través de un destello o de una iluminación. Eliade en su tratado *Mefistófeles y el andrógino*, cita diversas experiencias de la luz mística: *Qaumenek*, la experiencia iniciática del chamán siberiano; luz solidificada; el yoga y las luces místicas; experiencias espontáneas de la luz; experiencias tibetanas, iraníes, chinas, budistas, indias; etc. (Eliade, 1984, págs. 21-94) Como un relámpago, la iluminación de índole espiritual cualifica al chamán para percibir a distancia, y también, en el mundo de los espíritus y en el futuro.

No solo la clarividencia puede ser despertada a través de este proceso de transformación: también la clariaudiencia. «La toma de conciencia de la identidad entre la luz interior y la luz transcósmica está acompañada de dos fenómenos bien conocidos de la fisiología sutil: el calentamiento del cuerpo y la audición de sonidos místicos». (Eliade, 1984, pág. 31)

Dentro de alguna tradición chamánica esquimal, se expresa también la idea de un «cambio de piel» como el superar la sensibilidad profana.

---

<sup>12</sup> Fórmula tradicional del chamanismo siberiano para expresar la clarividencia.

Todas las prácticas chamánicas tradicionales persiguen el mismo fin: destruir los marcos profanos de la sensibilidad. Los cantos monótonos, los estribillos repetidos infinitamente, la fatiga, el ayuno, la danza, los narcóticos, etc., acaban por crear un medio sensorial abierto a lo «sobrenatural»... Aunque se utilicen distintos medios para favorecer estos estados no ordinarios de conciencia, lo que verdaderamente cualifica al chamán es la adhesión total del sujeto al universo espiritual. (Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, 2001, pág. 105)

Además de esta expansión de las capacidades sensoriales, se han documentado tanto en tratados etnográficos como en los textos sagrados budistas que esta «iluminación» despierta también poderes o facultades extrasensoriales. Los *siddhi* budistas y del yoga, son poderes paranormales que el yogui despierta en el transcurso de los trabajos ascéticos y contemplativos. Y aunque no es el fin que se persigue, su posesión no puede evitarse. «Precisamente porque veo el peligro que entraña la práctica de las maravillas místicas (*iddhi*), las detesto, aborrezco, y me avergüenzan». *Khevada Sutta*. (Eliade, 2001, pág. 109)

#### **7.4. La función de la experiencia de lo sagrado.**

Mediante la experiencia religiosa, tanto del místico como del simple creyente, el hombre mismo se transforma en símbolo. A través de él, una realidad trascendente tiene manifestación. La vida, notablemente enriquecida y amplificada, adquiere sentido, y participa de las energías renovadoras de lo sagrado. Se siente permeable a la vinculación con el todo. Parte del todo y así mismo unido al todo. La experiencia macro-cósmica se viven en el interior y por lo tanto dejan de ser extrañas, revelando la propia existencia y su destino. (Eliade, 1981, pág. 455)

La función de la experiencia religiosa es reintegrar al hombre al cosmos, hacerle reconocer las presencias poderosas que lo habitan y que le dan el ser, del mismo modo

que lo hacen en él y las presente como potencias que le impulsan al desarrollo de su ser. Es la misma idea de *conatus* de Spinoza, en la que expresa esa fuerza que empuja al hombre a la realización de su ser, a la felicidad, a la perfección. Por eso mismo la experiencia de lo sagrado está íntimamente relacionada con la condición humana y la vida.

### **7.5. La experiencia de lo sagrado y la condición humana.**

Según M. Eliade, la intuición de lo sagrado se produce paralelamente al surgimiento de la conciencia. Es decir, la condición humana implica una serie de intuiciones primeras sobre lo sagrado. Los últimos estudios sobre el *homo erectus*, revelan que era ya un *homo symbolicus*<sup>13</sup>, tal vez en su avance hacia el *homo sapiens*.

«Este hombre sabe que sabe, tiene conciencia de ser creador. Con la reflexión de la conciencia aparece la angustia de la existencia. El hombre parece plantearse ya la cuestión de su origen y su destino» (Ries, 2000, pág. 44).

Desde la existencia de las sociedades arcaicas donde todo el universo y sus objetos participaban de lo sagrado, hasta nuestras modernas sociedades donde lo sagrado queda oculto o larvado en las actitudes profanas, existe un hilo de continuidad que sólo se diferencia por su graduación.

Tal como sugiere K. Kerényi la religión y la experiencia de lo sagrado se asemeja al arte y la experiencia estética. Hablando del arte y de la religión, afirma:

La diversidad de formas que presentan estos particulares «mundos» no demuestra, sin embargo, sólo la riqueza de formas del arte o de la religión, sino una riqueza de formas fundamental: la del mundo de los seres humanos. Esta riqueza se muestra en el tipo de la religión y en el arte. Se trata de ir más allá en la abstracción, que exige suma prudencia, cuando decimos: en el arte se manifiesta lo artístico. El talento

---

<sup>13</sup> Sobre los descubrimientos de Rift Valley y su importancia para la configuración del *homo simbólicus*, ver Faccini, F. Lo sagrado, los orígenes, el hombre arcaico y la muerte, en Ries, *Tratado de antropología religiosa*, 2000, págs. 151-263.

artístico del ser humano se manifiesta de esta manera, y la existencia humana tiene –en contraposición a la vida animal- la cualidad de ser una existencia artística. No todos los seres humanos participan de la manera uniforme de la posibilidad artística inherente al ser del hombre. Lo artístico es una cualidad irreductible, diferenciable de todas las otras cualidades, que además del arte hace posible también una ciencia del arte, pero no es una cualidad adicional que no esté dada de entrada en el ser del hombre. Lo religioso también es una cualidad de esta índole. Hay seres humanos y ha habido pueblos con talento religioso en diversas gradaciones. El talento religioso y la experiencia religiosa parecen tener en el transcurso de la historia humana la misma relación que el talento artístico y la experiencia artística. Esta presupone un mínimo de talento artístico. Sin un mínimo de talento religioso no se puede esperar una experiencia religiosa: uno pertenece a la otra, y ambos se basan en esa posibilidad inherente del ser del hombre para la cual no disponemos de mejor palabra que la religiosidad. (Kerényi, 1999, pág. 55)

Habría entonces, no solo personas mejor o peor dotadas para el arte y la religión, sino también sociedades que estimularon, con mayor o menor impulso, tanto el talento artístico como el religioso. Pero tendríamos que concluir que, de una forma u otra, no sólo percibimos la belleza artística y lo sagrado, sino que necesitamos rodearnos de lo que nuestro gusto admite como bello, así como del sentido que nuestra intuición nos dice sobre los acontecimientos importantes de la misma condición humana.

Boyer define estos hitos donde condición humana y sagrado se encuentran como: el desdoblamiento del mundo natural, como búsqueda de un mundo ideal no sometido a las inexorables leyes de la naturaleza<sup>14</sup> y la voluntad de superar a la muerte. En definitiva la «tensión irresistible» de encontrar un sentido que prevalezca sobre la contingencia de la vida humana. Hay un «algo» en el ser humano se resiste a ciertos estados.

Frente a **la soledad**, la experiencia de lo sagrado emerge en el orden del amor. El culto, aunque privado, nunca es solitario ya que la religión<sup>15</sup> pretende reunir al fiel con dios. Por medio de la adoración, devoción y oración, aunque sea en soledad, no se está solo.

---

<sup>14</sup> No sólo se refiere a un cielo, o mundo divino, Lévi-Strauss y otros antropólogos también incluyen en este mundo ideal nuestra acepción de “cultura”. (Boyer, 1995, pág. 60)

<sup>15</sup> Destacar una vez más la etimología de *religare* como volver a unir. O *Yoga*, en sanscrito también Unión.

Ya decíamos que la religión personal, es el contacto íntimo con la divinidad. Lo sagrado siempre implica una comunión con las fuerzas sagradas o divinas. En una unión se supera toda carencia y renueva las esperanzas.

Desde lo sagrado, **la muerte** no es extinción. Es un fin provisional, un paso, un umbral a través del cual «lo separado va a reunirse con el Todo, lo incompleto sigue su camino hacia la plenitud, lo disperso se dirige hacia lo Uno». (Boyer, 1995, pág. 64) La vida viene de algún sitio y cuando se retira de «aquí abajo» se va al más allá, prolongándose en un lugar inaccesible a la mayoría de los vivos. La vida humana no se siente, entonces, como una breve aparición entre nada. Se prolonga a través de una post-existencia. Para el hombre religioso la muerte no pone, por tanto, un término definitivo a la vida: la muerte no es sino otra modalidad de la existencia humana. Las religiones construyen un altar a la esperanza y combaten el desolador carácter de este trance mediante la certeza de que más allá de este mundo habrá otro (paraíso, *nirvana*, cielo, *valhalla*, etc.). La experiencia de la muerte (de alguien cercano), se convierte para el hombre religioso, en un acompañamiento del alma del difunto para que pueda llegar con ventura al siguiente paso, del mismo modo que la vida es una preparación para ese trance. Las religiones han instaurado una gran cantidad de rituales funerarios que preparaban el cuerpo del difunto para el tránsito. Desde las posición del cuerpo (posición fetal, orientación etc.) que se ve en los enterramientos primitivos, hasta los complejos rituales funerarios egipcios, o tibetanos, con la recitación de textos sagrados, conocidos bajo el apelativo de «libros de los muertos» y que narran los acontecimientos que sucederán al alma del difunto que comienza un peregrinar por el mundo oculto del más allá, o las laminillas órfico pitagóricas con instrucciones para el iniciado para tomar el camino adecuado alejándose del lago del Letheo y así beber de las fuentes de Mnemosine y acceder al Valle de los Bienaventurados; ágapes, funerales, juegos funerarios, homenaje y recuerdo del que se va a transitar por «otro mundo».

Tal vez, donde más incide la creencia que el hombre tiene sobre la muerte, sea en su vida, y aunque sea solamente en ésta, esta creencia adquiere tal trascendencia que la determina. La experiencia de la muerte como compañera, en las culturas chamánicas, permitía vivir al hombre en paz consigo mismo, sin las deudas o deberes que postergamos al presuponer que tenemos más tiempo. Esa experiencia de estar en paz con uno mismo, haber sabido vivir hasta el final lo sagrado que vivía en uno mismo



para acceder a lo sagrado en estado puro<sup>16</sup>, a decir de Boyer, es una experiencia completa de lo sagrado. (Boyer, 1995, pág. 64)

Frente a estos hitos de la vida humana, la soledad y la muerte, que lo sagrado ayuda a enfrentar, existen otros por los que merece la pena vivir lo sagrado.

La vida misma constituye la máxima expresión de lo sagrado. Su aparición es el misterio central del mundo. El cosmos se escapa del caos, viniendo a la existencia a causa de lo sagrado. El universo es y existe por la potencia sagrada que, no sólo le dio nacimiento, sino de la que participa. Lo sagrado perpetúa la vida, más allá de la muerte. La vida es el valor fundamental del hombre, «el único verdadero, tangible, verificable», tanto fisiológicamente, materialmente como espiritualmente. Los mitos y símbolos que ejemplifican la sacralidad de la vida son innumerables: el Sol es por excelencia el símbolo de lo sagrado-divino, su caracterización más alta. Desde su «casa celeste», impulsa, vivifica, ritma el tiempo y las estaciones, calienta, fecunda la tierra, etc. El Sol es la vida, científicamente hablando. Sin él no sería posible. Así mismo en su posición celeste, marca un eje vertical e ideal de ascensión, elemento incitador de la superación. También con su luz, «tiene el don de situar todas las cosas en su justa luz y hacernos ver el mundo en su orden». Así atiende también al principio de justicia, orden, estabilidad, claridad. La luz, también como símbolo del entendimiento y la sabiduría. Recordemos el mito platónico de la caverna, en el que salir de la oscuridad y poder contemplar el mundo bajo la luz del sol, equivale a utilizar la inteligencia, a conocer con la ciencia las cosas, alejarse de la opinión en la medida que accedemos al saber. «De las tinieblas a la luz, de la muerte a la inmortalidad, de lo irreal a lo real», versa un fragmento de los *Upanishads*. Sabiduría, luz, vida eterna y realidad mantienen un estrecho vínculo. (Boyer, 1995, págs. 64-66)

Del mismo modo la tierra se convierte en el símbolo de una madre: da sus frutos, acoge, protege. El misterio de la vida-inmortalidad, se vincula a la fecundidad de la tierra. En los misterios de Eleusis, el festejo de la unión de Perséfone y Deméter como la *Dea mater* que da sus frutos en primavera y verano, se vincula con la vida en el más allá, simbolizada por Perséfone en los meses que permanece al lado de su esposo, el

---

<sup>16</sup> Plotino, en un aforismo afirma: “me he esforzado en unir lo que hay de divino en mi, con lo que hay de divino en el universo” Bajo esta sentencia se esconde el programa neoplatónico de alcanzar la sabiduría.

dios del inframundo. Vida en la tierra y la vida en el Valle de los Bienaventurados. Los misterios eleusinos son mucho más que una celebración agraria.

Las religiones son, a decir de Boyer, una exaltación de la vida, una celebración de la vida. Lo sagrado, a través de los «dioses», somete a la muerte y al caos. Vivir la vida, sin ese elemento sagrado, sin la re-significación que implica el volver a dotar de sentido trascendente lo fugaz y efímero del tiempo que tenemos, es dejar que escape irremediabilmente. En este sentido, el término «entusiasmo», virtud dionisiaca, significa estar poseído por el dios, sentir al dios en uno mismo. La vida bien merece la pena ser vivida con arrebatados por ese «espíritu divino». «Esplendor, irradiación, derramamiento: felicidad en todos los casos, es decir, perfección de la armonía del hombre consigo mismo, una vez más, y con su entorno». (Boyer, 1995, págs. 64-66)

La experiencia religiosa puede ser alegre o triste, pero siempre solemne. La experiencia religiosa es algo serio, en el sentido de afirmar que no todo es vanidad en este mundo. «Debe haber algo solemne, serio y tierno en cualquier actitud que denominemos religiosa. Si es alegre, ni debe sonreír ni burlarse; si es triste, no debe gritar ni maldecir tampoco». (James W. , 2002, pág. 70)

En el día a día la experiencia de lo sagrado se muestra como sacrificio y se convierte en máxima expresión cotidiana mediante la vocación.

La naturaleza humana es multidimensional. Conviven en el hombre un aglomerado de sensaciones corporales, emociones, deseos y pensamientos. A su impulso y como consecuencia de ellas se deben las acciones. En la mayoría de las ocasiones, estos «niveles» siguen caminos bien distintos. Es decir, mecánicamente se realizan una serie de acciones, mientras nuestra cabeza puede volar por otros derroteros, sin prestar atención o no poniendo conciencia en lo que se hace. También podemos actuar con una nula implicación emocional, o incluso aborrecer la acción que se realiza; de la misma forma en que se puede pensar de una forma y expresar lo contrario con un fin de enmascaramiento. Tal división, consciente o completamente inconsciente, es también cotidiana. Sin embargo, la vivencia sagrada, si pretende serlo, exige integridad. No es lícita la mera repetición de rituales. El acto mecánico, inconsciente, lo convierte en objeto en sí mismo y termina por vaciarse de contenido sagrado. Plenitud, conciencia, implicación son términos que podría emplearse para definir el estado en el que se vive

lo sagrado, donde la conciencia, la emotividad y la acción se unifican, en una complicitad con miras a acceder o vivir lo sagrado.

Esa vivencia expresada en acto, es el *sacri-officium*, o acto hacedor de lo sagrado. Sacrificio y ofrenda, en este sentido son lo mismo. Un acto de entrega de uno mismo y su integridad, hacia espiritualmente superior, pleno de significación. No solamente la ofrenda que se deposita en un altar, sino el gesto, la acción realizada bajo la admonición de un dios, como entrega. En sánscrito se denominaron a esas acciones *punjas*, *tapas*. La primera como sacrificios personales, donde por conciencia y voluntad, se renuncia a placeres y uno se somete al dictado de la voluntad, acrecentándola. Las *tapas* por el contrario, son las conquistas de virtudes. Una superación, una victoria sobre sí mismo, un acto de generosidad etc., y otro tipo de acciones que en este caso por la superación también refuerzan la voluntad. Una voluntad que tiende al ser.

Algunos ofrecen sacrificios a los dioses menores; otros adoran el Principio divino en el fuego. Unos sacrifican los sentidos; otros ofrecen las funciones de la vida; quiénes sus riquezas; cuáles practican austeridades en señal de adoración o meditan en silencio. Algunos se entregan al Yoga en prueba de culto reverencial; otros pronuncian votos y practican devotos ejercicios. Otros ofrecen en sacrificio la sagrada respiración, y otros practican el ayuno. Todos ofrecen sacrificios, aunque de índole muy diferente. Y a todos beneficia la disposición con que ofrecen su sacrificio.... Verdaderamente vienen a Mí, los que cada vez que ofrecen sacrificio aumentan su discernimiento espiritual. (Ramacharaka, 1991, págs. 38-39)

El oficio sagrado se puede vivir como vocación. Una especie de «llamada». No exclusivamente en el sentido de vocación religiosa. El término vocación es sinónimo de hacer aquello «para lo que uno ha nacido». La acción con sentido por excelencia. Con vocación el oficio puede transformarse en un sacro-oficio. La misma acción, con distinta intención, te puede convertir en mercenario o en sacerdote. Un cuento ejemplifica esta postura variable.

Erase una vez, en tiempos de las construcciones de catedrales en la Edad Media, que se encontraban tres picapedreros tallando las piedras para una columna de la iglesia.

Cuando se le preguntó a uno de ellos qué estaba haciendo, respondió que ganándose el jornal. El segundo por respuesta dijo que su oficio era tallador y que así construía edificios que servían a la comunidad. El tercero respondió que estaba construyendo una casa para Dios.

La moraleja de esta historia es que mientras los tres realizaban el mismo acto, estaban haciendo cosas distintas. El hombre alienado por la profesión puede convertirse en un simple mercenario que vende su fuerza productiva al mejor postor. Éste es un ejemplo de hombre profano. La acción es un medio para adquirir un bien. Por el contrario se puede convertir la acción en un bien en sí mismo cuando se trasciende ese sentido profano y se hace que a través de ella se manifieste lo real. El segundo estaría participando de lo sagrado, laicamente, como participación de su sentido de comunidad. El tercero tendría clara conciencia de lo que estaba en realidad haciendo, esa acción es un sacro-oficio.

La vocación remite a una elección de vida, como se dice hoy, en la que la idea más elevada que se tiene de uno mismo, una vez más, se encuentra comprometida, definitivamente, de forma cotidiana, y hemos dicho que esta idea supone por definición una visión de la vida que supera considerablemente -infinitamente, en el límite -la apercepción «racional» de nuestras potencialidades: retorno al héroe, verdadero o mítico -y sabemos por experiencia que lo mítico no es concebible sino partiendo de un ejemplo real cuyas prestaciones centuplica, pues, si no, caemos en lo fantástico y lo gratuito -, héroe que es tal porque ha ido hasta el final en su respuesta a una llamada, o tal vez más allá. Volvamos a nuestro tema: el héroe ha realizado la experiencia de lo sagrado, ha presentido su realidad magnética y ha caminado voluntariamente hacia ello. (Boyer, 1995, pág. 70)

Múltiples formas de vivirla, pero siempre al abrigo de la propia experiencia y percepción. Iluminando la vida, otorgando esperanza para enfrentar las duras pruebas de la existencia, sintiendo a la divinidad dentro o por el contrario sintiendo la finitud y debilidad ante la sacrosanta presencia del infinito; de forma humilde o con divina locura; viviendo la experiencia, no sólo en un aspecto psíquico sino también fisiológico, una experiencia de unión, amor, terror y adoración. La experiencia de lo sagrado, en

palabras de R. Boyer, es algo tan común que, el ponerla en cuestión, debería producir asombro.

### **8. HOMBRE MODERNO Y LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO.**

Mircea Eliade, a través de su obra, y en más de una ocasión, alude a que una existencia completamente profana no puede darse jamás. Sea el grado de alejamiento que alcance de lo sagrado, no logra abolirlo del todo y esa existencia se verá influida por comportamientos que, camuflados, encierren algo de sacralidad, o incluso, como dijo R. Boyer, actos que encontrarán sentido simplemente por su intento de oposición a lo sagrado. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998, pág. 23)

Dos tendencias se dan en cuanto a la experiencia de lo sagrado en el hombre moderno. La primera, explica el cómo las religiones históricas se han abierto camino en este proceso de desacralización del mundo moderno. La segunda es el camuflaje de lo sagrado en el mundo profano. Esta segunda tendencia tiene mayor relevancia en la tesis de M. Eliade, puesto que confirmaría la unidad de la historia espiritual de la humanidad. La toma de conciencia de esta unidad, según Eliade es un descubrimiento reciente pero no asimilado del todo: lo sagrado como algo constitutivo de la conciencia y no como una etapa histórica de ésta. A la luz de la nueva antropología, las aportaciones de la historia de las religiones, la fenomenología y la hermenéutica, se podrá analizar la crisis provocada por los filósofos del reduccionismo, Marx, Nietzsche y Freud, y el proceso de desacralización del mundo occidental moderno, como la «única, aunque importante, creación religiosa del mundo occidental moderno... El perfecto camuflaje de lo “sagrado”; más exactamente, su identificación con lo “profano”». (Eliade, 1999b, pág. 21)

### 8.1. Proceso histórico de la secularización del mundo moderno

Schaeffler<sup>17</sup>, en un afán de continuar el trabajo de Eliade, en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, centrará su estudio de la secularización del mundo moderno desde lo histórico-religioso y en la adaptación de la religión a medida que la civilización occidental fue secularizándose desde el s. XVII hasta el XX. Es decir, da cuenta de cómo la religión se adaptó al proceso de secularización. Al tratar Europa y la cultura occidental se centrará en el cristianismo y sus diversas variantes. Él ubica como punto inicial de este proceso, un momento previo a la ilustración, cuando la comunidad religiosa cristiana fue transformándose en un «mosaico de Iglesias confesionales» vinculadas a los nacientes estados libres. La oposición de las confesiones aumentaba en la medida que aumentaba la oposición de los estados. Las tensiones generaron guerras de religión además de importantes divergencias doctrinarias entre el pietismo protestante y la religiosidad barroca católica. La diversidad de las confesiones cristianas y la toma de conciencia de la pluralidad de religiones a comienzos del S. XVIII fue, en palabras de Jean Pierre Sironneau, un potente factor de secularización. (Sironneau, 2001, pág. 317)

El protestantismo se centró en la predicación de la palabra divina, con un marcado acento conceptual, en cambio la contrarreforma católica introdujo en la liturgia y los rituales esculturas, pinturas, música y teatro, con la intención de comunicar a los fieles durante las celebraciones, a través de revitalizar la experiencia sensorial y emotiva, el sentimiento de formar parte de la comunidad de los santos. Este proceso provocó un distanciamiento entre ambas confesiones. Este tipo de fenomenología más vivencial o personal fue considerada de supersticiosa, tanto por los protestantes como por los críticos ilustrados de la religión.

Al mismo tiempo la ciencia se convirtió, en gran medida, en motor de la ilustración. A la investigación del hombre no le incumbía las intenciones del creador, simplemente dar cuenta de sus leyes, que subyacen en el orden de la naturaleza. Así, de esta manera, se

---

<sup>17</sup> Tal como cuenta I. P. Culianu, en el Prólogo al volumen de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (IV)*, recibió el encargo de M. Eliade, de llevar a término dos proyectos editoriales. *El diccionario de las religiones*, y el volumen final de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Para este fin, I. P. Culianu contó con la colaboración entre otros de R. Schaeffler.

excluyó del estudio de la ciencia las cuestiones de orden religioso. La ciencia es un quehacer secular auspiciado, sin embargo, por razones teológicas, ya que solamente es el designio divino del que surge todo, lo que no puede someterse a estudio, pero en cambio sí puede comprenderse lo manifestado. La posibilidad de esta comprensión, desde Descartes, descansa en que presuponemos que lo necesario en el orden del pensamiento se corresponde con la realidad. No existe un «genio maligno» que nos lleve a engaño. Dios, en su veracidad, nos ha creado con la capacidad de pensar en un mundo real. «La confianza en la razón, -o mejor dicho, la coincidencia entre las leyes del pensamiento y las de la realidad- se justifica, pues, sólo por la confianza en Dios y en su veracidad» (Schaeffler, 1996, pág. 526). No obstante, fundada la ciencia sobre estos argumentos teológicos, rápidamente dirigió su ejercicio hacia una tarea exclusivamente secular que no tenía nada que ver con cuestiones de fe o religión; una ciencia experimental limitada a la explicación racional de las causas y efectos. Fue el cristianismo quien promovió, sin quererlo, el desencantamiento del mundo. Olivier Clément, postula que éste comenzó con el mismo relato de la creación del Génesis, en el que astros, animales y plantas son despojados de su divinidad. La Reforma y contra-Reforma, y el avance de la sociedad laica transformaron el tipo de religión principalmente en una búsqueda de pureza moral. En toda Europa se había dado una lucha entre los hombres de la iglesia contra la religión popular, enraizada en los ritmos cósmicos, evidencia de la cual muchos inocentes fueron entregados a la hoguera. «La iglesia en un esfuerzo de presencia en el mundo, se ha hecho cada vez más escuela moral, en detrimento de su poder de trascendencia y resurrección» (Clément, 2001, pág. 383).

La ilustración y la revolución francesa contribuyeron más a este proceso de secularización. Los tratadistas políticos como Hobbes, comenzaron a transformar las «religiones empíricas», desencadenantes de múltiples guerras, en una única «religión racional» que las incluyera a todas, dejando intactos simplemente aquellos artículos de fe sobre los que la razón pudiera ponerse de acuerdo.

La mayor parte de los grandes espíritus de la época (Kant, Lessing, Locke, Hume) estiman que es más juicioso extraer una esencia de las religiones que tratar de arbitrar entre ellas; de ahí la idea de que ninguna religión es absolutamente verdadera o

absolutamente falsa, sino que todas son expresiones contingentes y relativas de una “religión esencial” que no puede ser más que la quintaesencia de las religiones concretas. (Sironneau, 2001, pág. 317)

Esta religión racional sería una metafísica con mandatos morales en la práctica, pero vacía de todo rasgo distintivo religioso. La idea de religión natural, era el núcleo racional de todas las religiones, tal y como Wolff opina. Esta religión natural viene a decir que nada sobrenatural incidía en ella. La naturaleza y la razón para comprenderla son suficientes, ya que la comprensión racional equivalía a una significación también moral. Esta primacía de la razón, produjo una mirada crítica de lo religioso. En aras de un nuevo orden jurídico y religioso ilustrado, o una especie de restablecimiento del honor divino, la revolución sacralizó su misión y la política, así como los valores que se alzaban en sus estandartes.

Una colectividad secularizada, en la tesis de Durkheim, aunque condenaba a la religión en sentido espiritual, era capaz de producir ideas y sentimientos que tenían una función análoga: el culto a la patria, la Libertad, la Igualdad, la Fraternidad y la Razón.

¿Acaso la Revolución, en sus comienzos, no convirtió estas ideas en sagradas, en dioses, y convirtió incluso en dios a la sociedad que produjo? Él (Durkheim) confiaba, al igual que Saint Simon y Comte, en que, a medida que la religión espiritual fuese declinando, tomaría su lugar una religión secularizada de tipo humano. (Evans-Pritchard, 1973, pág. 108)

En la medida que las instituciones religiosas perdían importancia, la cobraban, con aire de sacralidad, las instituciones políticas. El Parlamento, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución. Esta reevaluación hierofánica de la libertad y la virtud ciudadana sustituye a la religión en su papel de fuente y garantía de esperanza política. En lo que toca a la historia de las ideas religiosas, esta nueva etapa era ambivalente, pues contribuía al fenómeno que Eliade llama «camuflaje de lo sagrado» mediante su «identificación con lo profano». (Schaeffler, 1996, pág. 536)



En el S. XIX este proceso de desacralización llega a la cultura. Del mismo modo que la ciencia, también la cultura del s. XIX aparece primero como fruto de consideraciones religiosas y paulatinamente va secularizándose hasta el punto de olvidar su origen religioso. «Quien posee la ciencia y el arte posee también la religión», se oía decir en el siglo pasado.

Si en su origen la naturaleza y la cultura habían sido lugares de hierofanía –la naturaleza como manifestación de la sabiduría y poder de Dios, la cultura como objetivación del espíritu divino que así se da a conocer-, ahora, en virtud de la dialéctica de las hierofanías, tanto las ciencias físico-naturales y la organización «técnica» de la naturaleza como toda la concepción de la cultura y su praxis habían venido a parar en un secularismo que ponía la religión en trance de autodestruirse” (Schaeffler, 1996, pág. 538)

En el movimiento romántico se desarrolló un nuevo impulso religioso, dentro del ámbito de la experiencia subjetiva y la individualidad. Con unas raíces que se arraigan a la mística de la naturaleza de Spinoza y al idealismo subjetivo de Fichte, en el que se concibe al «yo finito» como elemento de la vida del «yo infinito». La revalorización de lo clásico, la mitología, los cuentos, las leyendas y las canciones de los pueblos rescataron de las profundidades de la psique humana la mirada hacia el misterio del mundo, inaccesible a la racionalidad de la mente. La mitología es interpretada por Schelling como «teogonía en la conciencia». El romanticismo influyó en la idea de que religión y cultura son una misma cosa. El arte, como vía de acceso a lo bello y lo sublime, es la puerta mística al *Mysterium tremendum*. Ese acercamiento para el romántico se percibe como un mirar al pasado con nostalgia, recobrar lo perdido, recuperar la pureza desterrada, recordar la sabiduría olvidada. Una mirada de un ser finito, perdida en el gran misterio de la naturaleza, del ser infinito.

Se podría decir que allí donde la religión se hace artificiosa, está reservado al arte el salvar el núcleo sustancial, penetrando los símbolos míticos –que ésta pretende que sean creídos como verdaderos en el sentido literal del término- según sus valores

simbólicos, en los que reconoce, a través de su representación ideal, la verdad ideal que en ellos se esconde. (Wagner, *Religión y Arte*. En *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Band X, C.F. W. Siegle, Leipzig, 1871.)

Este espíritu revitalizó por un tiempo incluso el mismo espíritu del cristianismo. Pero los filósofos de la sospecha harían su entrada en la historia, para dar su toque de gracia al cristianismo y por consiguiente a la religión y lo sagrado. La religión, para estos filósofos es un simple estadio pasajero en la evolución de la conciencia y de la sociedad, algo de su niñez como ser humano. Sin embargo para el hombre religioso, este estado lo considera definitivo. «El crítico pretende comprender la religión mejor de lo que ella lo hace y superarla llevando a sus adeptos a una concepción correcta de sí mismos».

Para Feuerbach la religión es «la primera conciencia que el hombre tiene de sí»; es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la declaración de sus pensamientos más íntimos, la confesión pública de sus secretos amorosos». El hombre religioso busca fuera de sí mismo, en Dios, como búsqueda de reconciliación lo que sólo puede encontrar en su interior, como unidad entre individuo y especie. Para Feuerbach el hombre se ha quedado a medio camino en la evolución de su conciencia.

Lo que para Feuerbach es una tensión entre individuo y él como representante de la especie, en Marx, será la tensión entre una necesidad individual y la exigencia de éste a ser parte integrante de un sistema de producción. La religión nos muestra la dependencia radical del ser humano a lo social, al conjunto, a lo establecido, reflejando esa miseria real. De esta forma la religión además de ser expresión de la miseria real, por otro lado tiene una función emancipatoria de dicha miseria. Freud contribuyó con *El malestar de la cultura* y *El porvenir de la ilusión* a dar esta imagen de la religión como ficción psíquica, aunque útil.

La religión cristiana se encontraba a finales del S. XIX, asediada por distintos flancos y dividida en su interior. Tres concepciones principales de la religión se enfrentaban entre sí:

La primera, de cuño burgués y liberal, veía en la religión, sobre todo en el cristianismo protestante, una fuente de libertad cultural post-revolucionaria, por cuanto

la cultura parecía determinada a separarse de la religión en sentido estricto y convertirse así en cultura secularizada. Un segundo concepto de la religión hacía de ésta, por una parte, la expresión de una alienación social, y por otra la anticipación de una sociedad futura donde dicha alienación habría quedado superada y por consiguiente, el reflejo de la miseria social y la protesta contra la misma ya no tendrían base real. Conforme a estas dos interpretaciones, parecía que la religión estaba irremisiblemente destinada a autodestruirse. (Schaeffler, 1996, págs. 547-548)

La tercera postura, era la concepción de la religión católica, que subsistió con la mentalidad de «torre sitiada». Imbuída de romanticismo, se fue alejando del espíritu de la época. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial, fue la dura prueba de la falsedad de que la historia era la marcha del espíritu a través del tiempo y la cultura secular como una manifestación última de dios, consecuente desarrollo del espíritu, en sentido hegeliano. La religión debía volver a realizar su función: interpretar las experiencias de dolor, el pecado y la muerte y dar al ser humano la capacidad de volver a vivir una vida auténtica. (Schaeffler, 1996, págs. 547-548)

Dentro del régimen revolucionario comunista la religión fue perseguida. Aunque constituyera en sí mismo una religión secularizada. En la Alemania, el nacionalsocialismo se encumbró con elementos de una religión sui generis. Proclamaban: «el pueblo alemán no es heredero del pecado original, sino noble por naturaleza». La vieja Europa, destruidos los cimientos de la religión, se encontraba con un estado soviético, en el que la religión era considerada como ideología, es decir, como entramado de ideas y modos de obrar cuya pretensión de ser verdaderos o buenos servía para apoyar una dominación o para rechazarla, y, por otro lado, los nacionalistas que veían su concepción del mundo con un aura religiosa, patrimonio específico de un pueblo elegido, una raza. (Schaeffler, 1996, pág. 554)

Ambas religiones secularizadas, nazismo y marxismo leninista y posteriormente estalinista, «con su simbolismo sagrado, sus rituales y su sacralización del poder, fueron las causas de una tragedia humana sin precedentes en la historia». (Ries, 2001, pág. 424)

La segunda parte del s. XX ha estado marcada por un proceso de secularización fundamentalmente en la mentalidad occidental; en lo político, un retroceso de la iglesia

y la influencia del estado laico; en lo técnico-económico, un desarrollo de la tecnología, comunicaciones y la industrialización que ha globalizado la visión occidental desacralizada del mundo; en el plano intelectual, el predominio del espíritu crítico sobre la creencia religiosa; en la ética, la erosión de la moral tradicional, sustituida por valores de solidaridad y búsqueda de felicidad; en lo simbólico una supresión de los signos sagrados, monumentos, ceremonias y discursos y «su sustitución por una simple banalización». (Ries, 2001, pág. 424)

Para Marcel Gauchet, el desencantamiento del mundo lleva a una salida completa de la religión, el fin de la sacralidad. Sin embargo, atendiendo a la función simbólica de lo religioso, este filósofo concede que pueda quedar en tres elementos: pensamientos y filosofemas sin implicaciones teístas, como en las espiritualidades orientales; en la experiencia estética; y en la expresión del problema que planteamos para nosotros mismos. (Ries, 2001, pág. 425)

Es cierto que en algunos lugares el mensaje cristiano encuentra dificultades a la hora de hacerse comprensible (Schaeffler, 1996, pág. 558). Desde 1989 en Alemania, después de la secularización de los pueblos de herencia soviética, palabras como «evangelio» son del todo desconocidas. En general, el cristianismo ha ido quedando recluido a un culto personal, o incluso a una forma social, en la que los compromisos y eventos sociales se rodean de prácticas religiosas, a las que se acude como encuentro familiar. No obstante la experiencia religiosa mantiene a pesar de la secularización una vitalidad extraordinaria. Las corrientes evangélicas del cristianismo han encontrado en América un territorio de nuevas «conversiones». Hay un renacer de las peregrinaciones, y la religión popular sigue expresándose con grandes muestras de devoción. Por otro lado, los integristas son también una forma de secularización de la religión, a través de la cual la experiencia religiosa se convierte en objeto.

Los contemporáneos europeos, deseosos de una renovación religiosa y cultural, se han acercado a las culturas orientales en busca de modelos y prácticas religiosas. (Schaeffler, 1996, pág. 561) Los nuevos movimientos religiosos aparecen «como cuerpos extraños en sociedades que ya cuentan con tradiciones religiosas asentadas» y se consideran renovadores de la fe y la práctica religiosa. Estos movimientos religiosos garantizan el conjunto de eficacias psicológicas y sociales, del mismo modo que lo

hacen otros activismos con objetivos mundanos, políticos o civiles. Ofrecen una estructura de plausibilidad capaz de jerarquizar los significados, proveen de modelos cognitivos y éticos, aportan una comunidad de referencia y promueven una praxis purificadora y soteriológica. La proliferación de estos grupos se debe a la incapacidad de las estructuras tradicionales (religión, familia, moral, política, etc.) de otorgar significado a la experiencia desorientada del mundo que está en cambio y que fue abocado al nihilismo. Estas nuevas corrientes religiosas funcionan ante el fracaso, se enfrentan a la deslegitimación de lo dado, su enemigo a batir son las incertidumbres dominantes. (Delgado, 1999, págs. 133-137)

«Por último, la astrología, el ocultismo, el espiritismo, la videncia y la parapsicología, expresiones de una sacralidad salvaje, invaden el foro: son signos de una verdadera necesidad de religiosidad de nuestros contemporáneos». Un retorno de lo sagrado. (Ries, 2001, pág. 427)

Sin embargo tanto religiones establecidas, como nuevos movimientos religiosos y los a-religiosos, estamos todos sometidos «al choque con la cultura secularizada. En cuyos progresos científicos-tecnológicos y jurídico políticos participamos de una manera inevitable». (Schaeffer, 1996, pág. 561)

## **8.2. El camuflaje de lo sagrado.**

No es necesario recurrir a la psicología profunda para confirmar que en el hombre moderno hay una supervivencia subconsciente de la mitología. La vida del hombre moderno está plagada de mitos olvidados, hierofanías caídas en desuso, símbolos gastados. Del mismo modo, el sociólogo, no ve en la secularización, ni declinación ni renovación de lo sagrado, sino simples desplazamientos. El hombre moderno ha renunciado a muchas formas de expresión de lo sagrado, pero se asegura la trasferencia a otros objetos además de dioses, en los que el imaginario simbólico pervive. (Wunenburger, 2006, pág. 116) Esta desacralización ha alterado la vida espiritual del hombre moderno, pero «no ha roto las matrices de su imaginación: un inmenso residuo mitológico perdurará en zonas mal controladas». (Eliade, 1955, pág. 18) Los símbolos jamás desaparecerán de la actualidad psíquica del hombre: pueden cambiar de aspecto, pero su función permanece intacta. Se trata sólo de descubrir sus mascaradas.

Delgado afirma que la secularización es la subjetivación de la experiencia religiosa. La religión se identifica con la experiencia del corazón, acuartelada en la vivencia íntima. (Delgado, 1999, pág. 141) La degradación de los símbolos en el mundo moderno, su ocultamiento en el interior, en vez de minimizar su interés lo enfatiza. Desde esta imagen degradada del símbolo se puede obtener un punto de partida para la renovación espiritual del hombre. (Eliade, 1955, pág. 18)

Tal y como expresa M. Eliade,

Pensamos que tiene importancia capital encontrar toda una mitología, si no una teología, emboscada en la vida más «vulgar» del hombre moderno...Que no se nos diga que este desecho no interesa ya al hombre moderno, que pertenece a un «pasado supersticioso» felizmente liquidado por el siglo XIX, que conviene a los poetas, a los niños y a las gentes que van en metro el recuperar imágenes y nostalgias, pero que, ¡por caridad! Se deje a las personas serias el seguir pensando y «haciendo historia»: semejante separación entre lo serio de la vida y los sueños no corresponden a la realidad. Libre es el hombre moderno de despreciar las mitologías y las teologías. Mas por ello no dejará de nutrirse de mitos caídos y de imágenes degradadas. (Eliade, 1955, pág. 19)

Por poner un ejemplo, la nostalgia o melancolía en general disfraza «la nostalgia de un paraíso perdido». Una música puede rememorar la nostalgia de un pasado mitificado, convertido en arquetipo. Esta experiencia, no solamente evoca la emoción de la nostalgia, sino que también es la expresión de «todo lo que pudo ser y no fue».

La tristeza de toda existencia que no es sino dejando de ser otra cosa, la pena de no vivir en el paisaje y en el tiempo que evoca la romanza... en fin de cuentas, el deseo de algo completamente distinto del instante presente; en definitiva, de algo inaccesible o perdido irremediamente: el «Paraíso». (Eliade, 1955, pág. 17)

Sin embargo, no se ha aplicado suficiente atención a estas «nostalgias». Simplemente se ha dicho que podrían interesar a la investigación de los modos de evasión de la psique.

Desde la psicología, C.G. Jung, ha demostrado que gran parte de los dramas del mundo moderno proceden del desequilibrio de su psique, provocado por la esterilización de la imaginación. La imaginación permite ahondar en la riqueza interior de la psique que entronca con en el inconsciente colectivo. La imaginación imita modelos ejemplares, los reproduce y por lo tanto los reactualiza. «Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad». No hay mayor desgracia que ser un hombre o mujer sin imaginación, despegado de la realidad profunda de la vida y de su alma. (Eliade, 1955, pág. 20) Un hombre sin imaginación tiene atrofiada su percepción religiosa, pertenece al tiempo profano, por el contrario, «cuanto más despierta se halle una conciencia, más supera su propia historicidad». (Eliade, 1955, pág. 36) La imaginación del hombre nada en el simbolismo y sigue viviendo de mitos. Al hombre moderno le corresponde despertar «este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo»; contemplarlas; asimilar su mensaje como una vía para el equilibrio y riqueza de su vida interior. (Eliade, 1955, pág. 19)

No se trata pues de que los mitos arcaicos perduran, sino que lo hacen algunos aspectos y funciones del pensamiento simbólico-míticos. Lo que perdura es la estructura sagrada de la conciencia.

En líneas generales podemos descubrir el «retorno a los orígenes», en la Reforma de Lutero con la pretendió un retorno a la Iglesia primitiva; la Revolución francesa que se inspiró en los romanos y a los espartanos, restaurando los valores proclamados por Tito Livio o Plutarco; el romanticismo que rescató el mundo clásico y la mitología.

Hay, también en todo el s. XX una «pasión por el origen noble». Muchos pueblos europeos pretendían ser descendientes de Roma. Este deseo dominaba de tal forma que “el sudeste europeo, salvo excepciones, han devenido en nacionalismo y han desembocado en un provincianismo cultural. La pasión por el origen noble del pueblo ario, explica el racismo que tan crueles heridas dejó en la Europa del S. XX. El ario es el antepasado primordial y el héroe noble revestido de las virtudes. Hasta en el comunismo marxista se prolongan las estructuras escatológicas y el papel redentor del proletariado que está llamado a cambiar el estatuto ontológico del mundo. Las utopías marxistas de un mundo feliz sin propiedad privada, ni clases, evoca a la Edad de Oro o

el paraíso perdido. El proletario es el héroe que lucha por el bien. (Eliade, 1985, págs. 190-191)

### **8.3. Movimientos políticos y profetismos sociales.**

La estructura religiosa de diversos movimientos políticos y profetismos sociales no es difícil de advertir. Sin embargo su origen tiene raíces más profundas. Fue el traspaso de lo sagrado-natural a lo sagrado-histórico lo que contribuyó a su nacimiento. Esta desacralización de lo natural y sacralización de la historia está ligada al surgimiento de la historia santa judía y alcanza su plenitud en la espiritualidad apocalíptica. La espera de un mesías que redime al hombre, así como un reino de los cielos fuera del tiempo histórico, pero siempre en un más allá. Este milenarismo promovió, después de Tomas Moro, en el S. XVI, las utopías, en las que el cielo, recompensa para los justos, deja de estar en un lugar espacial inaccesible. Su inaccesibilidad es ahora temporal. El paraíso puede darse aquí, pero no en este tiempo de oscuridad. Muchos movimientos utópicos se confunden con movimientos religiosos y sus revueltas siempre tienen una legitimación trascendente. La acción revolucionaria se piensa como un combate entre las fuerzas del mal y los elegidos de Dios, favoreciendo la ideologización de la teología.

El militante y la acción revolucionaria es un deber sagrado, inspirado por Dios; la construcción de otra sociedad simboliza la redención de la sociedad y la conquista del paraíso del que se le había privado. Esta búsqueda utópica de una sociedad perfecta fue el prelude de la sacralización de la política.

La religión secular, fue definida por Raymond Aron, como «las doctrinas que toman en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de una fe desvanecida y sitúan aquí abajo, en lo lejano del porvenir, bajo la forma de un orden social a crear, la salvación de la humanidad». Diversas doctrinas políticas y aparatos de estado han querido desde el s. XIX ocuparse de la totalidad de la existencia humana.

La sacralización de la idea de nación, alimentada por el auge de las mitologías; la identificación de la tierra-patria como madre, vínculo con los ancestros que surge como



proyección que los individuos se hacen de su ser colectivo constituido a través de la historia. Se dota de unos héroes fundadores, se oponen a otras naciones como profanos, o impuros, identificando su antagonismo con términos de bien y de mal. «La explosión de los nacionalismos ha permitido entonces la extensión en escala planetaria de las verdaderas religiones seculares, en las cuales la nación sirve de hogar de transmutación de la simbólica religiosa». (Wunenburger, 2006, pág. 137) El nazismo exaltó hasta el extremo tanto el nacionalismo como la exaltación de la raza. Organizaciones «iniciáticas», movimientos de juventud, fiestas colectivas, estetización del poder, una religión de un pueblo unido por la sangre y el profetismo milenarista, con la eliminación del «impuro» que profana el territorio sagrado de Alemania.

Del mismo modo, el marxismo y el comunismo tiñen de religiosidad la clase social del proletariado y su misión salvífica. Se invisten de símbolos y estructuras sacras, como la jerarquía del partido, la educación, los ritos colectivos, etc.

Por otro lado, alejado de este mesianismo que llevó tanta desgracia al s. XX. encontramos en la ilustración y la religión de la razón, los fundamentos de una religión política entroncados en otro tipo de utopía: los derechos humanos. El estado de Derecho, nacido en las revoluciones americana y francesa, debe proteger los derechos inalienables de los ciudadanos. Las Declaraciones de Derechos, Constituciones, Asambleas Legislativas y otras instituciones jurídicas y políticas adquieren el estatuto divino. El hombre encuentra su realización en la medida que ejerce su libertad. Los símbolos y sus programas de Fraternidad, Igualdad, Libertad, se divinizan. Los sufragios se convierten en la fiesta sagrada de la democracia; los padres fundadores son los héroes de la patria, (A. Lincoln, G. Washington) y todos aquellos que han sido defensores de esos derechos (Luther King, Gandhi, Mandela) son elevados a un rango privilegiado. La democracia se convirtió a finales del S. XX, después de la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, en algo incuestionable para la mayoría de «creyentes», tanto como el cristianismo de la Edad Media. Si bien, existían voces críticas de la democracia tal y como se está viviendo, sus voces solamente se oían dentro de los ámbitos intelectuales, casi heréticos. Entrados en el S. XXI, después de las crisis políticas, la sombra de duda empaña aquellas cosas que dependen del hombre, partidos, gobiernos, legislaciones, etc., no obstante los ideales permanecen intactos.

Estados Unidos de Norteamérica es el ejemplo más destacado de esta religión política, asentada en unos principios legados por Dios a través de unos héroes fundadores, donde todavía los símbolos y las ceremonias, no solamente perduran, sino que además cumplen esa función sagrada de renovación social, de sentimiento de identidad.

Otros movimientos que se proclaman laicos e incluso antirreligiosos, mantienen también camuflados y degenerados los comportamientos religiosos: el nudismo, o los movimientos en pro de la libertad sexual absoluta, mantienen la «nostalgia del paraíso», un deseo de volver al estado edénico, anterior a la caída, cuando no existía el pecado. (Eliade, 1998)

#### **8.4. Cine, música, literatura y mass-media: héroes y mitos**

Las mass-media desempeñan un papel principal en el encumbramiento de los nuevos héroes: figuras de la canción, el deporte o las estrellas de cine, sustituyen a los héroes y protagonistas de los mitos. Según G. Dorfler en *Nuevos ritos nuevos mitos*, la televisión, el cine, los cómics y otros medios de difusión caracterizan la civilización de la imagen y ofrecen al mundo un abanico de «nuevas divinidades míticas que constantemente nos vigilan y cuidan, nos enredan e hipnotizan» además de volver a narrar los viejos temas míticos con esos nuevos personajes y otras escenografías, como dice el refrán, «vino viejo en odres nuevos». (Bauzá, 1998, pág. 164)

a) Desde 1910, la **industria cinematográfica** se convirtió en creadora de mitos. A través de su *star-system*, o sistema de estrellas, ha creado los mitos de la modernidad, convirtiéndose en la fábrica de sueños por excelencia y la industria del deseo. Este proceso sólo ha sido posible en un sistema capitalista, dentro del progreso socio-histórico burgués. Como parte de un proceso psico-afectivo de proyección e identificación, las estrellas del celuloide, sustituyen a los mesías/héroes de salvación, de la misma forma que éstos sustituyeron a los antiguos dioses, y se convierten en los mediadores entre el mundo de los sueños y la vida terrenal, pues participan de ambos mundos. Esta nueva mitología se encuentra situada entre la creencia y la diversión. Fe y

ocio; adoración y entretenimiento; un mundo donde lo estético se recubre de aspectos mágico-religiosos.

Esta mitificación lleva al actor a convertirse en un ídolo de masas, ya que la industria cinematográfica fue la primera en alcanzar la globalización.

Los arquetipos psicológicos, propios de los símbolos y mitos se reactualizan a través del cine. El héroe intrépido (Indiana Jones); el galán (Rodolfo Valentino); el héroe cómico-sensible (Charlot); el trágico y rebelde (J. Dean). En general el héroe de película, es valeroso y esforzado luchador contra el mal, que llega a convertirse en ejemplo moral. También aparece el «anti-héroe» o un personaje que llega a lo heroico desde una vida de lo más normal, ejemplificando los procesos de transformación y catarsis que se dan a través de la película. El personaje de la heroína también en sus diversas facetas ayuda a sobrellevar la vida, a través de la identificación personaje-espectador, propia de la transmisión de conocimiento mítico-mimética. (Gabriel Martín, 1997, págs. 242-244)

Todo lo que rodea la industria cinematográfica está revestido de un aura divina: las estrellas, cuando hacen aparición en la *premier*, rodeados de destellos de flashes; los *films* de culto, como *Lo que el viento se llevó*, *Casablanca*, *Rebelde sin causa*; *Star-trek* etc.; los directores encumbrados como nuevas estrellas, por su «visión especial» del mundo: S. Kubrick, Hitchcock, Tarantino etc.; las entregas de premios, con su símbolo de la alfombra roja, una especie de entrada de los dioses al *Valhala* o acceso al Olimpo en el que todo ser humano quiere acceder, donde con sus mejores galas relucen como «dioses»; las salas de cine como nuevo templo al que acudir regularmente a contemplar al «ídolo»; los clubs de fans; las participaciones del actor en actos públicos de índole deportivo, social o filántropico; el *glamour* de la vida exitosa de los actores, su lujo, sus caprichos y excesos. Todos estos elementos míticos generan en el espectador, conductas más o menos compulsivas, que lo transforman en cinéfilo, cinéfago o mitómano; su «idealizada vida» se convierte en una proyección como alter ego soñado del espectador. Han sido creados por una industria que ha mitificado su imagen pública. «Algunos son puro icono y otros continúan operando en el imaginario colectivo. No son Hércules, ni San Jorge, ni la Edad de Oro; más bien son mitos espurios propios del siglo más movido de la historia». (Gabriel Martín, 1997, pág. 248)

No es menor, la influencia mítica de las narraciones del séptimo arte, que se nutren de la estructura mítica. *El naufragio del Poseidón* permitió un renacimiento de la industria cinematográfica, después de una etapa de estancamiento en Hollywood. En la película se narra el éxodo de unos elegidos en busca de una tierra prometida ya que un grupo de supervivientes de una catástrofe marítima tienen que seguir a un líder carismático a través de un difícil recorrido que les permite llegar a la salvación. Esta estructura mítica, catástrofe – grupo de elegidos – éxodo – final soteriológico, fue repetido con *El coloso en llamas*. Otra estructura mítica fundamental se encuentra en la saga de G. Lucas *Stars Wars*, que fue escrita con la ayuda de de J. Campbell. Reconstruye el mito de la lucha entre el bien y el mal; una profecía sobre el protagonista; el enfrentamiento entre padre e hijo, y la consiguiente redención del padre, por las pruebas superadas por el hijo; el símbolo del maestro, Yoda, y las enseñanzas *Jedi* que recuerdan el misticismo oriental. Por otro lado la saga de *Star-Trek*, y el carismático personaje de Spok, una especie de sabio, iniciado a unos misterios vulcanianos. *Star-trek* y *Star wars*, han sido contribuido al despertar de un fenómeno *freak* hasta el punto de que sus seguidores en el Reino unido se consideran una religión, el *Jediísmo*<sup>18</sup>.

Los guionistas de *Matrix*, se inspiraron en el mito de la caverna Platónico. Sus personajes, todos con nombres simbólicos sacados de diferentes mitologías (Morfeo, Neo, Trinity....) contribuyeron a no sólo convertirse en películas de culto, sino también a ser éxito en taquilla.

El cine, a través de la identificación con los protagonistas, por un proceso de proyección, tiene un efecto catártico. El espectador participa de sus conocimientos y emociones. Al salir, del mismo modo que en el teatro místico griego, el espectador ha vivido con el actor la narración ejemplar de la película. Ha sufrido con él, ha llorado, ha reído, se ha enamorado y ha odiado, ha podido vengarse del mal que ha sufrido, o conquistado el final feliz que todos merecemos, el paraíso perdido ha sido recuperado.

---

<sup>18</sup> En el censo de 2001. Un 0,7 % de la población del Reino Unido, 390.000 personas, declararon profesar el Jediísmo. Aunque no está reconocida como religión oficial sería la cuarta en número de fieles. En Australia, en el 2012, se adscriben a esta “pseudo-creencia” 70.000 seguidores. Fuente: WIKIPEDIA. En línea. Consulta: 6 de febrero de 2013. <<http://es.wikipedia.org/wiki/Jedi%C3%ADsmo>>

b) De forma paralela, **la música** ha traído a la luz grandes mitos. Las estrellas del Pop, como Elvis Presley o Michael Jackson, Beatles, Rolling Stones, el Boss, etc. eran y son seguidos por gran cantidad de fans. Las *performances* y conciertos, son una especie de liturgias, en las que la magia y el ilusionismo de los efectos especiales, provocan en los seguidores un estado de catarsis y otros tipos de experiencias orgiásticas tanto individuales como colectivas. El movimiento de las melenas, el contorneo del cuerpo, las miradas seductoras, las insinuaciones y hasta los atuendos fundamentan y potencian su éxito. Los seguidores imitan sus atuendos, alimentación, gustos, gestos y ademanes, como una especie de mandamientos religiosos. (Bauzá, 1998, pág. 167)

Cuando a estas estrellas les sobreviene la muerte, su mitificación se intensifica. Todo lo suyo se convierte en objeto de culto, hasta el punto de convertir su casa o su tumba en lugar de peregrinaje, como en el caso de la residencia de Elvis, en el estado de Mississippi al que acuden anualmente más de medio millón de personas, con el fin de contemplar su tumba. A. Dujovne Ortiz, hablando de Gardel, también arrebatado por la muerte en su momento álgido, puntualizó: «La condición necesaria para la creación de un mito es una muerte brusca y terrible que haga soplar para siempre ese viento incansable». «Para que un héroe perviva en el imaginario popular es preciso que muera prematuramente» (Bauzá, 1998, págs. 168-171). En el momento de más auge, cuando la belleza y plenitud les acompañan, la muerte les arrebató la vida, pero les entrega la inmortalidad. Del mismo modo que Aquiles, que prefirió tener una vida corta pero gloriosa, antes de una vida larga pero anónima. Cantantes como John Lennon, Freddie Mercury; estrellas de cine como Marilyn Monroe, James Dean; deportistas como, Ayrton Senna; todos fueron encumbrados al Olimpo por la muerte y se convirtieron en mitos valorados no sólo por sus respectivos éxitos profesionales, sino como ejemplos morales, como una especie de héroes modernos en su aspecto ético. (Bauzá, 1998, pág. 169)

c) El mito puede sobrevivir en formas menores sin perder su estructura ni alcance. Cuentos, leyendas épicas, novelas, etc. «El error de Ulises o la conquista del Santo Grial siguen apareciendo en las grandes novelas del S. XIX». Cuanto más densos, se vela la transparencia original del mito, pero se amplían con características específicamente locales. (Eliade, 1981, pág. 432)

A través de **los cómics** también se imponen a la colectividad las estructuras míticas. Los superhéroes, presentan una versión renovada de los héroes mitológicos. En su enfrentamiento con el mal, se resuelven conflictos que remueven los estados psicológicos de los lectores. La inmensa mayoría de superhéroes llevan una doble vida, por un lado modesta, podríamos decir que mediocre, y otra excepcional, prodigiosa. El mito de *Superman* satisface las nostalgias secretas del hombre moderno que, sabiéndose frustrado y limitado, sueña con revelarse un día como un «personaje excepcional», como un «héroe». (Eliade, *Mito y realidad*, 1985, pág. 192)

**Las novelas policíacas**, y ahora las series de televisión policíacas reviven la lucha entre el bien y el mal, las fuerzas que crean el mundo frente a las que lo destruyen. Lo mismo sucede con las grandes narraciones míticas *El Silmarilión*, *El señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien; *Las crónicas de Narnia*, de C. S. Lewis; y las actuales novelas juveniles de *Harry Potter*.

La función que el mito realiza en las sociedades tradicionales se reactualiza a través de las nuevas formas de la sociedad del ocio. Un elemento que tiene en común tanto en la música, como en el cine o en la literatura es que permiten una «salida del tiempo». Hay como una especie de paréntesis, del tiempo personal histórico, y se adentra en un tiempo fabuloso, transhistórico. Se da «en la literatura, de una manera aún más fuerte que en las otras artes, una rebelión contra el tiempo histórico, el deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel en el que se está obligado a vivir y a trabajar». (Eliade, 1985, págs. 199-200) No obstante, aun cumpliendo una función similar a los relatos míticos, su eficacia no es la misma.

Tanto en literatura como en el cine, el viaje del héroe, el tránsito del santo, la iniciación del discípulo, puede ser valorado no sólo desde la perspectiva de experimentación personal, sino como un mensaje que sirve para aclararnos poner luz a nuestra existencia. Nos recuerda, tal como sugiere Campbell que «el infierno y el paraíso están en nosotros mismos» y por otro lado, es «en el fondo del abismo donde surge la voz de la salvación» (Bauzá, 1998, pág. 151); que la esencia de la vida la encontramos en la permanente superación de los obstáculos. Que sólo en la intensidad de una vida plena, podemos hallar el sentido de la vida. Todos estas pseudomorfosis de lo sagrado buscan a través de su función compensatoria superar la rutina de la vida cotidiana.

### 8.5. El arte y cultura: sociedades secretas y simbolismo.

El proceso de desacración del mundo, o sacralización de lo profano, es paralelo al de desartización del arte y estetización del mundo cotidiano.

M. Eliade, hace alusión a que ese arte, cada vez más «especializado» y dirigido a élites, rememora los universos herméticos accesibles solamente a un grupo de iniciados. «Mediante el culto de la originalidad extravagante, de la dificultad, de la incomprendibilidad, las élites señalan su desapego del universo banal de sus padres, rebelándose contra ciertas filosofías contemporáneas de la desesperación». (Eliade, *Mito y realidad*, 1985, pág. 196) Es cierto que las vanguardias artísticas reflejan aspectos de la crisis espiritual y existencial. Los impulsos «demoníacos en el hombre o daimon creativo interior», que antes del proceso de desacración se vivían en las religiones, ahora, se han convertido en «perverso-polimorfos» que penetran todos los ámbitos de la cultura moderna. (Beriain, 2000)

Mientras unas obras de vanguardia, incomprensibles para el público general, son convertidas en iconos culturales, como la fuente de Duchamps, o los readymades de Andy Warhol, otras, reproducidas mecánicamente mediante la fotografía o el cine, pierden la singularidad que Benjamin denominó «aura». (Liessmann, 2006, pág. 115) Unos y otros, objetos que no refieren a nada, exploración de las contingencias, copias y reproducciones que eliminan el aura de la obra de arte, multiplicidad de visiones contradictorias y estilos, conducen tanto al público en general como al especialista a la incertidumbre sobre el arte. La aceptación de la obra de arte por parte del público entendido cobra un estatuto privilegiado hasta el punto de que lo aceptado es considerado bello, una belleza vacía de contenido pero válida, pues la modernidad declaró la contingencia como principio estético. Es la élite del *Worldart* la que legitima el arte: marchantes, críticos, artistas. Sin embargo, este círculo hermético de iniciados, no clarifican nada respecto del contenido del arte. Se ha preferido dejar la definición de arte en un círculo cerrado donde la voluntad del artista y la legitimidad de la institución (marchantes, críticos etc) son suficientes, otorgando una «tautología de poder mediante la cual nos queda claro que la institución Arte escoge quién es y quién no artista, y que

el artista así escogido decide qué es y qué no es Arte». (Claramonte, 2008) Sin embargo no hay reflexión alguna sobre la experiencia individual y social del arte.

El arte deja de tener valor, se des-artiza y lo adquiere la performance, el efecto y el artista. Los «grandes artistas» son mitificados hasta el punto de que es su firma la que tiene valor y no la obra que realiza.

Por otro lado se estetiza y sacraliza el mundo cotidiano hasta el punto de recubrir algunos productos y marcas con un «aura de sacralidad», símbolos de poder, estatus, incluso tendencia política y creencia religiosa. La identificación con los símbolos religiosos se transforma en seguir, con la devoción del creyente, los lanzamientos de productos específicos, como por ejemplo los de la marca Apple. La manzana con un mordisco, tiene connotaciones míticas, es símbolo del deseo prohibido, la tentación, el «pecado original». Su fundador, Steve Jobs, se convierte para todos los seguidores de la marca una especie de guía, que trasciende lo empresarial, un nuevo modelo ético, representante de nuevos valores, en los que el éxito y la creatividad se unen con el esfuerzo personal.

Los publicistas han explotado el universo mítico para rescatar su fuerza y la potencia de sus símbolos: *Nike*, toma su nombre de la diosa griega de la victoria; *Ajax*, un detergente poderoso como el héroe homérico; *Mazda* ilumina con sus bombillas como el dios solar de la antigua Persia. De la misma forma, tocan los resortes de los deseos de un mundo mejor, una «Edad de Oro», que está al alcance a golpe de talonario. Es la «religión del consumo» con sus templos que son los grandes centros comerciales.

La diversidad cultural moderna ha fragmentado la sociedad en sectas culturales. Comportamientos míticos se esconden bajo la obsesión del éxito, la búsqueda de trascender la condición humana y sobretodo en el mundo moderno, profana, es decir homogénea, normal u ordinaria, como sinónimo de vulgar. Nadie quiere ser un ordinario; nadie quiere ser igual que el resto; se quiere ser diferente. Pero ¿cómo ser extraordinario, en definitiva cómo «ser», cuando las jerarquías axiológicas han desaparecido como consecuencia del desencantamiento del mundo? ¿Cómo ser, dentro de la *heterarquía axiológica* que prima en la sociedad moderna, donde los valores están todos al lado desde la perspectiva del que elige, y a la vez, se convierten en antagónicos entre sí? Gilbert Durand, lo definió como un politeísmo funcional, en el que la



pluralidad de cosmovisiones es la peculiaridad más significativa del mundo moderno. (Berriain, 2000, pág. 117) La expansión de las opciones disponibles permite que haya una multiplicidad de grupos culturales o contraculturales, tribus urbanas, seguidores de tendencias, fans de la moda e hinchas de fútbol, etc., que: se visten con los mismos atuendos y colores; escuchan las mismas músicas; portan símbolos idénticos; acuden a los mismos lugares y encuentros; siguen los mismos modelos de conducta; participan como toda cultura de un culto que los singulariza; les hace sentir pertenecientes a un grupo, participar de un número de elegidos, sentirse poseedores de la verdad; encumbran a sus nuevos héroes ya sean deportistas, modistos, *djs*, músicos, etc.

Estas tendencias y modas, se mantienen invulnerables a las críticas. Esta impermeabilidad al descrédito reviste un carácter religioso, aun cuando sea exclusivamente por su modo restringido y sectario. La popularidad de las modas revelan algo de las insatisfacciones, pulsiones y nostalgias del hombre occidental. (Eliade, 1997, págs. 15-16)

Las estructuras religiosas perviven bajo las diversas formas culturales, como nuevos cultos, un comportamiento cripto-religioso del hombre profano.

### **8.6. Ferias, encuentros deportivos y folklore: la fiesta sagrada.**

Como dice Andrew Greeley, visitar una feria anual de coches tiene connotaciones religiosas. Un ambiente litúrgico completamente ritualizado y estudiado, donde luces, colores, músicas, las chicas de promoción, los símbolos de las marcas, los fieles y los ya iniciados, hacen alarde de adoración a esos objetos tuneados que marcan por completo la vida de los adoradores del coche. (Eliade, Mito y realidad, 1985, pág. 194)

Lo mismo sucede en los encuentros de fútbol en Europa; la lucha libre en México; la NBA, el beisbol y el fútbol americano en USA, las competiciones de surf, o de esquí. Cualquiera que haya participado como espectador de uno de esos encuentros puede reconocer la energía de las multitudes aclamando a los jugadores. Los juegos deportivos se iniciaron en la antigüedad como rituales y ofrendas a los dioses. El juego de pelota maya, los juegos Olímpicos griegos, etc, testimonian que el hombre siempre ha

ofrendado lo mejor de sí. En la actualidad, desacralizadamente, los jugadores son modelo de perfección física, de virtuosismo y maestría con el balón y de éxito social. La retórica periodística, ha incluido los términos épicos, legendarios y míticos para tratar la información deportiva. Los deportistas son más aclamados que las estrellas de cine, ya que su intervención mediática es semanal, incluso diaria, en la medida que proliferan los rotativos deportivos y los noticieros ocupan más tiempo en los entresijos del mundo deportivo. Jugadores, entrenadores, presidentes de clubes, competiciones nacionales, europeas, internacionales van configurando una mitología y calendario «sagrado» del culto a la camiseta y a sus colores. Una identificación total con los jugadores cuando «ganamos el partido»; una catarsis social cuando vence sobre el rival, rituales emblemáticos y símbolos que se ofrendan a la ciudad. El fervor popular de los hinchas de fútbol se expresa de forma similar al fervor religioso. Religión y deporte, tienen, llevados a los extremos, fanáticos, integristas y ultras.

En el folklore popular ciertos ritos sagrados y festividades religiosas perviven. Las viejas tradiciones de los rituales equinocciales y solsticiales, adquieren tonos festivos y laicos en la sociedad actual. Las fallas, el carnaval, la fiesta de fin de año, entre otras, sirven para provocar el caos, previo a la nueva cosmización. Ricardo Sanmatín dice que «eliminar las fallas destruyéndolas con el fuego es, sin duda, una manera rápida y eficaz de liberar el territorio urbano ocupado por la fiesta, permitiendo que la ciudad pueda recuperar su ritmo cotidiano». (González Alcantud & Buxó Rey, 1997, pág. 269) La quema, es también un ritual de purificación ante la llegada del año nuevo solar con el equinoccio de primavera, a través de la cual se abandona lo viejo, caricaturizado a través de las irónicas figuras de cartón. Su quema junto con la fiesta es la catarsis previa a un nuevo comienzo. Con el carnaval, donde se trastocan todos los roles, la ciudad se sumerge en un caos pre-cósmico. El rey se disfraza de mendigo, al mendigo se le entroniza. Se permite la trasgresión de las normas, con el consiguiente efecto social de liberación de las tensiones. Un caso similar sucede con la fiesta de año nuevo.

Lo característico de estas fiestas populares es su enraizamiento con la tradición y su estructura simbólica vinculada a los acontecimientos astronómicos. Invariables a pesar de los cambios sociales e históricos que se den en las sociedades. De ahí proviene su pervivencia y su funcionalidad sagrada. Junto a estas festividades tradicionales se acumulan en el calendario civil otras festividades que son simples conmemoraciones. La

conmemoración se celebra cada año de forma similar, mediante unos actos y protocolos que recuerdan el acontecimiento. Sin embargo el objeto de la conmemoración acaba por caer en el olvido y la fecha de la conmemoración se transforma en simple día de descanso. Estas fiestas pueden ser cambiadas de día, según la utilidad social, y si bien permiten reciclar la energía laboral, no participan de esa función liberadora de la fiesta sagrada.

### **8.7. El espacio en las sociedades modernas**

En la sociedad moderna el espacio desacralizado también guarda algunas reminiscencias del espacio sagrado. Manuel Delgado postula que la masa amorfa de lugares más o menos neutros en los que se mueve el hombre, pertenecen al rango de la liminalidad, una especie de limbo, en el que lo trascendente se desvanece, dominado por las obligaciones profanas de una sociedad industrial. Allí todo es disuelto, aislado y descolocado. El hombre en este espacio desacralizado cumple un papel de «transeúnte a tiempo completo», anónimos, iguales en la masa. Sin embargo, ese espacio homogéneo, indiferenciado convierte a la masa en una *communitas*, en la que todos son pasajeros, neófitos, que permanecen en tránsito como esperando encontrar un nuevo rol. Ausentes con la cabeza en otra cosa, «en trance». (Delgado, 1999, pág. 119.)

En este sentido la masa, su abrigo y protección, el anonimato, es un estado intersticial, caótico. Similar a un periodo previo a la creación. Cuando el hombre entra en su hogar, en la oficina, adquiere el rol, se identifica y diferencia. Estos lugares están cualificados por la experiencia personal, que los jerarquiza según la importancia de esa experiencia. Hay unos lugares más importantes que otros. La no homogeneidad que caracterizaba al espacio sagrado, pervive en los lugares privilegiados de esa jerarquía.

El paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su universo privado, tal como si este ser no religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana. (Eliade, 1998, pág. 23)

Incluso la naturaleza sigue presentando una majestad y encanto en los que se pueden descifrar vestigios de valores religiosos. No se trata de valores estéticos, deportivos o higiénicos, existe un sentimiento difícil de definir, en el que se reconoce la reminiscencia de una experiencia religiosa ancestral.

Existen también lugares santos de peregrinaciones colectivas, en las que tener experiencias intensas. Algunos de ellos rodeados de un aura romántica, como París, otros místicos como la India, otros se convierten en lugares de descanso, en una especie de rememoración del paraíso perdido como República Dominicana o la Riviera maya. Algunos mantienen la sacralidad de un peregrinaje iniciático con sus pruebas, sacrificio y esfuerzo, como recorrer el camino de Santiago.

Estos ejemplos de degradación de lo sagrado evidencian que el hombre es un prisionero de sus intuiciones arquetípicas. La espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, con actos o con nostalgia creadora de valores autónomos como arte, ciencia, mística social. (Eliade, 1981, pág. 434)

### **8.8. Ritos de tránsito.**

Hay una serie de acontecimientos en la vida del hombre de profunda significación. El nacimiento, el paso de niño a adulto, el matrimonio y la muerte.

Para el hombre a-religioso, estos puntos cruciales sólo interesan al individuo y a su familia, salvo el caso de jefes de estado, políticos y celebridades. Para el hombre religioso estos momentos quedaban revestidos y propiciados por rituales, que conferían el valor al acontecimiento, como algo más que un simple paso del tiempo, o un mero trámite burocrático, como el acta de nacimiento, de fallecimiento o la unión oficialmente reconocida. Las iniciaciones y sus consiguientes preparaciones del neófito cualificaban a la persona para su nuevo estatus<sup>19</sup>. El hombre moderno, ha desacralizado esos trances. Sin embargo, una experiencia «drásticamente arreligiosa de la vida total se

---

<sup>19</sup> Ver el punto 6, “La Iniciación y las peregrinaciones”

encuentra muy rara vez en estado puro, incluso en las sociedades más secularizadas». (Eliade, 1998, pág. 135)

En la actualidad, la mayoría de edad en muchos países, se asocia con la emancipación y la adquisición de la totalidad de derechos. Desprovisto de un ritual específico, otros acontecimientos constituyen sus prebendas: poder acudir al sufragio, conducir un vehículo (según que país), no estar sometido a la patria potestad.

El matrimonio, sin tener en cuenta los rituales religiosos de todas las confesiones, se reviste también de un rito social. La despedida de soltero, el rito ante un magistrado, alcalde, o figura que certifica oficialmente esa unión, y el banquete- celebración en la que festejar la nueva pareja. La luna de miel, recuerda ese paraíso primero, un momento en el que participan del amor como fuerza primigenia, un tiempo mítico para la pareja, que después, en sucesivas ocasiones repetirán, para volver a entrar en contacto con la energía primordial que alumbró su unión.

La presentación del recién nacido y la alegría de la que se rodea, así como el duelo de las despedidas, forman parte de la sacralidad encubierta de la exaltación de esta vida, y la del más allá.

### **8.9. La experiencia en la sociedad moderna: la experiencia hedonista**

Las sociedades modernas desarrolladas han permitido, desde la posguerra, el auge de una civilización material hedonista. El crecimiento económico y la sociedad del bienestar y del consumo, han potenciado esa «cultura de los deseos» y la narcotización de la realidad, en la medida que se expanden las excitaciones emocionales del hombre y se olvida de los límites de su condición. Entre estas formas de experiencia cripto-religiosas podemos encontrar:

**a) Los éxtasis psicoterapéuticos.** Gracias a un gran abanico de técnicas bio-psicoterapéuticas, el hombre busca soportar las frustraciones de su existencia. Todas estas terapias favorecen una nueva percepción del yo, amplían la sensibilidad psíquica, y reintegran con ciertos estratos escondidos o arcaicos de uno mismo. Estos movimientos psicológicos «participan de la vulgarización del deseo de iniciación y de

metamorfosis del ser, propios de los ritos sagrados». (Wunenburger, 2006, pág. 141) El psicoanálisis ha sido considerado una bajada a los infiernos, el descenso de un héroe consciente a las profundidades del inconsciente para «aniquilar a la bestia» y solo el terapeuta a modo de iniciador puede acompañar al neófito en esa singular experiencia. T

**b) El trance lúdico**, constituye, individual y colectivamente, un reemplazo de la experiencia sagrada. Reemplazan, imitan o prolongan los ritos religiosos, despertando a través de las emociones externas una variedad de estados de conciencia y «violencia» ligados al trance, que pueden ser vividos en ciertas atmósferas de efervescencia similares a los rituales religiosos.

**c) La experiencia de la vida alternativa**, ya sea en congregaciones de corte utópica, como grupos libertarios, movimientos feministas, ecologistas, místicas para-religiosas, favorecidas por la deslegitimación de las instituciones, o dentro de movimientos religiosos minoritarios, en los que la importancia de unas prescripciones vitales constituyen la radical diferencia con las anquilosadas religiones tradicionales.

### 8.10. A modo de resumen

Lo que se encuentra en crisis en la actualidad no es la religión personal, o el sentir religioso sino la religión institucional (Küng, 1991, pág. 67). La religiosidad y su expresión en las religiones son un recurso al que se puede llegar en busca de consuelo, además de afirmación de la propia identidad psicológica de madurez humana y salud mental, estímulo y motor decisivos en cambios individuales y sociales. (Küng, 1991, pág. 69)

«El hombre arreligioso rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la “realidad”, e incluso llega a dudar del sentido de la existencia». (Eliade, 1998, pág. 148) El hombre moderno se reconoce como único sujeto y agente de la historia. Se hace a sí mismo y no llega a completarse hasta que se desacraliza a sí mismo y al mundo. Sin embargo, tal y como postula M. Eliade, este hombre proviene del *homo religiosus*. Es decir, es el resultado de un proceso de desacralización, constituido por oposición, en un esfuerzo de vaciarse de toda religiosidad y significación transhumana.

Se reconoce a sí mismo en la medida en que se libera y se purifica de las supersticiones de sus antepasados. En otros términos: el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998, pág. 149)

Como plantea Panikkar combatir a la religión constituye en sí mismo un acto religioso. Declararse no creyente es otra forma de creencia. La creencia en la ciencia, en lo empírico, en el capital, reviste la misma aura religiosa que las religiones. (Panikkar, 1994, pág. 741)

El hombre no creyente de las sociedades modernas sigue comportándose religiosamente. No solamente los que viven dentro de pequeñas o grandes religiones, o los que están bajo los ideales y místicas políticas, también dentro de movimientos proclamados laicos y antirreligiosos, los que frecuentan al psicólogo en busca de su particular bajada a los infiernos, los que realizan los ritos o sacramentos de tránsito e iniciación como bautismos, bodas, sufragios, etc. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998, pág. 151) Por este motivo, Eliade llega a la conclusión que un hombre exclusivamente racional es una mera abstracción, está constituido por actividad consciente e inconsciente. Lo sagrado forma parte de esas estructuras de lo inconsciente que presentan similitudes con imágenes y figuras mitológicas. Dichos símbolos podemos decir que son producto de la imaginación creadora, pero aquello de lo que brota la imaginación y en lo que la libertad se funda es la idea de lo sagrado (Savater, 1995, pág. 130). María Zambrano lo expresa de la siguiente manera:

Definir los dioses es inventarlos como dioses, más no es inventar la oscura matriz de la vida de donde estos dioses fueron naciendo a la luz. Sólo en la luz son divinos; antes eran eso que sólo diciendo «sagrado» nos parece dar un poco de claridad. Porque lo sagrado es oscuro, y es ambiguo, ambivalente, apegado a un lugar. Lo sagrado no está enseñoreado del espacio, ni del tiempo; es el fondo oscuro de la vida: secreto, inaccesible. Es el arcano. (Savater, 1995, pág. 130)

Vivir la religiosidad, es estar abierto a lo sagrado «todo aquello en que se revela lo auténticamente otro, lo que escapa a nuestras categorías o a nuestra voluntad, lo inhumano, lo imprevisto, lo incontrolable». (Savater, 1995, pág. 138) La naturaleza, el cosmos, la enfermedad, el azar, la muerte, el amor. Los dioses son sus simbolizaciones, hipostasis de lo sagrado, imágenes con las que establecer el diálogo sin perder el asombro. Esta relación permite también establecer la conciencia de licitud, como dijo Ernest Jünger “proscribiendo la monstruosidad transgresora que precipita al mundo en lo informe». (Savater, 1995, pág. 131)

Todo lo que religa a la totalidad, a Dios, que nos hace ser nosotros mismos, que proporciona paz a la vida, rompe nuestros límites y nos vincula a los ancestros es religión (Panikkar, 1994). Para vivir, más allá del «comer y beber para volver luego a tener hambre y ser y poder de nuevo comer y beber hasta que se abra ante mis pies el sepulcro y me trague y ser yo mismo alimento que brota del suelo» tal a lo que Fichte se resistía, es necesario encontrar el sentido de la vida, desarrollar la voluntad de la virtud, identificarse con un arquetipo mítico y sentirse «tocado por los dioses». Vivir es superar pruebas hercúleas; transitar un periplo iniciático; regresar a Ítaca; construir el propio cosmos frente al caos que todo lo devora y que al final tragará la propia creación con la muerte. Esta estructura es parte de la función mito-poética y teogónica que subyace en las propias estructuras del ser humano. Las religiones históricas aportaron la mitología, el lenguaje para vivir en el mundo y subsistir más allá de la muerte, en el que incardinar esta estructura.

Lo problemático, que percibe M. Eliade, es que en el ocultamiento de lo sagrado en las fantasías y ensueños del mundo inconsciente del hombre arreligioso, no podrá elevarse a un plano ontológico, por no ser vivido por un hombre total sino fragmentado. Recibe el aliento y ayuda de su inconsciente, pero no puede acceder a la experiencia y visión del mundo propiamente religiosa. (Eliade, 1998, págs. 154-155)

Con la pérdida del mito y del símbolo que dan sentido a la vida aparece la incertidumbre, y con dicha incertidumbre el desequilibrio, ya que la vida, como Nietzsche e Ibsen sabían, requiere de ilusiones que la sostenga; donde éstas han desaparecido no hay nada seguro a lo que asirse, no existe ley moral ni nada firme... Actualmente nos ocurre a



nosotros. Con nuestros viejos tabúes fundamentados en la mitología desestabilizados por nuestra propia ciencia moderna, en todo el mundo civilizado puede observarse una rápida y creciente incidencia del vicio y el crimen, de los desórdenes mentales, suicidios, adicciones a las drogas, hogares destrozados, niños insolentes, violencia, asesinatos y desesperación. (Campbell, 1993, págs. 19-20)

Hoy las huellas que conducen a lo sagrado están casi borradas,

Mientras tanto, hasta la huella de lo sacro se ha vuelto irreconocible. Queda por decidir si seguimos experimentando lo sacro como rastro hacia la divinidad de lo divino o si ya solo encontramos una huella que conduce hacia eso sagrado. También queda poco claro qué pueda ser esa huella que conduce hasta el rastro de la divinidad. Y resulta dudoso como puede mostrársenos una huella de ese tipo. (El re-encantamiento del mundo) ...solo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz. (Heidegger, 1998)

## 10. CONCLUSIÓN

Los siglos XIX y XX, han sido cruciales para la investigación sobre la religión. Aun a pesar del anuncio la muerte de Dios y el augurio del fracaso de las religiones, éstas han resistido como faros aislados soportando el envite del oleaje. En ocasiones agonizantes, otras como únicas respuestas ante los trágicos acontecimientos sufridos a lo largo del s. XX; como religiones tradicionales o como nuevos movimientos minoritarios; místicas orientales e integristas conviviendo con formas más laicas de vivir la religión.

Por otro lado, la ciencia aprovechó el derrumbe de la postura dogmática de la religión y pudo estudiar desde sus diversas ramas el fenómeno religioso. Historia de las religiones, psicología, sociología, antropología. Este estudio científico, sin la implicación emocional del creyente, permitió observar no sólo la diversidad del fenómeno religioso, sino también su universalidad. Atendiendo a esta universalidad y desde un punto de vista histórico, podemos situar el proceso de desacralización o nihilismo propio del

hombre moderno como un momento más en la historia de la religión y no una clausura de ésta. Lo sagrado ha quedado escondido o camuflado en la experiencia cotidiana o profana. Lo sagrado se resiste a ser erradicado por completo.

Los intentos y caminos trazados en el descubrimiento de la génesis del comportamiento religioso, han permitido establecer a la antropología, un nuevo método de estudio de la religión y del fenómeno religioso desde lo sagrado en cuanto tiene de característico, en vez de reducirlo a lo psicológico o social. Desde este estudio, lo sagrado se ha percibido, no como un estadio histórico de la conciencia, sino como algo constitutivo de ésta, una estructura propia de la conciencia.

Los contenidos y estructuras del inconsciente son el resultado de situaciones existenciales inmemoriales, sobretodo de situaciones críticas y por esta razón se presentan al inconsciente con la aureola religiosa. Toda crisis existencial pone de nuevo sobre el tapete a la vez la realidad del mundo y la presencia del hombre en el mundo: la crisis existencial es, a fin de cuentas, «religiosa». Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de *otro* mundo, trans-humano. La solución religiosa no sólo resuelve la crisis, sino que al mismo tiempo deja a la existencia «abierta» a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre el superar las situaciones personales y tener acceso al mundo del Espíritu. (Eliade, 1998, págs. 152-153)

Por este motivo el hombre es hombre en cuanto que es *homo religiosus*. Sometido a la contingencia y precariedad de su vida, el hombre está abierto siempre al ser, al desarrollo, al crecimiento, a la vida. El hombre se sitúa entre la muerte y la eternidad. Por este motivo está hambriento de significación ontológica. Esta búsqueda de sentido, simbolización y percepción de lo sagrado, acompaña al hombre desde su mismo origen en cuanto tal. Los últimos descubrimientos africanos de los paleo-antropólogos apoyan esta tesis.

Desde esta postura el hombre es un símbolo vivo en el que lo sagrado se manifiesta. El estudio de la historia de la religión podría ser un meta-psicoanálisis. Un proceso de búsqueda de todo aquello que expresa el trascendental humano: el camino que conduce desde el enigma de lo que somos, y como nos vemos a nosotros mismos y lo que queremos llegar a ser al fin de esta existencia, llámese liberación, salvación, sociedad perfecta, justicia en el cielo, o cualquier otro término de carácter soteriológico como cielo, *moksa* o *nirvana*. (Panikkar, 1994, pág. 746)

Como plantea Eliade, este nuevo enfoque de estudio llevaría a la toma de conciencia de los símbolos y arquetipos que han actuado en la humanidad, de forma visible o velada. Este descubrimiento permitiría, no solo descubrir la riqueza espiritual del comportamiento religioso de la historia humana, sino la toma de conciencia de que esos símbolos y arquetipos actúan más allá de toda historia y de cualquier forma religiosa. Es decir, descubrir cuál es la estructura sagrada de la conciencia y su modo de participar con un plano ontológico.

En realidad esta visión, amplia y unificada del hombre y del cosmos también permitiría liberar al hombre moderno de su provincianismo cultural, del relativismo historicista y existencialista y favorecería su *reintegratio* con la naturaleza y con el Ser. (Eliade, *Imágenes y símbolos*, 1955, pág. 38)

El enfoque de este planteamiento se centra en lo «sagrado» como eje de la experiencia religiosa. La hierofanía, los símbolos, el mito y los rituales, son los modos de expresión de lo sagrado. Lo denominamos con mil nombres o con un derroche de términos abstractos.

«Perfección», «absoluto», «totalidad», «trascendencia», «inefabilidad», o «Dios», esta manifestación de lo sagrado significa que existe un Principio superior creador o motor de todo destino. Existe en sí, vislumbramos su inteligibilidad, aun cuando no sea más que de manera difusa, imaginamos su esplendor total y, desde hace milenios, nos empeñamos en representarlo, como buenamente podemos, mediante signos, símbolos o palabras; nuestra sensibilidad lo recibe más allá de toda formulación, frecuentemente mediante el éxtasis místico o de absorción: lo llamamos sagrado por comodidad, habida cuenta de los innumerables esquemas que se han elaborado sobre ello desde que existen hombres que piensan. (Boyer, 1995, págs. 57-58)

Negar esta evidencia puede ser calificado de juego estéril, infantil o una obcecación. Podemos camuflar, y esconder lo sagrado, del mismo modo que varían los nombres y las representaciones religiosas, «pero lo que no cambia es nuestra irrefrenable necesidad de una perfección pura, que podemos eventualmente substituir por abstracciones personificadas o personalizadas como Amor, Justicia, Libertad, etc.». (Boyer, 1995, págs. 57-58)

Lo sagrado es perceptible por una revelación interior, a través de la experiencia individual. Podemos analizarla a través de la historia, de la fenomenología o la hermenéutica; podemos aceptarla o negarla como observadores ajenos a ella; no obstante no podemos negar que ella ha ritmado y ritma, en mayor o menor medida, el vivir cotidiano, consciente o inconscientemente, de la humanidad de todos los tiempos. La religiosidad es un rasgo de la persona, es su modo de ser y de vivir, el modo en que realiza su experiencia vital. (Panikkar, 1994, pág. 752) Un ámbito irreductible a la racionalidad que se manifiesta como sentimiento oceánico, o fuerza inconsciente e impulso que tiende a una realización; un sentimiento de belleza y unión inefable. El mismo Wittgenstein reconoció que existe y que se muestra en lo místico. (Wittgenstein, 1973, pág. 131) De ahí que cuando se encuentra la solución al problema de la vida, se muestra precisamente en la desaparición del problema, donde ya no queda pregunta.

La religión en su aspecto de praxis no es un simple pasado muerto, sino algo vivo y liberador tanto en un aspecto psíquico como social. Cualquier imperativo moral, para ser universalmente obligatorio, debe encerrar una dimensión religiosa, que se fundamente en el amor, como aspiración al totalmente otro. Un sentir místico. En palabras de Récejac, «el misticismo comienza por el sentimiento de una dominación universal invencible y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina». (Otto, 1980, pág. 35)

La religión une, re-liga, mantiene la unión tanto verticalmente con lo trascendente como horizontalmente con lo humano. Una relación personal que de forma secundaria se objetiva en doctrinas y conductas. (Panikkar, 1994, pág. 751) Como afirma Vivekananda, «no te preocupes de doctrinas, ni de dogmas, sectas, iglesias o templos; de poco sirven, comparados con la esencia de la existencia en cada hombre, con la espiritualidad». (Küng, 1991, pág. 158)

Lo profano no puede sustituir por completo a lo sagrado, por mucho que quede éste camuflado en el primero. A través de las fuerzas del inconsciente, el hombre podrá recibir ayuda y aliento para enfrentar su existencia, pero ese aliento lo recibe del reducto que queda de sagrado, no de lo profano. Sin embargo, esto no significa que haga falta una forma religiosa o religión histórica para el hombre moderno. Lo que hace falta es una nueva experiencia de lo sagrado. En nuestro mundo globalizado, un sentir religioso universal no puede ser circunscrito a una religión institucionalizada del presente, ni tampoco excluirla. «La religión como dimensión personal hace al hombre consciente de su puesto en el cosmos, en la sociedad y de su dignidad inalienable. La religión se convierte entonces por antonomasia en aquello que libera al hombre de su enajenación». (Panikkar, 1994, pág. 750) Esto implica un horizonte común, un mito narrado en múltiples lenguas y bajo múltiples símbolos, con la conciencia despierta de «que se entonan diversas notas de una misma sinfonía o de que se camina por distintas vertientes hacia una misma cima». (Panikkar, 1994, pág. 751)

La experiencia de lo sagrado debe integrar, en lo que Panikkar llama un religar cosmoteándrico: a) el aspecto material y corporal de la realidad; b) las diversas facetas del hombre y sus actividades; c) el reconocimiento del principio misterioso, divino o trascendente, garante de una libertad no manipulable por nadie. (Panikkar, 1994, pág. 753)

Tal vez, la nueva antropología de lo sagrado, de la que M. Eliade es uno de sus principales exponentes, y la reflexión filosófica nos permita reconocer que Dios no ha muerto, sino que le dimos tanto la espalda, cegados por los nuevos ídolos del progreso y la razón, que llegamos a creer que no existía o que lo habíamos matado. Para recuperarlo, solo habrá que volver a experimentar lo sagrado, pero esta vez, con la madurez de un hombre consciente y libre de supersticiones. Tal vez, así, sea el único modo en que pueda resucitar en el mundo de los hombres.

## Bibliografía

### 1. Obras de Mircea Eliade

- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- \_ (1999a). *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.
- \_ (1999b). *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (Vol. I). Barcelona: Paidós Ibérica.
- \_ (1981). *Tratado de Historia de las religiones: Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- \_ (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_ (1955). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- \_ (1985). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- \_ (2000). *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona: Kairós.
- \_ (2001). *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.
- \_ (1984). *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor.
- \_ (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Paidós.

### 2. Otras obras consultadas

- Bauzá, H. F. (1998). *EL mito del héroe*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Boyer, R. (1995). La experiencia de lo sagrado. En Ries, J. (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (págs. 55-75). Madrid: Trotta.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores.
- Caillois, R. (2004). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (1993). *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Kairós.
- Claramonte, J. (22 de Noviembre de 2008). *Del arte de concepto al arte de contexto*. Recuperado el 11 de agosto de 2012, de Teoría estética:  
<http://jordiclaramonte.blogspot.com.es/2008/11/del-arte-de-concepto-al-arte-de.html>

- Clément, O. (2001). Rupturas contemporáneas y futuro del cristianismo. En V. autores, *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. IV, págs. 379-403). Madrid: Trotta.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Durand, G. (1995). El hombre religioso y sus símbolos. En Ries, J. (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. I, págs. 75-126). Madrid: Trotta.
- Durkheim, É. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Evans-Pritchard, E. E. (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Fraijó, M. (1994). Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad. En Fraijó, M. (Coord.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. (págs. 13-43). Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (Coord.) (1994) *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. (págs. 13-43). Madrid: Trotta.
- Gabriel Martín, F. (1997). La mitología cinematográfica como mitología contemporánea. En F. Díez de Velasco, M. Martínez, & A. Tejera (Edits.), *Realidad y mito* (págs. 241-248). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Glaserapp, H. v. (2000). *El budismo una religión sin dios*. Valencia: Ahimsa Editorial.
- Gómez Sánchez, C. (2009). *Freud y su obra*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González Alcantud, J. A., & Buxó Rey, M. J. (Edits.). (1997). *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- James, E. O. (1975). *Historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- James, W. (2002). *Las variedades de la vida religiosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona: Herder.
- Küng, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Liessmann, K. P. (2006). *Filosofía del arte moderno*. Barcelona: Herder.
- Martínez Martínez, F. J. (1991). *Metafísica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Ortega y Gasset, J. (1987). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Barcelona: Óptima.
- Otto, R. (1980). *Lo santo*. Madrid: Alianza.
- Panikkar, R. (1994). La religión del futuro. En Fraijó, M. (Coord.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (págs. 733-754). Madrid: Trotta.
- Piepper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Bhagavad Guita*. (1991). (Ramacharaka, Trad.) Barcelona: Humanitas.
- Ricouer, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* (25), 189-207.
- Ries, J. (2001). Mutaciones y permanencia de lo sagrado. En Ries, J. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. IV, págs. 403-430). Madrid: Trotta.
- Ries, J. (Coord.) (2000). *Tratado de antropología religiosa*. Madrid: Trotta.
- Sánchez Meca, D. (1996). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Aldebarán.
- Savater, F. (1995). *Invitación a la ética*. Barcelona: Anagrama.
- Schaeffler, R. (1996). Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la ilustración. En M. Eliade, & V. autores, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Vol. V, págs. 517-563). Barcelona: Herder.
- Schwarz, F. (1979). *Geografía sagrada del Egipto antiguo*. Buenos Aires: Errepar.
- Sironneau, J.-P. (2001). La crisis religiosa del siglo de las luces y la secularización. En Ries, J. (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. IV, págs. 299-378). Madrid: Trotta.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wunenburger, J.-J. (2006). *La sagrado*. Buenos Aires: Biblos.