

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía



**La Actualidad de lo Sagrado y su Tratamiento en la
Fenomenología**

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Presenta:

Héctor Manuel Ramírez Ríos

Director de tesis

Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta

Octubre de 2015

Agradecimientos

A mis padres, amigos y profesores. Muy especialmente al Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y al Dr. Ricardo Parellada de la Universidad Complutense de Madrid, por la motivación y el rigor exigido.

Índice

Introducción	4
1. El tratamiento del problema: Fenomenología y fenomenología de la religión	14
1.1 La fenomenología de la religión en Gerardus Van Der Leeuw.....	17
1.2 Antecedentes fenomenológico-hermenéuticos en Friedrich Schleiermacher...	18
1.3 Religión y vida fáctica en Martin Heidegger.....	23
2. Mundo en tensión: Lo sagrado y lo profano	28
2.1 Lo Sagrado como poder.....	33
2.2 Consideraciones en torno a la ambigüedad de lo sagrado.....	39
2.3 La manifestación de lo sagrado: La hierofanía.....	42
2.4 La vivencia del espacio sagrado.....	45
2.5 La rebelión contra lo histórico: El tiempo sagrado.....	51
3. <i>Tremendum</i> y <i>Fascinans</i>	58
3.1 <i>Tremendum</i>	61
3.2 El temor en la ontología fundamental de Heidegger.....	63
3.3 <i>Fascinans</i>	68
3.4 Temporalidad de lo sagrado y su familiaridad con la experiencia del arte.....	71
3.5 El olvido de sí: la ejemplaridad del misticismo.....	76
Conclusiones	82
Bibliografía	85

Introducción

La presente investigación asume como principal objetivo el proponer la noción de lo sagrado como una categoría explicativa del fenómeno religioso en tanto que experiencia. Mediante una aproximación fenomenológica-hermenéutica, nos propondremos demostrar que lo sagrado es una experiencia en la que el hombre religioso se confronta con lo numinoso.¹En virtud de la inscripción hermenéutica de nuestro trabajo, la descripción fenomenológica procurará acceder al cómo de lo sagrado mediante una revisión e interpretación de la dimensión afectiva que inaugura la experiencia de lo sagrado.

Para llevar a cabo nuestra investigación nos hemos valido de la interpretación y de la disertación de diversos discursos filosóficos, destacando los nombres de autores como Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerardus Van Der Leeuw, Martin Heidegger y Hans George Gadamer. Hemos de advertir que son muchas las voces que transitan por el tema de lo sagrado, entrando en escena diversas disciplinas, en especial las denominadas ciencias sociales cuyos resultados serán tomados en cuenta en nuestra investigación mediante su encausamiento en la investigación fenomenológica. Un tema como el nuestro, en el que la complejidad de la religión se torna patente, resultaría insuficiente si hiciésemos caso omiso de los conceptos que han ido perfilando el problema de lo sagrado, provengan estos de la filosofía, la teología o las ciencias sociales. Pero a sabiendas de dicho carácter complejo, nos hemos propuesto atender solo un aspecto de la religiosidad, a saber, lo sagrado como experiencia y vivencia de lo numinoso en el hombre religioso.

¹ Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Tr. Fernando Vela. Madrid: Alianza editorial, 1ª edición, 1980, p. 13.

Lo sagrado acaece en nuestro tiempo como una palabra extraña, difuminada en su uso coloquial y que está lejos de ser un concepto filosófico bien definido. A decir verdad, lo sagrado no ha sido un tema privilegiado en los estudios filosóficos, la tradición científica social y la literatura parecen haber colocado mayor atención a su exceso de sentido y a las formas simbólicas que engendra, formas simbólicas tales como el mito, el rito o la liturgia. Desde *las formas elementales de la vida* religiosa de Durkheim hasta los ensayos de Georges Bataille, pasando por *la rama dorada* de Frazer y el esclarecedor ensayo de Roger Caillois, lo sagrado ha ido perfilándose como un tema de investigación en el ámbito de las humanidades.

No cabe duda que aquello que parecía ser un proyecto para la posteridad, cobrará concreción teórica y metodológica entre los historiadores de las religiones como Georges Dumézil y Mircea Eliade. Eliade propone una valiosa fenomenología e historia de los hechos religiosos que paulatinamente darán lugar a una morfología de lo sagrado que sigue siendo vigente entre los investigadores del fenómeno religioso de la actualidad. El filósofo e historiador rumano reubica a lo sagrado en su contexto original, a saber, el fenómeno religioso, y le propone al objeto de la religión un sujeto, el hombre religioso. Según una tesis de Eliade, el comportamiento del hombre religioso se inscribe en el comportamiento general del hombre y en consecuencia resulta de interés para la antropología filosófica, la fenomenología y la psicología.² En dicho contexto, vislumbramos los efectos que una profunda investigación en torno a lo sagrado pueda tener en dimensiones tan diversas de la cultura como lo son por ejemplo la ciencia, la moral o la política, sin embargo, nuestra investigación procura ser modesta en sus alcances.

² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Tr. Luis Gil Fernández. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1998, p. 17.

La extrañeza en torno a lo sagrado en los ámbitos de la investigación científica y filosófica son tan solo un síntoma del estado actual de la cultura, la cual en su inercia ilustrada y en su idolatría por el conocimiento positivo, viene desdeñando los ámbitos de la tradición que destinan parte importante de su reflexión a las disposiciones afectivas de las que la religión bebe. En sus discursos *sobre la religión*³ el filósofo y teólogo alemán Friedrich D. E. Schleiermacher da testimonio del menosprecio que el espíritu científico de su tiempo daba a “...un objeto tan por completo descuidado...”⁴ como el de la religión. Tomando como punto de partida el diagnóstico cultural que Schleiermacher inaugura a finales de siglo XVIII, consideramos que un posible paradigma de la modernidad podría ser sin exagerar, “el templo abandonado”.⁵ Los ímpetus por la transformación social, política y cultural de la ilustración sepultaron una serie de fenómenos que años más adelante serán reconsiderados y valorados por movimientos tales como el romanticismo, al que el propio Schleiermacher se adhiere, y más cercanas a nuestra época, las vanguardias artísticas de principios de siglo XX, movimientos que se distinguieron por sus críticas a la modernidad y sus baluartes teóricos.

En la modernidad el templo ha dejado de ser un sitio destacado para confundirse en la homogeneidad del espacio profano, el respeto reverencial, como aquel comportamiento característico del hombre religioso de las sociedades tradicionales y pre-industrializadas, ha sido desplazado por la indiferencia del turista que transita despreocupadamente por los antiguos santuarios. Hemos de ser cuidadosos con no emitir ningún tipo de juicio moral al respecto. La descripción que aquí venimos desarrollando persigue el diagnóstico de la

³ Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión*, Tr. Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos, 1ª edición, 1990.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ *Idem*

cultura moderna la cual no pudo llegar a ser lo que es sin el proceso de desacralización a la que fue sometida desde su nacimiento. Tomamos radical distancia de cualquier intento de “retorno a lo sagrado” pues no desdeñamos los logros de la secularización y la desacralización del mundo. Como veremos a lo largo de nuestra investigación, lo sagrado desde su sentido más arcaico ha representado una especie de fuerza emparentada con el peligro y la violencia, de tal carácter da testimonio la amplia investigación antropológica cuyos orígenes se remontan a las empresas colonialistas de las potencias occidentales. Dicho lo anterior ¿Cuál es la vigencia del tema de lo sagrado? ¿No es acaso el paradigma del templo abandonado la máxima prueba de la superación del tema? ¿Es lícito hablar de una actualidad de lo sagrado?

Consideramos que una investigación en torno a lo sagrado resulta apremiante no solo para la comprensión del estatus actual de la religión en las sociedades contemporáneas, el análisis crítico de su morfología podría llevarnos incluso a captar gran parte del sentido de nuestra condición cultural y las diversas formas de interacción social que de ella se desprenden, sin embargo, no es de nuestra competencia el numerarlas. Mas que hacer notar la presencia de lo sagrado en nuestro días, apuntamos a su ausencia, al paradigma del templo abandonado en el que lo sagrado deja su huella. En efecto, queda muy poco de esa “toma de distancia” respecto de ciertos objetos, comportamiento propio del hombre religioso, el respeto reverencial ha sido sustituido por un ímpetu de acortar las distancias, por un *ethos* de la proximidad en la que se promueve la manipulación y el examen teórico de los objetos. Con el propósito de esclarecer el sentido de dicho *ethos* contemporáneo proponemos voltear hacia su contraparte, a saber, la experiencia de lo sagrado. En tal

panorama afirmamos que lo sagrado “brilla por su ausencia”, tal brillo podría iluminar nuestro presente.

A la par de perseguir el diagnóstico de nuestra circunstancia cultural y social, hemos procurado adherirnos a los esfuerzos de Mircea Eliade por brindar a lo sagrado una demarcación específica, a saber, el terreno religioso. Aun en los ámbitos académicos, se suele hablar indistintamente de lo sagrado y la religión como si se tratase del mismo fenómeno. Nuestra investigación se ha propuesto dejar en claro que la religión precisa de una fenomenología que coloque a lo sagrado como uno de sus sentidos y no como su equivalente. Como lo dijimos al inicio de la presente introducción, lo sagrado apunta al carácter experiencial de la religión, con ello no pretendemos anular su amplitud de sentido, perseguimos la precisión de los conceptos para llevar a buen término nuestra investigación.

Como el lector sabrá, la religión es un concepto amplio que abraza extensas y diversas esferas de la realidad, una de ellas, y la más extendida entre los investigadores del fenómeno, es la realidad social, misma que decanta en la atención puesta en las diversas religiones del mundo, como son los casos del hinduismo, el cristianismo o el islam. Tal carácter de la religión podríamos denominarlo sociocultural. Sabemos que cada religión tiene sus peculiaridades, sin embargo, más que destacarlas, perseguimos encontrar esa experiencia común en cada una de ellas, dicha experiencia la hemos designado con el nombre de lo sagrado. Si bien en muchas religiones, lo numinoso alcanza su máxima expresión en la creencia y adoración de ciertos dioses, la figura de Dios y lo divino no representa el objeto central de la religión y la experiencia de lo sagrado. Si hiciésemos una revisión detallada de la historia de las religiones caeríamos en cuenta que la creencia en los dioses consiste en una forma muy tardía de la vida religiosa, máxime si se trata del Dios

supremo del cristianismo el cual se nutre de una metafísica muy reciente. La fenomenología de la religión nos aleja de esos posibles extravíos al instarnos a mirar las estructuras más que a las particularidades de cada una de las religiones. Nos unimos a los esfuerzos contemporáneos por el diálogo interreligioso y consideramos que una aproximación a la experiencia de lo sagrado que ponga al descubierto los elementos comunes de las diferentes religiones, podría llevarnos a una convivencia donde el aspecto distintivo de la religión no sea su sesgo conflictivo y violento del cual de antemano nos desmarcamos.

Hemos distribuido nuestro discurso en tres capítulos, cada uno de ellos procura atender a las dimensiones más significativas del tema de lo sagrado, el cual anunciamos, no puede ser agotado en una sola investigación. Nuestro primer apartado procura atender algunas de las diferentes vías de acceso a nuestro tema y justificar nuestra inclinación por la fenomenología hermenéutica, del mismo modo nos iremos familiarizando con el lenguaje religioso. Se trata de un breve capítulo teórico-metodológico que nos presenta la necesidad de una fenomenología y hermenéutica de lo sagrado a través de la historicidad del tema.

Nuestro segundo capítulo busca aproximarse a la morfología de lo sagrado con el propósito de poner en evidencia su ineludible relación de exclusión con lo profano. Como veremos más adelante, el ámbito de lo profano y su vivencia se distinguen por el sosiego, consiste en la esfera cotidiana en la que los hombres se dedican al desempeño de sus actividades diarias sin la cautela demandada por lo sagrado. A diferencia del sosiego característico de lo profano, lo sagrado exige un cuidado meticuloso ante su manifestación violenta de la que el hombre religioso procura tomar distancia. Como podremos constatar más adelante, el ámbito de lo sagrado y los entes que de él participan inauguran un espacio de peligrosidad. Figuras arcaicas lejanas a nuestro tiempo y a nuestro imaginario como la

“ira de Dios” del antiguo testamento, dan cuenta de dicho espacio de peligrosidad o riesgo, lo sagrado en sus formas más arcaicas se distinguen por representar una especie de poder nocivo para los próximos a él. Quizá la disciplina que ha abordado con mayor amplitud ese carácter de lo sagrado sea la antropología, de dichos abordajes dan cuentas nociones como la de *mana* la cual expresa la relación de poder que algunos pueblos mantenían con los entes. La eficacia de las actividades cotidianas dependía directamente de esta fuerza la cual era susceptible de ser “poseída” y utilizable.

Nos adherimos a los esfuerzos de Mircea Eliade por acordar en qué sentido decimos que lo sagrado y lo profano son dos modos de ser en el mundo. El problema del mundo y su concepción atraviesa toda nuestra investigación, el hombre religioso ha sabido mantener una vivencia muy particular del mismo la cual difiere de nuestras experiencias actuales. Ejemplo de ellos son las vivencias del tiempo y el espacio sagrado las cuales distan de ser una mera ocupación espacial o temporal, en este sentido destacaremos las consecuencias existenciales que la vivencia sagrada del mundo tiene para el *homo religiosus*. Hemos de advertir que nuestro concepto de experiencia difiere del propuesto por las ciencias naturales, más acá de las experiencias empíricas, lo sagrado y lo profano son dos situaciones existenciales.⁶ Del mismo modo nos adscribimos a las investigaciones de los principales fenomenólogos e historiadores de la religión como Mircea Eliade, Van Der Leeuw y Georges Gusdorf, los cuales desprenden una ontología primitiva de las vivencias intramundanas propias del hombre religioso en donde la relación con los entes tiene consecuencias en la “salvación” de los hombres.

⁶ Eliade, *op. cit.*, p. 17.

Nuestro tercer y último capítulo persigue internarse en la dimensión afectiva de lo sagrado, pues de antemano reconocemos que lo numinoso es accesible solo en la medida en que atendemos a la huella que imprime en el ánimo del hombre religioso. Pretender acceder de modo directo al numen, es decir, al objeto de la experiencia sagrada, se encuentra fuera de todas las posibilidades de cualquier investigación filosófica o científica. El teólogo protestante Rudolf Otto, autoridad en la fenomenología de la religión, nos instó a observar las modalidades de la experiencia religiosa en vez de dirigir nuestros esfuerzos a las ideas de Dios o la religión.⁷ Para llevar a cabo dicha empresa propuso dos categorías religiosas, que desde nuestra postura, abrazan de modo eficaz la dimensión afectiva de lo sagrado: nos referimos al *tremendum* y al *fascinans*, las cuales son desprendidas de la relación guardada entre el fiel y el objeto sagrado. En tal panorama afirmamos que la experiencia de lo sagrado implica siempre una confrontación con lo numinoso u objeto religioso el cual al ser confrontado y vivido por el hombre religioso adquiere las formas del misterio. Se trata de lo absolutamente heterogéneo, de lo inefable para muchas religiones y que da lugar al denominado *Mysterium Tremendum*, noción también acuñada por Rudolf Otto.

Otto continúa con el talante romántico de Schleiermacher al inclinarse por el sentimiento religioso más que por las formas metafísicas y morales que han rodeado a la religión desde siglos atrás, sin embargo, rescata y destina gran parte de su descripción a la disposición afectiva del temor, mostrándonos esa cara de la religión opacada por los sentimientos de beatitud, que como veremos, se encuentran en relación ambigua con la modalidad del *tremendum*. Con el propósito de precisar nuestra postura con respecto al temor en la experiencia religiosa, emprendimos una revisión del párrafo cuarenta de *Ser y*

⁷ *Ibid.*, p. 13.

tiempo en donde pondremos especial atención a la noción de inhospitalidad, la cual como el lector sabrá, se refiere al “no estar en casa” abierto por la angustia, la cual desde el punto de vista ontológico existencialista consiste en el fenómeno más originario del *Dasein*. Nos interesan especialmente las distinciones que el propio Heidegger hace de la angustia con respecto a los distintos tipos de temor los cuales se diferencian por su “ante qué”. Mientras que la angustia es desatada por “el ser en el mundo en cuanto tal”, el temor es suscitado por los entes intramundanos. En torno a la fenomenología del temor descrita en el párrafo cuarenta hacemos nuestro el carácter amenazador de aquello que es temido. Consideramos que la descripción hecha por Heidegger contribuye a precisar nuestra idea del temor religioso.

Pero como afirmaremos más adelante, el misterio además de infundir temor también fascina. Mientras que el temor da lugar a un distanciamiento radical con respecto al *Mysterium Tremendum*, el *fascinans* desencadena una muy peculiar atracción en donde el hombre religioso se mantiene prendido a lo numinoso. La fascinación expresa por excelencia el sentido de la vida religiosa en la que el hombre religioso procura mantenerse en los ámbitos de lo sagrado en miras a su adhesión o apropiación, a tal fenómeno lo hemos identificado con la tendencia del hombre religioso de vivir en lo sagrado⁸, la cual desde nuestra postura, no equivale a un deseo o voluntad, sino a un *pathos* o afectación la cual describiremos desde la familiaridad que ésta guarda con la experiencia del arte y su temporalidad. Nos valdremos de la hermenéutica de Hans Georg Gadamer para llevar a cabo dicha empresa en la que intervienen conceptos tan esclarecedores como los de la fiesta y el juego, los cuales consideramos capaces de superar las posiciones subjetivistas en torno

⁸ *Ibid.*, p. 15.

a la experiencia de lo sagrado. En oposición a tales posturas somos partidarios del *pathos* de la participación en donde el hombre religioso es interpelado por lo numinoso y el misterio en su asistencia a la celebración religiosa o liturgia.

Para poner de manifiesto el desplazamiento que sufren las posturas subjetivistas por una hermenéutica que privilegie la afectación ineludible del hombre religioso en su asistencia festiva, voltearemos al fenómeno del misticismo caracterizado por el “olvido de sí”. Consideramos que la figura del místico ejemplifica de un modo muy concreto la vida religiosa en el sentido que hemos decidido abordar, ya que en su participación en lo numinoso el místico sufre una transformación en la cual prevalece el padecimiento sobre el deseo voluntario. En dicha transformación el hombre religioso junto con el místico pueden ser plenamente, dado que participan del “exceso de ser” propio de lo sagrado, según Otto, el *numen* “...es algo que penetra, que trasfunde, que trasfigura, plenifica y transforma...”⁹

Esto es lo que en términos generales abordaremos a lo largo de nuestra investigación, misma que persigue contribuir con las eventuales investigaciones sobre nuestro tema. Esperamos que el trabajo que aquí se perfila, llegue a consolidarse como una herramienta útil en problemas futuros y pueda extenderse a ámbitos tan apremiantes como la estética o la política. No nos queda más que reiterar nuestro agradecimiento a los lectores e invitarlos a continuar atendiendo a los problemas que en esta introducción hemos presentado.

⁹ Rudolf Otto, *Ensayos sobre lo numinoso*, Tr. Manuel Avella. Madrid: Trota, 1ª edición, 2009, p. 66.

Capítulo 1

El tratamiento del problema: Fenomenología y fenomenología de la religión

Lo sagrado no llega a constituirse como un problema legítimo de la investigación científica y filosófica de modo espontáneo, le es propia una historicidad que se remonta a las primeras especulaciones de la antropología y la sociología por captar la esencia y las formas elementales de la religiosidad. Desde que el tema de la religión entro en circulación en los ámbitos intelectuales de la modernidad, dejó entrever las dificultades en su tratamiento metódico. La pregunta apremiante desde entonces ha sido ¿Cuál es la mejor vía de acceso al fenómeno religioso? En la búsqueda por su esclarecimiento diversas disciplinas han hecho de la religión su objeto de estudio. Tal actitud en la cual las ciencias hacen de la religión una objetualidad, podría constituirse como veremos más adelante, en la primera objeción por parte de la fenomenología.

Los estudios en torno a la religión de finales del siglo XIX y principios del XX no se mantuvieron al margen de los ímpetus de las ciencias por “...los dominios de lo empírico...”¹⁰, terreno “firme” por el que era posible transitar sin los riesgos de extravío como la especulación y los conceptos vagos. Dicho talante fue asumido por las ciencias históricas al renunciar a la reflexión filosófica y dirigir sus esfuerzos en “descubrir y fijar las fuentes” centrándose de este modo en su trabajo concreto.¹¹ A tal propensión por los hechos, a esa inclinación exclusiva por aquello que puede ser constatado mediante la experimentación, podemos designarla con el nombre de *positivismo*, se trata del rótulo que encabezó la situación de la filosofía y las ciencias en la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁰ Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Tr. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza editorial, 1ª edición, 2006, p. 30.

¹¹ *Idem*

Wilhelm Dilthey lanza su crítica al positivismo exigiendo para las ciencias del espíritu un método autónomo, dicha labor, según la posición del filósofo, sólo podía llevarse a cabo reflexionando en el objeto de las mencionadas ciencias, es decir, la realidad y la vida como su estructura básica.¹² Dilthey vio la necesidad de una ciencia de la conciencia distinta a la psicología de su tiempo, la cual siguiendo el modelo de las ciencias naturales había asumido bases empíricas. La propuesta era la de una psicología que tuviese por objetivo el “llegar a ver la vida”, las estructuras de la vida como esa “realidad básica de la historia”.¹³ Según Heidegger, lo positivo de la obra de Dilthey consiste en su tendencia hacia la realidad misma, es decir, el asunto pertinente de las ciencias históricas, del mismo modo, manteniéndose libre del kantismo dogmático de su tiempo procuró filosofar exclusivamente tomando como punto de partida las cosas mismas.¹⁴

Con su *psicología desde un punto de vista empírico*, Franz Brentano se propuso averiguar “...lo que sucede en la vida psíquica tal como ésta se nos presenta de modo inmediato...”¹⁵, para llevar a cabo su empresa, cesa de introducir el método de las ciencias naturales en la indagación de la vida psíquica, del mismo modo intenta reubicar a la filosofía en su campo, campo del cual debe extraer sus propias cosas y asuntos.¹⁶ Con tales exhortaciones, Brentano se propuso abandonar el método de las ciencias naturales en la investigación filosófica y posicionar a la filosofía ante los problemas que le apremian. En torno a la ciencia de la conciencia introduce las vivencias (*Erlebnisse*) como su fundamento.¹⁷ Ahora bien, a dichas vivencias o fenómenos psíquicos les son inherentes

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

algo objetual, es a lo que Brentano llamó la *inexistencia intencional*, con ella nos quiere decir que toda vivencia se dirige a algo. De modo muy general podemos decir que con Brentano la futura fenomenología encuentra sus asideros conceptuales, nociones como las de “vivencias” e “intencionalidad” serán claves en el desarrollo de la fenomenología científica de Edmund Husserl. Con la aparición de las *Investigaciones lógicas* “...irrumpe en el mundo lo que sería la investigación fenomenológica...”¹⁸

Con nuestro esbozo no pretendemos ofrecer una amplia exposición de los conceptos centrales de la fenomenología tal y como los entendía Husserl, en otra actitud perseguimos ofrecer un panorama general de dicha escuela de pensamiento y llegar a un consenso en torno a la idea de fenomenología. Para tales efectos hemos de recordar que la intencionalidad significa de modo literal *dirigir-se-a*¹⁹ y que tal dirigirse se constituye como la estructura de todas las vivencias. La originalidad de la doctrina de la intencionalidad dentro de la fenomenología radica precisamente en el constituirse como la estructura de dichas vivencias y no algo que se añada a ellas²⁰, solo de este modo se le puede hacer justicia a la exigencia fenomenológica de captar las cosas mismas y derribar los prejuicios que impiden su acceso. Con las vivencias intencionales se echa por la borda cualquier supuesto que coloque a los procesos psíquicos independientes de cualquier referencia al objeto, como el propio Heidegger nos explica, la estructura propia del actuar es un *dirigir-se-a*.²¹

¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

1.1 La fenomenología de la religión en Gerardus Van Der Leeuw

En términos muy generales y de modo interino, podemos sostener que la investigación fenomenológica inicia apeándonos a la intencionalidad como esa estructura previa a toda actuación o vivencia, se trata también de una mirada hacia “lo que se da en cuanto tal” sin valernos de alguna teoría de la conciencia, la cual desde la postura fenomenológica es siempre un prejuicio. Ahora bien, la religión y lo sagrado no es un asunto privilegiado dentro de los estudios fenomenológicos pese a la amplitud de investigaciones que llevan por título “fenomenología de la religión”. En nuestro trabajo abordaremos algunos resultados de la más conocida de ellas: la *phänomenologie der Religion*²² de 1933 llevada a cabo por el historiador y filósofo de la religión holandés Gerardus Van Der Leeuw. Una de las principales virtudes de la obra de Van Der Leeuw, la cual nos interesa especialmente en este trabajo dada la dirección metódica que hemos elegido, son sus intentos por captar la religión como vivencia. Es clara la distancia que el pensador holandés marca respecto a una experiencia empírica de la religión, si bien para él la vivencia está condicionada por el objeto (es vivenciada) está también indisolublemente unida con su interpretación como vivencia.²³ De este modo nos anuncia una exigencia hermenéutica en la vivencia, la cual en su carácter originario e inaccesible precisa de la interpretación del sentido de lo que se nos muestra, pudiéndose lograr solo así su comprensión.

Para Van Der Leeuw la religión es una vivencia comprensible, pero también revelación, a la cual solo accedemos mediante la respuesta que el hombre da de la misma,

²² Gerardus Van Der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Tr. Ernesto De La Peña. México: Fondo de cultura económica, 1ª edición, 1964.

²³ *Ibid.*, p. 643.

es decir, lo que expresa acerca de lo revelado²⁴, lo cual puede constituirse como un fenómeno sujeto a la interpretación y al que podemos acceder solo parcialmente. La religión es “una vivencia que se experimente ante un límite”, fenomenológicamente lo que se nos presenta es solo su “reflejo” en la vivencia.²⁵ Tal panorama obliga al filósofo holandés a dirigir la mirada hacia el comportamiento existencial, sin el cual resultaría imposible saber algo de la fe y la religión.²⁶

1.2 Antecedentes fenomenológico-hermenéuticos en Friedrich Schleiermacher

Muchos años antes de la empresa de Van Der Leeuw e incluso de los primeros fenomenólogos, Schleiermacher prefigura una fenomenología de la religión que puede ser reconstruida tomando sus discursos como punto de partida. Cabe mencionar que con dichos discursos Schleiermacher no se propone elaborar un trabajo sistemático sobre la religión, se trata en primer lugar de una apología en contra de sus detractores y una serie de aclaraciones en torno a los malentendidos que alrededor de ella se vinieron pronunciando. Tal empresa aclaratoria en la que el filósofo y teólogo romántico identifica algunos de los prejuicios más recurrentes en torno a la religión, la podemos equiparar con la tarea fenomenológica que llevaron a cabo filósofos posteriores como Martin Heidegger. Consideramos que la mejor manera de vislumbrar la presencia de una veta fenomenológica en el pensamiento de Schleiermacher es aludiendo a los pasajes de algunos de sus discursos.

Recordemos que los discursos de Schleiermacher datan de 1799, para entonces las primeras consecuencias de la revolución francesa se hacían visibles en todos los ámbitos

²⁴ *Ibid.*, p. 650.

²⁵ *Ibid.*, p. 651.

²⁶ *Ibid.*, p. 653.

sociales y culturales de Europa. Paralelo al espíritu erudito asumido por la filosofía y la ciencia, se gestaba una posición detractora cuyos objetivos a reprochar eran las estructuras del antiguo régimen, entre ellas la religión. En su apología, Schleiermacher señala en primer lugar, la nula atención que los doctos de su tiempo prestaron a la religión, "...la vida de los hombres cultivados se encuentran lejos de todo lo que presenta cualquier semejanza con ella..."²⁷ Queda claro que la atención filosófica y científica estaba en otro lado y la religión era un objeto descuidado, sin embargo, Schleiermacher parece reconocer que a la religión le es propia su incomprensión y que solo unos cuantos acceden a su original sentido: "...de la religión siempre han entendido algo sólo unos pocos, mientras que millones se han dejado seducir, de múltiples maneras, por las envolturas con las que ella, por condescendencia, se deja recubrir de buen grado..."²⁸ El pasaje nos introduce al problema de la religión tal y como Schleiermacher lo concibe, ante todo se trata de una cuestión a la que le son propias las formas de la comprensión y no las del aprender, pues de antemano reconocemos que no se trata de algún tipo de conocimiento empírico, del mismo modo reconoce las "envolturas" que la recubren ¿Cómo entender ese "recubrimiento"? ¿Cuáles son esas "envolturas" de las que nos habla el filósofo romántico? Y llevando más lejos nuestra curiosidad ¿Cuál es ese auténtico sentido de lo envuelto, a saber, la religión? Consideramos que con el pasaje que acabamos de citar, Schleiermacher dicta la necesidad de una labor hermenéutica y prefigura la necesidad fenomenológica de alejar los prejuicios que impiden acceder al verdadero asunto.

Antes de acceder a las interrogantes que acabamos de proponer, cabe señalar que a lo largo de sus discursos, Schleiermacher no manifiesta ninguna tendencia dogmática, antes

²⁷ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 3.

²⁸ *Idem*

bien, hace gala de su espíritu romántico mostrando al hombre de fe, no como un simple adorador de la deidad, sino como aquel que posee el impulso espiritual de penetración que tiende a lo infinito.²⁹ La valoración religiosa hacia lo infinito tampoco desdeña el mundo circundante y sensual, antes bien, lo valora desde el reconocimiento de la eternidad infinita, la cual no es mera pasividad, sino que determina el puesto del hombre en el universo.³⁰ También es cierto que no todos los hombres tienen la misma propensión por la fe, la labor del verdadero sacerdote consiste precisamente en presentarles lo Celestial y lo Eterno a aquellos acostumbrados a percibir solamente lo finito y lo irrelevante, un hombre con tales cualidades se esfuerza por transmutar la vida ordinaria en otra superior.³¹ Schleiermacher se adscribe a esa vocación sacerdotal por comunicar los pensamientos y sentimientos sagrados.³²

En términos muy generales podemos decir que Schleiermacher señala la profunda ignorancia en los detractores de la religión, pues sus objeciones parecen no dirigirse al sentido más auténtico del fenómeno. Según su postura, no han adquirido "...un conocimiento exacto de la cosa, tal como ella es..."³³ En dichas opiniones prevalece la idea de secta y religiones, antes que la de religión misma.³⁴ Tales desaciertos se tornan patentes en las propias objeciones de los detractores, entre dichos desaciertos esta por ejemplo el suponer que la religión es en su esencia íntima un impulso producto de la naturaleza humana, o en otra perspectiva, un producto del tiempo y de la historia. Según la opinión de Schleiermacher, los doctos de su tiempo fracasaron en la búsqueda de un contenido que

²⁹ *Ibid.*, p. 8.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ *Ibid.*, p. 16.

³⁴ *Idem*

pudiésemos llamar “religioso”, pues adelantado un poco, la religión es algo vacío y su centro es lo totalmente heterogéneo.³⁵

Ahora bien, reconocer el vacío de la religión ¿no torna aun más sombrío el problema? Todo lo contrario, Schleiermacher arroja luz sobre el problema reconociendo los límites del asunto y direcciona los esfuerzos a otro ámbito que no es el de un contenido religioso, sino el de las formas del sentimiento y el ánimo: “Allí donde existe y actúa la religión, ella debe revelarse de forma que conmueve el ánimo de un modo peculiar”.³⁶ De este modo renuncia a todo supuesto que pretenda acceder a la religión como un contenido o complejo de objetos que la conformen, del mismo modo aclara que no se trata de algo que exista como un objeto, sino sólo en la medida en que brota en el ánimo.³⁷ En sus palabras: “Yo os pido, por tanto, que, dejando a un lado lo que se suele llamar religión, dirijáis vuestra atención tan sólo a estas insinuaciones y estados de ánimo particulares que hallareis en todas las manifestaciones y acciones nobles de los hombres inspirados por Dios”³⁸

Haciendo una breve recapitulación de la postura de Schleiermacher en torno a la religión podemos destacar en primero lugar la general incomprensión que la rodea, en segundo lugar el ánimo o lo afectivo como la única vía de acceso a su posible comprensión, y por último, la religión como algo recubierto por “envolturas”, entendiéndose por estas últimas, una serie de prejuicios que impiden acceder al verdadero asunto de la religión. Ahora bien, consideramos que a estas alturas es lícito sostener una exigencia con tintes fenomenológicos dictada en los discursos de Schleiermacher, dicha exigencia es todavía aún mas clara cuando en su segundo discurso *sobre la esencia de la religión* sostiene lo que

³⁵ *Ibid.*, p. 17.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, p. 22.

sigue: "...Sólo si os enfrentáis a las esferas de lo sagrado, con la sobriedad más imparcial de vuestro sentido, que percibe clara y correctamente todos los contornos y ávido de comprender, desde sí mismo, lo que le es expuesto, no se deja seducir ni por antiguos recuerdos ni sobornar por presentimientos preconcebidos..."³⁹ La exigencia radica pues en alejar del sentido las pre-comprensiones sobre lo sagrado, es decir, los prejuicios a los que hemos aludido con anterioridad y que Schleiermacher identificará con la metafísica y la moral.

Según la reflexión del filósofo alemán, el objeto de la metafísica y la moral, el cual tiende hacia el Universo y la relación del hombre con él, guarda una cercanía con el objeto de la religión. Tal vecindad de objetos ha ocasionado múltiples confusiones al grado que la metafísica y la moral penetraron en la religión y llegaron a encubrir lo que le es propio.⁴⁰ El señalamiento de dicha confusión es de los más acertada para una investigación fenomenológica de lo sagrado pues nos advierte del recubrimiento que la religión ha sufrido a lo largo de su historia. En tal confusión la religión ha asumido tareas que no le corresponden como podrían ser la determinación de naturalezas, las investigación de las últimas causas y la formulación de verdades eternas⁴¹, las cuales como resulta visible, pertenecen a la "jurisdicción" de la metafísica. Por otro lado, si la moral infiere un sistema de deberes desprendido de la naturaleza humana y prohíbe ciertas acciones como si se tratase de un poder ilimitado, la religión no debe valerse del universo para deducir leyes ni resguardar ningún código.⁴² La religión confundida con moral y metafísica prevalece en la actualidad, por lo que los señalamientos de Schleiermacher no nos causaran extrañeza. La

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴² *Idem*

religión en nuestros días camina a la par de la tradición metafísica occidental, que hasta hace algunos años se ha puesto en cuestión y cuya deconstrucción apenas presenciarnos.

Schleiermacher intenta revertir los efectos de la “mezcla” entre moral, metafísica y religión, instando a ésta última a desistir de la formulación de preceptos o máximas, pues su esencia no es ni pensamiento ni acción, sino la intuición y el sentimiento.⁴³ Dicha afirmación no sostiene algún tipo de pasividad, la religión persigue aquello que es infinito, su impronta y manifestación⁴⁴, en sus palabras: “...la religión es sentido y gusto por lo infinito...”⁴⁵ Con la intuición marca radical distancia de las formas del razonamiento abstracto reconociendo un proceso hermenéutico donde lo intuitivo influye sobre el que intuye, éste lo asume, recopila y comprende, se trata de una acción del universo sobre nosotros.⁴⁶

1.3 Religión y vida fáctica en Martin Heidegger

Llevada a cabo la exposición general de los discursos de Schleiermacher y tras haber vislumbrado su fenomenología-hermenéutica en estado larvario, cabe trasladarnos a la primera mitad del siglo XX y revisar algunas consideraciones hacia al fenómeno religioso por parte de uno de los principales fenomenólogos de la historia, que a decir verdad, se distancia de su maestro para proponer su propia idea de fenomenología investida de recursos ontológico y hermenéuticos, hablamos de la figura de Martin Heidegger, el cual, en el invierno de 1920 imparte una controversial lección que tituló *Introducción a la*

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Idem*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

fenomenología de la religión.⁴⁷ Decimos controversial porque la lección, a pesar de estar encabezada por un título tan sugerente, considera el problema de la religión tan solo tangencialmente. Con esto no queremos señalar una desatención al asunto por parte del autor de *Ser y Tiempo*, por el contrario consideramos que lo atiende desde otro asunto más general, no referimos a su idea de *la vida fáctica*.

Una revisión general de la obra heideggeriana podría poner al descubierto que con su idea de la vida fáctica Heidegger prefigura lo que en *Ser y Tiempo* será denominado años después como *Dasein*. Tales consideraciones no serán atendidas minuciosamente en este trabajo, lo que intentamos poner de relieve es la propuesta de Heidegger en torno a su fenomenología y como ella trastoca los conceptos de experiencia y mundo, los cuales aparecerán recurrentemente en nuestra investigación. El filósofo nos dice que lo básico de la experiencia fáctica de la vida es: “el que yo experienciente y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como cosas distintas”.⁴⁸ Dicha afirmación resulta de lo más significativa para la comprensión del proyecto heideggeriano pues nos remite a su radical distanciamiento con respecto a la epistemología tradicional cuya estructura fundamental es la del sujeto-objeto. Nos queda claro que con experiencia Heidegger no se refiere a las experiencias empíricas del mundo promovidas por las ciencias positivas donde un sujeto accede al mundo, donde éste último es concebido como un conglomerado o suma de objetos. El experienciar no se refiere desde la fenomenología de Heidegger a un “tomar nota” o una actitud teórica, sino en un afrontar lo experienciado⁴⁹, del mismo modo con su concepto de lo “fáctico” no se dirige a la realidad de alguna cosa,

⁴⁷ Martin Heidegger, *Introducción a fenomenología de la religión*, Tr. Jorge Uscatescu. México: Fondo de cultura económica, Siruela, 1ª edición, 2006.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *Idem*

ni al resultado de un presupuesto de naturaleza gnoseológica, en contraparte, será comprensible solamente mediante el concepto de lo histórico.⁵⁰ Sin ahondar demasiado en los términos, la experiencia de la vida constituye lo que Heidegger llama la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Pero entonces ¿qué es aquello experimentado en la denominada vida fáctica? Heidegger responderá que lo experimentado, o siendo aun más preciso, lo vivido, se designa como mundo y no como objeto.⁵¹ Resulta visible de qué modo la fenomenología heideggeriana reivindica las experiencias del mundo mediante su atención a la vivencia, la cual como pudimos ver al inicio de este apartado pertenece al léxico fenomenológico por excelencia. Hay pues una inseparabilidad entre mundo y vivencia, el mundo no es una entidad independiente del “experimentante” que somos nosotros mismos, el mundo es lo vivido, es donde se puede vivir, mientras que en la objetualidad no se puede vivir.⁵²

Como ya lo señalamos en líneas superiores, la posición heideggeriana en relación a la religión parte de la idea de vida fáctica, la cual acabamos de describir en términos muy generales. El filósofo establece como primer paso “...examinar a la religión en su realidad factual antes de acercarse a ella con una determinada visión filosófica...”⁵³ ¿Qué quiere decir esto último? Entre otras cosas un comportamiento nada exclusivo de la filosofía, sino extensivo al conocimiento científico el cual consiste en hacer de la religión una objetualidad de conocimiento.⁵⁴ Esta es la razón por la que Heidegger no se adscribe a una disciplina como la filosofía de la religión, a la cual critica a través de uno de sus representantes, el caso de Ernst Troeltsch, el cual, dirige sus investigaciones hacia las leyes

⁵⁰ *Idem*

⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

⁵² *Idem*

⁵³ *Ibid.*, p. 58

⁵⁴ *Idem*

racionales de la formación de ideas religiosas o las leyes aprioricas en el fenómeno religioso.⁵⁵ El objetivo de Troeltsch consistía en la formulación de una definición esencial de religión que fuese científicamente válida⁵⁶, a diferencia de dicha posición científico-filosófica que tiende a dirigirse a un “sector” y cuya expectativa consiste en descubrir ciertos objetos, “...la experiencia fáctica de la vida es lo previamente dado a partir de lo cual nada cabe aclararse ciertamente...”⁵⁷ Mediante dicha afirmación resulta inútil esperar un abordaje temático de la religión o lo sagrado en Heidegger, pues su fenomenología no es de corte regional, no se ocupa de ciertos “objetos” de modo separado sino que tiende a una ontología fundamental, como lo dejará en claro más adelante en *Ser y Tiempo*.

El proyecto heideggeriano es más ambicioso que el de una fenomenología de la religión, sin embargo, consideramos que su fenomenología hermenéutica nos brinda elementos valiosos para una investigación como la nuestra, misma que tiene por finalidad una muy distinta a la de la lección que acabamos de bosquejar. Más adelante veremos como Mircea Eliade hace uso de ciertas nociones heideggerianas como la de “ser-en-el mundo” para delimitar la figura del hombre religioso, el cual posee un modo muy particular de experimentar el mundo. Sabemos que desde una fenomenología estricta una noción como la de “hombre” y “hombre religioso” resulta inadmisibles, del mismo modo recurrir a los recursos que nos brinda la antropología y la historia de la religión sería caer en las preconcepciones de las que la propia fenomenología nos previene y en dicha tendencia no le haríamos justicia al método, respecto a ello solo nos queda por decir que la “fenomenología de la religión” sigue siendo un proyecto y sus resultados no se distinguen

⁵⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 51.

pos su profusión (a nuestro parecer a ninguna fenomenología le es propia el dato), sin embargo nos ha instado a atender las estructuras de lo sagrado y ya no a las tendencias metafísicas en la religión, como pueden ser las demostraciones de la existencia de Dios. En tal escenario la fenomenología de la religión que viene prefigurándose desde Schleiermacher nos instruye en la mirada, a distinguir lo que es religión de lo que no lo es.

Capítulo 2

Mundo en tensión: Lo sagrado y lo profano

Entre lo sagrado y lo profano hay una relación de ambigüedad. Resultaría apresurado sostener que se trata de dos mundos distintos, por nuestra parte señalamos que consisten en dos actitudes frente al mundo que se implican en su inherente exclusión. La definición de ambas nociones las aproxima, pero el hombre religioso en su vivencia ha sabido reconocer el abismo que las separa. A esta relación de implicación-exclusión la hemos querido designar con el nombre de “tensión”. No nos adelantaremos en dar una definición de lo sagrado y lo profano, en cambio proponemos aproximarnos a sus peculiaridades y su indisoluble relación desde su descripción, es decir, el “cómo” de lo sagrado y lo profano. A pesar de su definición rigurosa de la una por la otra⁵⁸ en muchos de los pasajes de esta investigación, abordaremos separadamente ambas nociones con fines meramente descriptivos.

Aproximándonos a la dimensión ontológica que sugieren lo profano y lo sagrado, podemos decir junto con Mircea Eliade que se trata de dos modos de ser en el mundo.⁵⁹ La afirmación del historiador de las religiones y filósofo rumano nos brinda un primer supuesto valioso en la dirección de nuestra investigación, ante todo que lo sagrado y lo profano se dan en un mundo. Más acá de las especulaciones metafísico-teológicas y las pruebas de la existencia de Dios, lo sagrado acontece en el mundo, lo mismo ocurre con lo profano, ámbito fuertemente anclado a sus ritmos y movimiento, su espacialidad y temporalidad. Dejemos en claro que no se trata de experiencias empíricas, designan dos

⁵⁸ Eliade, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

situaciones existenciales.⁶⁰ En las líneas siguientes iremos señalando las particularidades de cada una de dichas situaciones.

Demos inicio con el ámbito que nos resulta más familiar, a saber, el modo de ser de lo profano. Mucho se ha especulado sobre la muerte de lo sagrado y la desacralización del mundo, a este respecto no profundizaremos con demasía. Decir que nuestro mundo contemporáneo es profano implica asumir también su correlato sagrado, según la descripción hecha más arriba. Este dilema nos ofrece toda una serie de cuestionamientos que por lo pronto no haremos nuestros. Lo que si podemos sostener es que a lo largo de nuestra historia hemos ido “administrando” lo sagrado, manteniéndolo a distancia para permanecer cada vez más en los ámbitos profanos. El anterior diagnóstico no persigue ser una afirmación concluyente, procura aproximarnos a esa dimensión que consideramos más conocida y que apunta a nuestra vida cotidiana y a las actividades que tienen que ver con la satisfacción de nuestras necesidades más inmediatas.

Lo profano es el ámbito opuesto, pero complementario de lo sagrado.⁶¹ Su raíz latina, *profānus*, respalda lo que hemos venido perfilando hasta ahora: “lo que se tiene frente al templo”⁶², o lo que está “fuera del recinto consagrado”⁶³. La imagen del templo nos podría trasladar a una concepción espacial de lo profano la cual no es del toda errónea, sin embargo, lo que quisiésemos resaltar por ahora es lo que acontece frente al templo, a saber, el discurrir de la vida misma y el “quehacer” cotidiano, como es el caso del trabajo, los estudios o la contemplación artística. Lo profano es el ámbito donde los hombres

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁶¹ Jean-Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, Tr. María Belén Bauzá. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1ª edición, p. 88.

⁶² *Idem*

⁶³ *Vox diccionario ilustrado latín-español*. México: red editorial iberoamericana, 1ª edición, 1990, p. 396.

pueden ocuparse, ejerciendo una actividad sin consecuencias para su salvación.⁶⁴ No ahondaremos demasiado en la idea de salvación la cual en términos generales y desde su concepción tradicional, se refiere a la liberación de un mal mortal que amenaza al cuerpo o al alma del hombre.⁶⁵ Por lo pronto retengamos que durante sus ocupaciones profanas el hombre realiza sus labores sin demasiada cautela, sin el cuidado meticuloso que la vida sagrada exige.

Como pudimos constar en nuestra primera aproximación al ámbito de lo profano, su definición etimológica queda marcada por la figura del templo, lo que quiere decir también que su definición y su descripción no puede ser desarrollada sin tomar en cuenta su posición frente a lo sagrado. Lo profano se define por su relación de necesidad con lo sagrado. La vida profana implica una salida de la esfera sacra, lo cual no sugiere su total abandono. A pesar del abismo que separa a lo sagrado de lo profano, el hombre religioso puede transitar por ambos ámbitos, salir y entrar en ellos.⁶⁶ Muchos rituales adquieren sentido en este razonamiento, se trata de una condición para transitar de lo sagrado a lo profano o viceversa.

Recapitulando, lo profano corresponde a una experiencia del mundo cuyo rasgo afectivo se distingue por su sosiego. El hombre religioso se ocupa de sus actividades cotidianas, sin consecuencias para su vida “trascendental”. Corresponde al tiempo de la satisfacción de las necesidades más inmediatas. Sin embargo, solo tiene sentido hablar de lo profano en la medida en que la vida cotidiana puede ser interrumpida. Lo sagrado acaece en

⁶⁴ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, Tr. Juan José Domenchina. México: Fondo de cultura económica, 3ª edición, 2006, p. 11.

⁶⁵ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Tr. José Esteban Calderón. México: Fondo de cultura económica, 4ª edición, 2004, p. 935.

⁶⁶ Georges Gusdorf, *Mito y metafísica*, Tr. Néstor Moreno. Buenos Aires: Editorial Nova, 1ª edición, 1960, p. 49.

medio de la cotidianeidad, como algo absolutamente diferente. En palabras de Eliade: “El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano”.⁶⁷ Del mismo modo en que lo profano adquiere sentido en su confrontación con lo sagrado, éste último ámbito lo adquiere en la medida en que irrumpe en lo profano y se manifiesta como algo por completo distinto.⁶⁸

Como veremos más adelante, una forma de vivencia arcaica de lo sagrado consiste en la relación que guarda el hombre religioso con una potencia extraña pero eficaz que en una de sus modalidades adquiere carácter de nocividad. Una concepción tal nos hace admitir que una vida enteramente sagrada resulta invivible. Haciendo un sobrevuelo por la historia del hombre nos es posible sospechar cómo paulatinamente nos hemos distanciando de lo sagrado por cuestiones de índole práctico. El desarrollo de las comunidades desde sus bases teóricas y técnicas, el nacimiento de las sociedades complejas y su organización se debió en gran medida al distanciamiento de los hombres con respecto a lo sagrado, lo que no quiere decir su total supresión.

El hombre religioso es cauteloso, muchas de sus prácticas quedan signadas por la cautela, un ejemplo de ello son los ritos mencionados con anterioridad y de los cuales extenderemos su explicación más adelante. Ya hemos sostenido que lo sagrado exige la cautela, pero inmediatamente nos enviste un cuestionamiento: ¿De dónde procede tal actitud de cuidado meticuloso en el ámbito sagrado? Nuestro bosquejo ha sostenido que la libre circulación, a saber, la actitud profana, resulta insostenible en el ámbito sagrado. Hay ciertas cualidades de lo sagrado que trastocan la experiencia del mundo, cualidades que

⁶⁷ Eliade, *op. cit.*, p.14.

⁶⁸ Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 13.

obligan al hombre religioso a mantenerse a distancia de lo que concibe como potencias o fuerzas amenazantes. Esta es una de las primeras premisas que nos gustaría sostener: 1) La experiencia de lo sagrado se distingue por una “toma de distancia”.

Con el propósito de respaldar la primera premisa, abordaremos en términos generales lo que llamaremos la tesis de prohibición.⁶⁹ Lo primero que tenemos que tener en claro es que lo sagrado acontece en el mundo de múltiples maneras, el hombre religioso lo experimenta del mismo modo en múltiples espacios, tiempos y cosas. El concepto de hierofanía acuñado por Mircea Eliade, del cual hablaremos posteriormente, alude a esta cualidad de lo sagrado en la que es susceptible de manifestarse en distintos entes intramundanos, como podría ser el caso de una roca, un árbol o el sol. Un objeto profano puede llegar a ser sagrado mediante la consagración, sufriendo de este modo una transformación absoluta.⁷⁰ La roca que podía ser utilizada libremente ahora engendra sentimientos de terror y veneración en el hombre religioso, presentándose como algo prohibido.⁷¹ El ámbito de lo sagrado y los entes que de él participan inauguran un espacio de peligrosidad, en tales términos una definición de Caillois nos dice que lo sagrado es “aquello a lo que no puede uno aproximarse sin morir”.⁷²

Por lo dicho hasta ahora podemos sostener una segunda premisa: 2) Lo sagrado abre una dimensión de riesgo de la que el hombre religioso se mantiene a distancia. Para dar seguimiento a nuestra argumentación resulta necesario retomar la idea de potencia de la que habíamos hablado en líneas superiores puesto que lo sagrado abre un espacio de riesgo en

⁶⁹ Caillois, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹ *Idem*

⁷² *Idem*

virtud de representar una energía peligrosa y difícil de manejar.⁷³ Para el hombre contemporáneo, aun en los ámbitos religiosos de la actualidad, el carácter de riesgo de lo sagrado y su nocividad resulta de lo más extraño. El dios racional de la filosofía y la intensificación de las alegorías morales en las religiones monoteístas fueron desplazando paulatinamente al Dios vivo del que alguna vez habló Lutero, el cual expresaba sin reservas un poder terrible, manifiesto en la ira de Dios o cólera divina.⁷⁴ Una posición religiosa como la anterior se remonta a las formas más primitivas de lo sagrado. La literatura antropológica nos brinda un sinnúmero de ejemplos de esta especie de fuerza peligrosa, nociva, pero también eficaz que caracteriza a lo sagrado. Veamos algunos de dichos ejemplos.

2.1 Lo sagrado como poder

A pesar de la dirección metodológica de nuestra investigación, la cual procura colocar su acento en la descripción fenomenológico-hermenéutica, dada la naturaleza de nuestro tema, no podemos eludir algunos de los resultados de las ciencias sociales, como son los casos de la sociología y la antropología, esto debido a que se trata de las primeras disciplinas que vieron en lo sagrado como tal, un problema susceptible de ser investigado científicamente. El colonialismo puesto en práctica por las nacientes potencias de Europa trajo consigo un nuevo interés por el conocimiento de los pueblos colonizados. En tal actitud, los colonialistas tropezaron con una nueva cosmovisión religiosa la cual parecía distanciarse radicalmente del cristianismo moderno. En tal panorama entran en escena conceptos antropológicos como el de *mana*. Los antropólogos vieron en dicho concepto melanesio una vía para explicar el fenómeno religioso en general. El *mana* alude a una fuerza

⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁴ Eliade, *op. cit.*, p. 13.

misteriosa y activa que poseen ciertos individuos, objetos y lugares.⁷⁵ Hemos de ser cuidadosos con no identificar tal fuerza con la idea de fuerza ofrecida por la física, ya que según Eliade, son diferentes desde el punto de vista cualitativo puesto que el *mana* se ejerce de una manera arbitraria.⁷⁶ A continuación ofrecemos la definición de *mana* brindada por el propio R.H Codrington. Se trata del primer misionero en acuñar teóricamente el término:

Es un poder o influjo no físico y, en cierto sentido, sobrenatural, pero que se revela en la fuerza corporal o en cualquier clase de fuerza y capacidad de un hombre. Este *mana* no está ligado a un objeto, pero puede ser transmitido casi por cualquier objeto; los espíritus...lo tienen y pueden comunicarlo... Toda la religión melanesia consiste fácticamente en conseguir este *mana* o en hacer que se emplee en beneficio propio (*The Melaneseans*, 118, A. 1).⁷⁷

Dicha fuerza designa para algunos pueblos la eficacia de ciertas prácticas humanas como la caza o la agricultura.⁷⁸ Si un pescador es hábil en la pesca se debe al *mana* que le otorga el amuleto que lleva consigo. Para Georges Gusdorf la idea de *mana* representa un tipo de ontología primitiva la cual más que teorizada es vivida⁷⁹: “El *mana* corresponde a cierto enfrentamiento del hombre con la realidad ambiente, inicialmente dado como un ser en el mundo característico de la vida primitiva”.⁸⁰ Sin embargo, no queremos adelantarnos y adjudicar a la idea de *mana* cualidades existenciales, quizá en es este sentido la empresa de Gusdorf es un tanto apresurada, su postura se sostiene con demasía en la idea de fuerza extendiéndola a la estructura de lo sagrado. Hemos incluido una descripción de la

⁷⁵ ⁷⁵Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Tr. Tomás Segovia. México: Ediciones Era, 1ª edición, 1972, p. 42.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁷ Van Der Leeuw, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁸ “Todo lo que es por excelencia posee el *mana*; es decir todo lo que aparece al hombre como eficaz, dinámico, creador, perfecto” Eliade, “Tratado...”, p. 43.

⁷⁹ Gusdorf, *op. cit.*, p. 40

⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

mencionada idea en nuestra investigación porque consideramos que su abordaje en los estudios sobre religión inauguran una serie de problemas, tal es el caso de la ambivalencia de lo sagrado, del cual hablaremos más adelante. La idea de *mana* nos ofrece un primer acercamiento a una de las cualidades de lo sagrado, a saber, lo sagrado como fuerza eficaz y capaz de ser transmitida, sin embargo, ella designa un tipo de experiencia vivida por el hombre religioso de un pasado remoto y de una región del globo muy específica. Es cierto que son muchos los pueblos que organizaron su vida religiosa alrededor de una idea de fuerza, por ejemplo, los Siux llaman a esta fuerza *wakan*, y al igual que el *mana* de los melanesios circula y se manifiesta en fenómenos extraordinarios.⁸¹

Hasta ahora hemos caracterizado al *mana* y sus equivalentes en otras culturas como fuerzas que son perseguidas por el hombre primitivo en virtud de su eficacia. Se podría objetar que tal postura contradice la tesis de prohibición e incluso viene a derrumbar nuestra argumentación respecto al espacio de riesgo que inaugura lo sagrado, sin embargo, la misma fuerza sagrada que bendice también maldice.⁸² Se trata de un poder ambiguo y sin contenido moral que puede ser utilizado pero con la condición de ejercer los cuidados rituales necesarios, pues su contagiosidad la empuja a propagarse siendo un peligro para los próximos a ella.

Desde la “ontología” primitiva las cosas son contagiosas, las fuerza que en ellas se posan se intercambian, transfunden y combinan.⁸³ Las prohibiciones rituales tienen el propósito de evitar las consecuencias peligrosas de un contagio. Este es el sentido de otra palabra acuñada por los antropólogos, el *tabú*, la cual expresa siempre una prohibición,

⁸¹Eliade, “Tratado...” p. 44.

⁸² Van Der Leeuw, *op. cit.* p. 16.

⁸³ Caillois, *op. cit.* p. 20.

determinando de tal modo lo que está permitido y lo que no lo está.⁸⁴ Un acto es considerado *tabú* cuando no puede llevarse a cabo sin comprometer el orden de la naturaleza y la comunidad.⁸⁵ La infracción o transgresión de un *tabú* desata un peligro no solo para el propio transgresor, pone de igual modo en riesgo a sus semejantes y el orden del mundo.

¿Acaso la idea de fuerza como poder eficaz se expresa exclusivamente en un tipo de “ontología” arcaica propia de los hombres primitivos? Mucho tiempo habría que transcurrir y emerger un tipo de cultura más refinada para que las revelaciones regulares y el nacimiento de las leyes tomaran forma en una idea como la del orden universal ¿Qué tan cercana es la idea del orden universal a la del poder de tipo *mana*? El *tao* de los chinos, *Rta* entre los hindúes, *Asha* en Iran, *Ma’at* en el antiguo Egipto, *Dike* entre los griegos; más que la regularidad abstracta de nuestras actuales leyes naturales, dichas palabras se refieren a un tipo de fuerza viva que se expresa en el mundo.⁸⁶ Los conceptos de la antigüedad antes citados, a pesar de la distancia temporal con respecto a la idea de poder de los pueblos arcaicos, comparten con el *mana* la impersonalidad y el que ambos se refieren a un poder vivo que contrasta con las leyes regulares de las actuales ciencias naturales.⁸⁷ A pesar del contraste, un estudio futuro podría poner en claro el origen de nuestras leyes naturales y su posible vinculación a la ontología primitiva.

El surgimiento de las culturas antiguas y con ellas la idea del orden universal trajo consigo una confianza en el fundamento del mundo, la convicción en la idea de orden desplazó al empirismo caótico de los primitivos como el propio Van Der Leeuw lo deja

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ *Idem*

⁸⁶ Van Der Leeuw, *op. cit.* p. 20.

⁸⁷ *Idem*

dicho en su obra capital.⁸⁸ No se trata de un hecho cualquiera, asistimos a la antesala de la concepción de nuestro mundo actual. Vivir en el orden antes que en el caos, fundar la propia vida en el orden, son las actitudes ante el mundo que nos podrían orientar en el desentrañamiento de nuestra cultura presente.

La idea de poder de tipo *mana*, como lo hemos venido reiterando, se encuentra en íntima relación con la vida del hombre, sin embargo, se diferencia diametralmente de ella. La autonomía de la subjetividad humana y la idea del alma como uno de sus antecedentes son nociones de la historia reciente. La vida de los hombres arcaicos y antiguos se encontraba ligada a ese poder impersonal del que hemos venido hablando, difícilmente experimentaron la idea de un alma individual y diferenciable, en palabras de Gerardus Van Der Leeuw: “El poder que actúa en el hombre no se considera entonces como su alma, en el sentido que nos es habitual, sino como un poder especial, que está en una relación peculiar con el portador del mismo.”⁸⁹ Este problema se ubica en las discusiones en torno al animismo y su refutación como “esencia” del fenómeno religioso. Desde la postura que hemos venido exponiendo en este apartado de nuestra investigación, el poder puede estar ligado a todos los hombres y objetos materiales, sin embargo, dicha postura se distingue del alma en que el poder se manifiesta de modo impersonal, de igual modo puede ser poseído, conseguido o perdido, se trata de una fuerza superior al hombre e independiente del mismo.⁹⁰

El mundo greco-cristiano nos brinda un valioso ejemplo de esta idea de poder que afecta a los hombres pero que no depende de ellos: se trata del *pneuma* cuyo antecedente

⁸⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰ *Idem*

puede ser encontrado entre los estoicos.⁹¹El pensamiento de dicha escuela filosófica equiparó el *hegemonikón* o el alma aislada que gobierna el cuerpo con el *pneuma* o alma universal, la cual “se derrama en todas las cosas”.⁹²Para los gnósticos y para San Pablo el *pneuma* junto a la *psyjé* consisten en el principio vital que penetra en el hombre desde afuera⁹³, sin embargo, en el caso específico de San Pablo, la idea del *pneuma* como “fluido divino” se concretiza en la unión del hombre con Cristo. En el Nuevo Testamento el *pneuma* se transmite como fluido, pasando de Dios al hombre, se trata de la “gracia de Dios” la cual según Van Der Leeuw no debe ser entendida como una disposición amistosa o compasión, sino como una fuerza derramada y fluyente.⁹⁴

Como lo pudimos vislumbrar, el cristianismo primitivo no mantuvo a raya una interpretación que incluyera la idea de poder en sus concepciones de lo sagrado y su relación con los hombres. La aparición del Dios cristiano no suprimió la concepción de lo sagrado en tanto que poder fluyente y transmisible, a pesar de los intentos por mediar racionalmente su relación con la vida de los hombres. En la antigua terminología cristiana, Cristo se manifiesta con su fuerza, como *pneuma*, *doxa* y *dynamis*.⁹⁵Una larga tradición escolástica y una fuerte moralización de la religión cristiana han ido sepultando paulatinamente sus elementos irracionales sesgando en la actualidad nuestra interpretación y comprensión del fenómeno religioso en general.

⁹¹ “Los estoicos entendieron el *pneuma* como espíritu o soplo animador por el cual Dios obra sobre las cosas, ordenándolas, vivificándolas y dirigiéndolas”. (Abbagnano, p. 820)

⁹² Van der Leeuw, *op. cit.*, p.24

⁹³ *Idem*

⁹⁴ *Idem*

⁹⁵ *Idem*

2.2 Consideraciones en torno a la ambigüedad de lo sagrado

Como lo hemos reiterado reiterando, el poder religioso, elijamos el nombre que sea para designarlo, se trata de una fuerza ambigua y sin contenido moral. En esta primera fase de nuestra investigación las categorías de lo bueno y lo malo quedan desterradas. Una correcta formulación sostendría que tal fuerza es aprovechable o nociva para el fiel según su relación con ella en el ámbito de lo sagrado. Dicho poder, que suscita a la vez deseo y temor, miedo de ser víctima de ella y fe en su socorro, se manifiesta en palabras de Caillois como manantial de bendición o como foco de maldición.⁹⁶En las líneas siguientes procuraremos describir esta cualidad ambigua de lo sagrado recurriendo a una serie de categorías y figuras que aunque nos podrían sonar extrañas en el terreno de la filosofía, consideramos sin embargo, que sus abordajes pueden aproximarnos al sentido de lo sagrado y a la huella que imprime en el ánimo del hombre religioso, de la cual hablaremos en el próximo capítulo.

Así es como entran a escena la concepción de la santidad y la mancha y su estrecha familiaridad. Según una interpretación, en épocas remotas el vocablo santo significó al mismo tiempo “manchado”, la futura distinción quedará acentuada con el auxilio de las palabras puro y maldito.⁹⁷El contacto con la mancha consagra, mediante la expiación (del latín *expiare*) se hace salir al elemento sagrado que el contacto con la mancha introduce.⁹⁸Como podremos darnos cuenta, dado los ejemplos de la antigüedad clásica, los antiguos griegos y romanos mantenían una experiencia de riesgo y cuidado ante lo sagrado, del mismo modo reconocían en ello un tipo de poder que se posaba en las cosas y los

⁹⁶ Caillois, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ *Idem*

hombres y que a su vez podía ser transmitido. En Roma la palabra *sacer* se refiere a lo que no puede ser tocado sin mancharse.⁹⁹ El *homo sacer* emerge en este panorama como aquel que comete un crimen contra el estado o la religión y es arrojado fuera de la comunidad, quien le de muerte no es condenado por homicidio desde el derecho humano (*jus*), sin embargo, en el ámbito religioso asesinarlo implica siempre un riesgo.¹⁰⁰

En la figura del *homo sacer* se conectan características que podrían verse como contradictorias.¹⁰¹ A nuestro parecer el hombre sagrado de la tradición jurídica romana arcaica representa un buen ejemplo de la ambigüedad que intentamos poner de manifiesto. El que algo sagrado pueda ser violado, como la vida del *homo sacer*, a primera vista nos parece inconcebible, pues se impone la idea de que todo lo sagrado inspira un respeto reverencial. En la figura en cuestión se confrontan los ámbitos de lo sagrado y lo profano, por un lado el criminal es consagrado a ciertas divinidades e impone a los demás hombres un temor en su proximidad, es augusto y maldito, inspirando veneración y horror¹⁰², pero por otro lado la comunidad puede darle muerte sin consecuencias en el terreno de lo jurídico.

La ambigüedad de lo sagrado supone una indistinción entre lo bendito y lo maldito pero también suscita sentimientos ambivalentes: A lo sagrado se le teme pero también se le quiere utilizar, repele y fascina a la vez.¹⁰³ Se trata de una especie de dialéctica en donde lo prohibido y peligroso inspira también un deseo de aproximación y posesión pero que del mismo modo se impone como una dignidad respetable. En palabras de Caillois: "...Lo

⁹⁹ Caillois, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁰ *Idem*

¹⁰¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Tr. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1ª edición, 1998, p. 94.

¹⁰² *Ibid.*, p. 95.

¹⁰³ Caillois, *op. cit.*, p. 30.

sagrado desarrolla una acción fasta o nefasta y recibe los calificativos opuestos de puro e impuro, de santo y sacrílego...”¹⁰⁴ La base de la ambigüedad de lo sagrado es dada en los elementos antagónicos que convergen en ella, elementos que sin embargo se complementan y de los cuales emerge el respeto y la aversión.¹⁰⁵

Sostenemos que la ambigüedad de lo sagrado es dada, tanto en sus elementos objetivos como subjetivos. Así como la mancha y la fuente de beatitud, el temor y la fascinación participan de una misma idea. La atracción y repulsión hacia lo sagrado dan también como resultado una dimensión afectiva la cual es descrita ampliamente por Rudolf Otto en su célebre obra *das Heilige*.¹⁰⁶ Si bien Otto fue uno de los primeros pensadores en teorizar el *tremendum* y el *fascinans* en la época contemporánea, los místicos de todos los tiempos dan cuenta de los mencionados sentimientos religiosos, que desde su cultivo remoto, quedan marcados por la ambivalencia y la aparente contradicción. San Agustín en sus *Confesiones* nos ofrece varios ejemplos del mencionado sentimiento religioso. Hemos elegido el siguiente:

¿Quién comprenderá? ¿Quién lo explicará? ¿Qué es aquello que brilla en mí y golpea mi corazón sin herirle? Estoy, a la vez, lleno de horror y lleno de ardor; lleno de horror en la medida en que le soy desemejante; lleno de ardor en la medida en que soy semejante a él.¹⁰⁷

El fragmento que hemos elegido de las *Confesiones* de San Agustín expresa de modo certero la vivencia ambivalente de lo sagrado la cual se caracterizan por “el estar a la

¹⁰⁴ *Idem*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁶ Rudolf Otto, *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Tr. Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1ª edición, 1980.

¹⁰⁷ San Agustín, *Confesiones*, Tr. Francisco Montes De Oca. México: Porrúa, 18ª Edición, 2010, p. 246.

vez lleno de horror y lleno de ardor”, se trata del tremor y la fascinación religiosa desencadenados por la semejanza y la desemejanza. Consiste en la confrontación de un fiel con lo absolutamente otro y heterogéneo. Asistimos a una experiencia más refinada de lo sagrado que se distingue de la arcaica experiencia religiosa en la que entraba en juego una relación con las potencias eficaces y peligrosas, sin embargo; persiste el sentimiento de asimetría con respecto a lo sagrado y el elemento de misterio cuyo desarrollo dejaremos para más adelante.

2.3 La manifestación de lo sagrado: La hierofanía

Hasta ahora hemos hecho una descripción general de las implicaciones entre lo sagrado y lo profano, lo sagrado como poder y su inherente ambigüedad. Todo ello tomando en consideración los resultados de diversas aéreas del conocimiento esperando que el lector pueda vislumbrar que lo sagrado denota una experiencia muy particular y significativa del mundo. El hombre religioso vive el mundo de modo opuesto al del hombre contemporáneo, se trata de un mundo sobrecargado de sentido donde las cosas y la propia vida se encuentran saturadas de ser.¹⁰⁸ Tal saturación es la condición de existencia para el hombre religioso, la que éste persigue porque solo en ella puede ser plenamente, sin embargo, en aparente oposición a dicha actitud en la que el poder sacro es procurado, cultiva también un respeto reverencial hacia todo aquello que se manifiesta como sagrado en el mundo. La manifestación de lo sagrado en el mundo es el fenómeno que nos compete describir en el presente apartado de nuestra investigación, para ello nos valdremos de un neologismo acuñado por Mircea Eliade: la hierofanía. En su abordaje no olvidaremos nuestra anterior

¹⁰⁸ Eliade, “Lo sagrado...,” p. 16.

argumentación pues tal concepto hará resonar el carácter de poder que caracteriza a lo sagrado.

Una de las afirmaciones más significativas de Mircea Eliade consiste en que lo sagrado se manifiesta.¹⁰⁹ Tal afirmación trae consigo una serie de problemas de los cuales aquí solo mencionaremos algunos. El primero de ellos se refiere al carácter intencional de lo sagrado, el cual apunta a la vivencia del hombre religioso y su referirse a los “objetos sagrados”. Solo hay manifestación de lo sagrado ahí donde el hombre religioso se dirige a ciertos objetos. Ahora bien ¿Cuál es la naturaleza de dichos objetos? ¿Qué los hace tan significativos para el hombre religioso? Lo sagrado y las respectivas sacralidades u objetos sagrados se muestran al hombre religioso “...como algo diferente por completo de lo profano...”¹¹⁰ La hierofanía de Eliade (del griego *hieros* y *phainomai*) intenta expresar el acto de esa manifestación de lo sagrado.¹¹¹

Nos gustaría detenernos en la idea de hierofanía y su sentido más preciso, a saber, el manifestarse como algo “completamente diferente” ¿Pero diferente respecto a qué? Respecto a nuestro mundo profano. La hierofanía responde, según una postura de Eliade, a una dialéctica entre lo sagrado y lo profano, “...supone una selección, una nítida separación del objeto hierofánico con relación al resto que lo rodea...”¹¹² Como vemos lo profano constituye la condición, el fondo de contraste que hace posible la manifestación de lo sagrado. Ahora bien ¿Cuáles son estos objetos hierofánicos y que los hace tan diferentes del resto? La historia de las religiones nos ha mostrado que cualquier objeto de la naturaleza puede ser una hierofanía ¿Pero acaso tal aseveración no contradice la supuesta

¹⁰⁹ Eliade, *op. cit.* p. 14.

¹¹⁰ *Idem*

¹¹¹ *Idem*

¹¹² Eliade, “Tratado...,” p. 37.

separación entre hierofanía y mundo profano? Ciertos pueblos veneran alguna montaña, un fenómeno natural o una roca en virtud de que muestran lo sagrado, en tal acto los objetos citados dejan de ser lo que antes eran, ya no es el objeto en sí mismo lo que se venera, sino lo *ganz andere*, lo absolutamente heterogéneo.¹¹³

Apoyándonos en las tesis de Eliade, no dejaremos de insistir en la experiencia del hombre religioso y su relación con las hierofanías. Bien puede ocurrir que para el hombre contemporáneo un árbol no sea solo más que eso, un objeto propio del medio natural, sin embargo, para aquellos que viven la experiencia religiosa, ese árbol que en apariencia no ha cambiado, al revelarse como sagrado, su realidad se transforma en sobre-natural¹¹⁴, apuntando a ámbitos más potentes y significativos para el hombre religioso, pues para éste, “...lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva a la realidad por excelencia...”¹¹⁵ Eliade afirma que el mundo totalmente desacralizado, profano en su totalidad consiste en un descubrimiento muy reciente del espíritu humano. El hombre de las sociedades actuales y su experiencia de la desacralización del mundo promovida por la cultura moderna, constituye la principal dificultad para reencontrar la dimensión existencial del hombre religioso.¹¹⁶

La hierofanía pone en evidencia la relación de profunda significatividad que el hombre primitivo y religioso guarda con las cosas de su medio, la cual excede el carácter del mero utensilio. Para el hombre religioso las cosas no son objetos muertos de los que se dispone a voluntad¹¹⁷, la hierofanía muestra la potencia de algunas de ellas, expresa que la

¹¹³ Eliade, “Lo sagrado...”, p. 15.

¹¹⁴ *Idem*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁶ *Idem*

¹¹⁷ Van der Leeuw, *op. cit.* p. 26.

cosa es portadora de poder.¹¹⁸ Pero la significatividad de los objetos hierofánicos no se contiene en la mera relación del sujeto religioso con el objeto poderoso. La vida del hombre religioso gira en torno a la hierofanía, se entrona como la condición de su “estar en el mundo”. De tal modo que la hierofanía condiciona tanto sus actividades como el espacio en donde ellas se desarrollan. Como hemos de vislumbrar, el hombre religioso vive el espacio de un modo muy particular, en profundo vínculo con las hierofanías, tal es la cuestión que atraviesa nuestro siguiente apartado.

2.4 La vivencia del espacio sagrado

Para el hombre religioso no solo las cosas y utensilios son sagrados, una porción del espacio puede manifestar lo absolutamente otro o heterogéneo. Nuestra idea de ciudad, extendiendo nuestra mirada más allá de su concepción moderna, se construye a partir de una distribución del espacio cuyo eje rector es la hierofanía o manifestación de lo sagrado. De este modo la caída de un rayo o el nacimiento insólito y peculiar de un árbol, marca el lugar preciso donde la vida de la comunidad se ha de desenvolver. Como veremos más adelante, la hierofanía para el hombre religioso posee facultades fundadoras.

Para Eliade, el espacio vivido por el hombre religioso no es homogéneo, se distingue por presentar escisiones o roturas. En sus palabras: “...hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras...”¹¹⁹ Un claro ejemplo son las tierras santas o el lugar mismo donde se erige una catedral o templo, el espacio que ocupan es sagrado y por lo tanto radicalmente diferente del espacio natural o profano. El espacio sagrado es fuerte y significativo, mientras que el profano, según los calificativos brindados por Eliade, sin

¹¹⁸ *Idem*

¹¹⁹ Eliade., *op. cit.* p. 21.

estructura ni consistencia ¿A qué se refiere con estos últimos calificativos? Para el hombre religioso el espacio sagrado es el único real, mientras que el espacio profano es un extensión informe que lo rodea.¹²⁰Y es tan real la porción de espacio sagrado para el hombre religioso que es a partir de su no homogeneidad donde se funda el mundo, haciendo de tal fundación una experiencia primordial.¹²¹El mundo es fundado por el hombre religioso mediante las escisiones que éste presenta, mediante la ruptura del espacio descubre un punto fijo o centro del mundo que orientará el discurrir de su vida. Como podemos darnos cuenta, el *homo religiosus* más que hacer uso del espacio como un mero ocuparlo, lo vive, constituyéndose como un elemento condicionante de su existencia en donde transitarlo tiene consecuencias directas en la propia vida.

Eliade no titubea al afirmar que la hierofanía, o lo que es lo mismo la manifestación de lo sagrado, fundamenta ontológicamente el mundo.¹²²Del mismo modo la revelación del espacio sagrado, tiene según el filósofo rumano, un valor existencial. La vida del *homo religiosus* comienza ahí donde su mundo se funda, de lo contrario no hay comienzo posible, en tal sentido es que el hombre religioso persigue posicionarse en el centro del mundo, el cual como dijimos junto con Eliade, es fuerte y significativo. Desde tal perspectiva vivir en el mundo implica primeramente fundarlo, dicha fundación acontece en el espacio sagrado, el cual se encuentra dotado de un fuerte sentido, “...ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano...”¹²³

Van Der Leeuw nos ofrece también valiosas pistas para nuestra descripción y comprensión del espacio sagrado, el cual considera tiene un valor propio e

¹²⁰ *Idem*

¹²¹ *Idem*

¹²² *Ibid.*, p. 22.

¹²³ *Idem*

independiente.¹²⁴El filósofo de la religión holandés brinda al espacio sagrado la categoría de “sitio”, desde su perspectiva el espacio se transforma en sitio cuando se le “destaca” de la amplia extensión del mundo. Otro acontecimiento significativo que transforma la parte neutral de una parte del espacio en sitio es la instalación del hombre en dicho lugar, cuando éste se detiene.¹²⁵Como lo hace notar Van Der Leeuw, el lugar sagrado es también el sitio de culto pues en él se repite el efecto de poder en manos del hombre mediante el ritual o la fiesta.¹²⁶

Conviene hacer una revisión de lo dicho hasta ahora en lo tocante al espacio sagrado y emprender una comparación entre éste y el modo como el hombre contemporáneo vive el espacio. Tal empresa nos podría llevar a constatar si nuestra vivencia del espacio se ha desprendido de todo valor religioso, o si por el contrario permanecen ciertos elementos de la experiencia no homogénea en ésta. Al respecto una de nuestra posibles tesis podría sostener que en la actualidad vivimos el espacio homogéneo y neutro.¹²⁷ Con homogeneidad queda claro que se trata de un espacio sin escisiones cuyas porciones no presentan diferencias significativas; por neutralidad podemos entender que en nuestra vivencia del espacio no hay manifestaciones de fuerzas ni espacios saturados de ser; se trata del espacio liso por el que transitamos a voluntad y sin cautela, sin ninguna reverencia ni temor y en el que nos desempeñamos en nuestras actividades cotidianas, como lo dejamos en claro en la descripción que hicimos del ámbito de lo profano al inicio de nuestro capítulo.

¹²⁴ Van Der Leeuw, *op. cit.* p. 378.

¹²⁵ *Idem*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 379

¹²⁷ Eliade, *op. cit.*, p. 22.

Según la tesis expuesta hasta ahora, nuestra concepción espacial no supone ningún presupuesto religioso, sin embargo ¿Qué tan lejos estamos de la vivencia espacial del hombre de las sociedades tradicionales? Eliade propone que no hay existencia profana en estado puro, la abolición del comportamiento religioso, sea cual sea el grado de desacralización del mundo, no se ha logrado plenamente.¹²⁸ Persisten vestigios de la valoración religiosa del mundo.¹²⁹ El privilegio que tienen ciertos lugares en nuestra historia personal, aun siendo ésta declaradamente profana, recuerdan la no homogeneidad del espacio vivido por el hombre religioso, se trata de lugares “cualitativamente diferentes de los otros”¹³⁰, ejemplo de estos pueden ser la casa materna, la primera escuela, o incluso el sitio del fallecimiento de un ser querido. Aun en nuestros días suele decirse que el lugar donde enterramos a nuestros muertos es el lugar al que pertenecemos, el verdadero hogar. Como podemos constatar, nuestra vivencia del espacio dista de ser por entero homogéneo, prevalecen, si bien en un grado muy inferior, escisiones significativas que nos hacen recordar el espacio sagrado.

Ahora bien, la “dialéctica” entre lo sagrado y lo profano no se suprime en la concepción espacial del hombre religioso, la implicación en la exclusión de la que forman parte se acentúa en el tránsito de los fieles por las tierras santas. Recordemos que lo sagrado es un ámbito del que se entra y se sale y su correlato espacial posee la misma cualidad. Tal es el sentido del santuario o las iglesias en occidente, en las que no se permanece perpetuamente. En efecto corresponde a un lugar cualitativamente distinto del espacio circundante, sin embargo, “...la puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una

¹²⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁹ *Idem*

¹³⁰ *Idem*

solución de continuidad...”.¹³¹ ¿Qué quiere decir esto último? La puerta de los templos y el templo mismo materializan la inherente ambigüedad de lo sagrado, pues al mismo tiempo que separa los dos espacios, es decir, el profano del sagrado, constituyéndose como la frontera que los distingue, es también el sitio paradójico donde se efectúa el tránsito de un espacio a otro.¹³² Una postura que apunte al sentido más arcaico del templo, pero que en nuestra descripción podría ser de gran ayuda, es la cercanía que éste guarda con la “abertura”. En oposición a lo cerrado del espacio sagrado, el santuario abre un espacio mediante el cual el hombre religioso puede participar de la divinidad, en palabras de Eliade: “...el templo constituye, propiamente hablando una abertura hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses...”¹³³ Tal es el sentido de la teofanía¹³⁴, expresada en el templo como un sitio en el que Dios se manifiesta.

Después de la descripción que hemos venido desarrollando hasta ahora, no nos será difícil percatarnos que en el espacio sagrado, tal y como el hombre religioso lo concibe, acontece una mediación simbólica que vale la pena señalar. Por signo entendemos, desde su acepción general: “Cualquier objeto o acontecimiento, usado como evocación de otro objeto o hecho”¹³⁵ En tales términos la hierofanía y la teofanía son un signo, pues el modo como acontece en el mundo, ya sea como objeto o acontecimiento, revela siempre lo absolutamente heterogéneo. La virtud del signo religioso radica en su introducción de un elemento absoluto en el mundo, dándole fin al relativismo y confusión del espacio

¹³¹ *Ibid.*, p.24.

¹³² *Idem*

¹³³ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁴ “El termino que significa visión de dios, es aplicado por Escoto Erígena (siglo IX) al mundo como manifestación de dios” (Abbagnano., p. 1014)

¹³⁵ *Ibid.*, p. 968.

profano.¹³⁶El hombre religioso persigue la orientación y evade la confusión. Solo mediante tal orientación puede decidir una conducta¹³⁷, de tal modo que el signo religioso es buscado, pues solo mediante él puede instalarse concretamente en el mundo, el cual es sagrado y equivale a la realidad por excelencia, lo demás, el espacio amorfo previo a la instauración del signo, no es más que pura ilusión.¹³⁸

De la distribución espacial de lo sagrado, signada por la hierofanía, paralelamente a ella acontece la idea del cosmos y su contraparte caótica. El cosmos es el espacio habitado, mientras que el caos es lo indeterminado, desconocido y hostil. Dentro de ciertos imaginarios el caos es el lugar poblado por los demonios, los extranjeros y las figuras fantasmales¹³⁹, “situarse en un lugar, organizarlo habitarlo, son acciones que presuponen una elección existencial: la selección del universo que se está dispuesto a asumir al crearlo”¹⁴⁰El territorio habitado representa y recrea la fundación del mundo, el cual se ubica siempre en el centro, el mundo es fundado en imitación a la creación de los dioses, dicha ejecución creador *in illo tempore* recubre el espacio de una santidad reverencial que el hombre religioso reconoce al habitar y disponer del espacio.

En definitiva, el espacio sagrado lo es en virtud de su “densidad ontológica”, su fuerte significatividad se debe a la escisión que la hierofanía imprime de una vez por todas en el terreno. Al igual que toda la morfología de lo sagrado, el espacio sacro resulta también ambiguo. Un lugar puede ser procurado en virtud de su fuerza, pero a la vez rehuido por las mismas razones. Como dijimos en líneas superiores, el hombre religioso

¹³⁶ Eliade, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁷ *Idem*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁹ *Idem*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

vive el espacio, no se trata de una dimensión medible y dispuesta para su ocupación, se trata de un sitio a partir del cual se desenvuelve existencialmente, pues de su desplazamiento depende su existencia, el éxodo da testimonio de ello: “Yavé le dijo: No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada” (Éxodo 3:5). Pero el espacio sagrado no es solo el sitio que inspira temor reverencial, se trata de lo real, de la realidad que el hombre religioso desea ser parte mediante su habitar, en palabras de Eliade: “el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existe realmente”¹⁴¹

2.5 La rebelión contra lo histórico: El tiempo sagrado

Quizá una de las cualidades más significativas de nuestro tiempo, el tiempo de las sociedades históricas, (y siendo aún más precisos, el tiempo de las sociedades industrializadas) sea su irreversibilidad. El hombre contemporáneo tiene la certeza de que lo acontecido no puede ser recuperado y repetido. Dicho carácter fenoménico del tiempo hace de la historia, por lo menos en su sentido tradicional, un ámbito petrificado al que accedemos mediante la interpretación, pues de antemano reconocemos que lo abordado consiste en un pasado simbólico que no puede ser vivido salvo por la reconstrucción técnica que llevan a cabo disciplinas como la historiografía y la arqueología. Independientemente de la escuela filosófica a la que nos inscribamos, este es el sentido general del tiempo y la historia en las sociedades contemporáneas. La nostalgia y la desazón son dos de las disposiciones afectivas que engendra dicha concepción temporal, la fabricación de ciertos artefactos, como cámaras fotográficas o de video dan lugar a un correlato material de ese sentimiento de duelo ante el tiempo irrecuperable.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

A diferencia del hombre de las sociedades contemporáneas, el hombre religioso procura vivir en el tiempo sagrado el cual se distingue por su reversibilidad, se trata de un tiempo mítico y por lo tanto primordial susceptible de hacerse presente mediante prácticas rituales. Más adelante emprenderemos una descripción general del mito y sus implicaciones en la vivencia del tiempo religioso, lo que quisiésemos dejar en claro por ahora es el carácter recuperable del tiempo sagrado el cual en términos generales podemos llamar “tiempo litúrgico”. Se trata del tiempo festivo capaz de reactualizar un acontecimiento sacro ocurrido en el pasado mítico, *in illo tempore*. Al igual que en su tránsito por el espacio, el hombre religioso puede salir de la duración temporal profana u ordinaria para acceder al tiempo mítico y sagrado, ello es posible gracias a su participación en la fiesta, la cual reactualiza un acontecimiento primordial. “El tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible.”¹⁴²

Antes de proseguir conviene apuntar a algunas implicaciones en torno al tiempo sagrado en su oposición al tiempo histórico. En su carácter irrecuperable, la historia petrifica los hechos y se extiende a un porvenir incierto, transcurre y deja tras de sí el pasado irreversible. Para el hombre religioso el tiempo no transcurre en sentido ordinario, ni constituye una duración irreversible, Eliade lo compara con un tiempo ontológico parmenídeo “...siempre igual a sí mismo que no cambia ni se agota...”¹⁴³ El hombre religioso vive en la repetición del momento fuerte y significativo de la creación, a la cual accede periódicamente mediante las fiestas, “se reencuentra en la fiesta la primera aparición del tiempo sagrado, tal como se efectuó *ab origine, in illo tempore*.”¹⁴⁴

¹⁴² *Ibid.*, p. 53.

¹⁴³ *Idem*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

En miras a comprender la vivencia temporal del hombre religioso consideramos pertinente seguir reflexionando en torno al carácter ritual de la fiesta. Como ya lo dejamos en claro, mediante la fiesta religiosa o liturgia se interrumpe la temporalidad ordinaria y se accede al tiempo sagrado, dicho acceso es por antonomasia una reactualización. Mediante la asistencia festiva, o la participación, el hombre religioso vuelve a experimentar el acontecimiento mítico, tal comportamiento dista de ser una simple remembranza, se trata de la participación en la que el tiempo se vive.¹⁴⁵

El carácter reversible del tiempo sagrado ha llevado al hombre religioso a considerar el acontecimiento primordial como un eterno presente mítico¹⁴⁶, las prácticas rituales hacen posible una concepción tal en el que la duración y el transcurso es irrelevante, para el creyente tarde o temprano el mundo y la vida renacerán. Actualmente es más fácil negar la eternidad que afirmarla, el pronunciarla va acompañado de un titubeo característico, para el hombre religioso en cambio afirmar lo que siempre ha sido es su condición de existencia. En dicha actitud, el hombre es y puede seguir existiendo en la medida en que afirma la repetición de lo primordial.

Para ejemplificar lo dicho hasta ahora pensemos de nuevo en una iglesia o catedral. Como vimos en el apartado anterior ella representa una ruptura con respecto al espacio que la circunda, a saber, un espacio profano, ahora bien, la celebración religiosa que se lleva a cabo en su interior "...señala una ruptura en la duración temporal profana..."¹⁴⁷, el tiempo ordinario es trastocado por el ritual que ejecuta el sacerdote, el cual da lugar al tiempo litúrgico. Según Eliade, con la afirmación de la persona de Cristo, el cristianismo ha

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 55.

renovado la experiencia del tiempo litúrgico. Para los cristianos la liturgia se lleva a cabo en el tiempo histórico santificado por la encarnación del hijo de Dios.¹⁴⁸ Un estudio más profundo de la fe cristiana nos podría llevar a desentrañar su parentesco con la morfología temporal del mito practicado por las religiones precristianas. Adelantando un poco, el surgimiento del cristianismo representa una importante ruptura dentro de la historia de las religiones dado que inaugura una visión lineal e histórica del tiempo al afirmar la figura del Jesús histórico. No se trata ya del tiempo *in illo tempore* del mito, sino de los tiempos de Poncio Pilatos en el que los romanos gobernaban Judea.

Dicho momento *ab origine* que hasta ahora solo hemos perfilado según la experiencia del tiempo vivido por el hombre religioso llega a su mayor concreción con la idea del mito. No ahondaremos en todos los tipos de mito, centraremos nuestro análisis en el mito cosmogónico el cual relata "...cómo vino a la existencia el cosmos..."¹⁴⁹ El preguntarse por "el origen de todas las cosas" no es para el hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales un asunto de curiosidad teórica, representa una condición de existencia y el modo como se desenvuelve en el mundo sagrado y profano. Dista de ser una historia cualquiera, se trata de una narración cuya pronunciación o representación tiene consecuencias directas sobre el mundo y la vida de los hombres. No hemos de confundir tal cualidad del mito con una idea como la del conjuro o el hechizo, a diferencia de dichas ideas mediante el mito y su ejecución ritual el mundo viene a regenerarse y repetirse. Revisemos un ejemplo que nos brinda el propio Eliade en el caso particular del pueblo babilonio:

¹⁴⁸ *Idem*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

Por la recitación ritual se reactualizaba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat que tuvo lugar *ab origine*, y que había puesto fin al caos con la victoria final del Dios. Marduk había creado el cosmos con el cuerpo desgarrado de Tiamat y había creado al hombre con la sangre del demonio Kingu, el principal aliado de Tiamat. De que esta conmemoración de la creación era efectivamente una reactualización del acto cosmogónico, tenemos la prueba tanto en los rituales como en las formulas pronunciadas en el curso de la ceremonia.¹⁵⁰

El anterior ejemplo nos muestra como la vida de los hombres se encuentra condicionada por el mito, no se trata de una historia periférica sino de un acontecimiento fundamental al que asiste y en el que se hace contemporáneo de la cosmogonía.¹⁵¹ Ésta última es un gesto ejemplar de fuerza, apunta a la sobreabundancia de la que el hombre religioso desea participar en su “sed por lo real”¹⁵², haciendo nuestra la expresión del filosofo e historiador de las religiones rumano. Mediante su participación en la fiesta religiosa el creyente se instala en “la fuente de la realidad primordial”¹⁵³ en la que el mundo que recién nace es fuerte y eficaz. Resulta visible que tal posicionamiento no es tan solo de orden espacial, sino también temporal. En la fiesta en que se asiste a la cosmogonía se da lugar a una suerte de ligazón entre el espacio y el tiempo sagrado.

Durante el desarrollo de nuestra investigación no hemos insistido demasiado en la figura de los dioses, esto debido a que su presencia en el fenómeno religioso no es un condicionante. Lo divino es una región del tema de lo sagrado que no abordaremos con mucha amplitud, sin embargo, no considerar el caso en el que los dioses llevan a cabo el

¹⁵⁰ *Idem*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ *Idem*

acto creador, tornaría insuficiente nuestra descripción de la actitud del hombre religioso hacia el tiempo. En el caso de ciertas religiones deístas reencontrarse con el *ab origine* implica una imitación ritual del acto creador de los dioses.¹⁵⁴ A través de la reactualización del tiempo primordial en el que se llevaron a cabo las obras divinas, el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses.¹⁵⁵ Durante las fiestas religiosas el hombre imita los gestos divinos que le son revelados a través de los mitos, como lo hemos reiterado, dichos gestos son expresión creadora, “...los dioses crean por exceso de potencia, por desbordamiento de energía...”.¹⁵⁶ La creación se refiere pues a una manifestación plena de Ser, sobreabundancia y realidad sobre la que se erigen las actividades humanas.¹⁵⁷

Resultaría difícil abordar todas las implicaciones filosóficas y existenciales que trajo consigo el nacimiento de la historia y el desplazamiento de la visión cíclica del tiempo, se tratan a nuestro parecer de consecuencias que se dirigen sin mediación alguna a lo más íntimo de la vida de los hombres. La historia dotó al tiempo de cierta autonomía con respecto a la vida, volviéndose opacas las relaciones entre lo temporal y la existencia, el tiempo más que vivido es administrado. Como lo dejamos entrever muy al inicio de este apartado, algunos de los efectos anímicos de nuestra temporalidad son la nostalgia y la desazón, sin embargo, tendríamos que tomar en consideración la valoración positiva que dio el cristianismo a la historia, la cual según Eliade se convierte en una teofanía, es decir,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁷ *Idem.*

una manifestación de Dios.¹⁵⁸ En el cristianismo la historia es santificada pues a través de la encarnación, Dios asume una existencia humana históricamente condicionada.¹⁵⁹

Todo el análisis precedente nos lleva a afirmar junto con Mircea Eliade que el hombre de las culturas arcaicas se rebela contra el tiempo concreto o histórico¹⁶⁰, mediante la regeneración cíclica del tiempo queda absuelto de la historia¹⁶¹, tal acontecimiento lleva al hombre religioso a no poder verse a sí mismo al margen del tiempo primordial de los mitos, tiempo que comparte con los demás seres y todas las cosas. El tiempo mítico ofrece al hombre pre-histórico una concepción del Ser y de la realidad, lo dota de una ontología que gobierna su comportamiento.¹⁶² Las cosas adquieren su valor y llegan a la realidad en la medida en que son participes de la realidad trascendente de los gestos inaugurados por otros, a saber, los héroes y los dioses.¹⁶³

Siendo aun más aventurados podríamos incluso afirmar que la percepción temporal del hombre de las sociedades pre-históricas puede llegar a ser anulada, puesto que por el cultivo de la repetición vive un presente atemporal.¹⁶⁴ En tal cosmovisión, el devenir fluente y el acontecimiento histórico no tienen mayor relevancia, será hasta la llegada del judaísmo y su extensión en el cristianismo que dichos acontecimientos adquirirán relevancia como historia sagrada, fenómeno que logrará superar la visión tradicional del ciclo y darán paulatinamente el fin a gran parte de la ontología primitiva.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁹ *Idem*

¹⁶⁰ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Tr. Ricardo Anaya. Madrid: Alianza editorial, 1ª edición, 1972, p. 9.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶² *Ibid.*, p. 13.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

Capítulo 3

Tremendum y Fascinans

En el apartado anterior señalamos las implicaciones entre lo sagrado y lo profano así como las exclusiones que les son inherentes. Del mismo modo, dejamos asentado que existe una suerte de distancia entre ambas “esferas”. Ahora bien, ¿en virtud de que fenómeno es dado tal distanciamiento? Para esclarecer la interrogante hemos de acceder a la dimensión afectiva de lo sagrado, no sin antes hacer algunas aclaraciones.

Interrogando por el ser de lo sagrado nos encontraremos de inmediato con una serie de dificultades. Incurriríamos en un grave error si consecuente a la pregunta por el ser de lo sagrado procurásemos obtener una cosa simple y llana, sin embargo, enunciando su complejidad no ganamos gran cosa, es menester el indagar su sentido más preciso. Consideramos que la noción de “experiencia” es la que mejor expresa el sentido que procuramos. Bien puede decirse que una deidad sea sagrada, pero el carácter de lo sagrado que intentamos describir se ubica, más concretamente, en la relación guardada entre dicha deidad y su fiel y en los templos anímicos que se suscitan en la mencionada relación. Si preguntásemos en virtud de qué, algo es considerado sagrado, no vacilaremos en contestar que es en virtud de las experiencias que suscita.

Tomando como primer supuesto lo ya establecido, nos propondremos esclarecer el tipo de experiencia que denota lo sagrado, para ello nos valdremos de dos nociones acuñadas por Rudolf Otto, a saber, el *tremendum* y el *fascinans*. En su celebre obra *Das Heilige*¹⁶⁵, Otto hace patente su convicción en torno a lo medular de la experiencia religiosa

¹⁶⁵ Otto, Rudolf, “Lo Santo...”

la cual es ubicada en la esfera afectiva, ello trae consigo la imposibilidad de acceder a ella mediante un método de corte racional. El teólogo alemán propone el neologismo de “lo numinoso”, el cual indica una vivencia del *numen*. Ante la imposibilidad de definir de modo estricto tal categoría, Otto propone en su dilucidación, aproximarnos con el auxilio de una serie de analogías con otras esferas más familiares.¹⁶⁶

Por lo dicho, hemos de sostener que la experiencia de lo sagrado suscita una serie de sentimientos muy particulares, mismos que signan de modo profundo toda la religiosidad. Nuestra tarea consiste en realizar una descripción de tal dimensión afectiva valiéndonos de los aspectos de lo numinoso que Rudolf Otto brinda en su obra. Con el fin de introducirnos en la descripción, partamos de una idea muy sencilla: Lo sagrado implica siempre una confrontación, un estar de frente hacia algo, en definitiva un enfrentarse.¹⁶⁷ La dificultad patente es el definir ese algo confrontado.

Tal figura ambigua, llamada a veces *mana*, *numen* o lo absolutamente otro, es lo que en concreto desata el sentimiento religioso. En lo que respecta al “objeto” religioso, un mutismo atraviesa a todas las tradiciones religiosas. Es lo que suele llamarse lo inefable (*árreton*), implicación que no se contiene en los márgenes de lo estrictamente religioso, consiste también en la gran dificultad para las ciencias y la filosofía que se han propuesto tematizar el hecho religioso. El núcleo del mismo se muestra inaccesible, por ello, la única vía posible es la del sentimiento tan característico que desata. La anterior reflexión pone de manifiesto nuestras limitantes en lo que respecta a nuestro tema. De la misma manera modula nuestro discurso, pues queda dictaminado lo que es legítimo decir sobre lo sagrado

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁷ Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 13.

y lo que no, sin abandonar en dicha restricción la dimensión filosófica en la que hemos decidido permanecer. Aquello confrontado en la experiencia sagrada será designado con la categoría de misterio. Nuestra tarea no consiste en desentrañar el misterio, sino en describir el tipo de experiencia que origina su confrontación.

Con el *Mysterium Tremendum*¹⁶⁸ Otto identifica lo que llama el “objeto” de lo numinoso y el reflejo sentimental que provoca.¹⁶⁹ Con ello queda asentado que dicho objeto es inaccesible y el único camino para describirlo y comprenderlo parcialmente es su estela afectiva, la huella impresa en el ánimo. Antes de incursionar en tal descripción esboceemos la idea del misterio.

El misterio lleva en sí mismo una fuerte carga afectiva, pues se presenta siempre para alguien. No hay misterio ahí donde no hay “un alguien” que lo confronte. De tal modo que hay misterio cuando algo se me oculta a modo de secreto y rompe con todo lo que me es familiar. Esa ruptura con lo familiar suscita extrañeza y marca brecha. Eso extraño se me impone entonces como algo distinto, como lo otro.¹⁷⁰ Aquí se torna patente la distancia característica entre lo profano y lo sagrado forjándose en lo más íntimo del sentimiento. A modo de paréntesis, sostengamos que toda la complejidad religiosa y sus correspondencias en el plano social, incluyendo la moral y la política, adquieren sentido en las relaciones con eso otro extraño, que como veremos, adquiere diversas tonalidades en el sentimiento.

¹⁶⁸ Otto, Rudolf, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁹ *Idem*

¹⁷⁰ Van Der Leeuw, G, *op. cit.*, p. 13.

3.1 Tremendum

Ahora atendamos el aspecto *tremendum* de lo numinoso. En una de sus modalidades, lo misterioso adquiere la forma de tremendo, es decir, que engendra temor en quien lo afronta. Nuestro lenguaje ofrece un amplio número de palabras emparentadas con el temor, sin embargo, en lo que respecta al temor religioso hemos de tener en cuenta ciertos aspectos. Desde la postura de Rudolf Otto el sentimiento numinoso consiste en un estremecimiento ocasionado por lo misterioso, diferenciándolo de todo temor natural u ordinario.¹⁷¹ Sin embargo, a pesar de las diferencias que puedan existir entre el estremecimiento religioso y otros tipos de temor, no hemos de olvidar los posibles parentescos entre ellos.

Nuestra contemporaneidad ha engendrado nuevos temores y olvidado muchos otros. A decir verdad, muchos de nuestros actuales temores, como por ejemplo el experimentado hacia las enfermedades, en otro tiempo eran cuestión de dioses y demonios. Por consiguiente, el temor no era hacia la enfermedad misma sino al demonio que pudiese producirla. Entre los primitivos, había un manifiesto pavor hacia lo demoniaco. Con la llegada del cristianismo y una intelección más compleja de la idea de dios, el pavor demoniaco fue desplazado por otro tipo de desasosiego. Por ejemplo, la mortificación y humildad mística es suscitada por un sentimiento de criatura que emergió tras la idea de un Dios único y omnipotente, distanciándose de este modo del arcaico pavor demoniaco. Sin embargo, a pesar de dicha distancia, el manifiesto pavor característico de los hombres primitivos no se ha perdido del todo.

A pesar de dichas diferencias, todas las religiones expresan un temor avasallante hacia un poder desbordado. Los textos bíblicos ofrecen una idea certera de lo que tratamos

¹⁷¹ Otto, Rudolf, *op. cit.*, p. 25.

de bosquejar, es la ira de dios (*orgé theoy*), la cual dista de ser una expresión moral. Somos referidos a una fuerza poderosa que se ensancha y que representa un peligro para los próximos a ella.¹⁷² Representa el elemento de prepotencia del cual hablan la mayoría de las religiones. A decir verdad, en lo concerniente a la actualidad religiosa, ese carácter de prepotencia violenta, desprendida de los elementos irracionales de la religión, ha sufrido de un apaciguamiento dando lugar a otras formas como las del amor y la misericordia.

A pesar de la insistencia por parte de los antropólogos e historiadores de la religión por hacer notar el carácter prepotente del “objeto” religioso y el afán por asignarle un nombre, (como es el caso del *mana* en antropología) en nuestro caso, lo que quisiéramos resaltar es el sentido de tal supuesto y las implicaciones que tiene en la experiencia sagrada. Interrogamos pues, por el sentido de la prepotencia en el llamado objeto religioso. Para ello tendremos presente la idea del misterio la cual abordamos en líneas superiores.

Recordemos que en la experiencia sagrada nos confrontamos con el misterio, y el misterio lo es en virtud de su absoluta heterogeneidad, representa lo absolutamente otro. Precisamente lo misterioso extraña por tal relación de diferencia absoluta. Ahora bien, la experiencia sagrada como confrontación ante el misterio, implica también una experiencia de lo no familiar. Utilizaremos la expresión de lo inhóspito para designar dicha experiencia, no sin antes delimitar el marco fenomenológico del cual procede. Con tal condición perseguimos hacer justicia a la expresión y resaltar su significatividad en el terreno de la fenomenología hermenéutica.

¹⁷² *Ibid.*, p. 28.

3.2 El temor en la ontología fundamental de Heidegger

¿Por qué incluir un análisis del temor desde la ontología fundamental de Heidegger en un trabajo como el nuestro? Consideramos que ningún otro pensador fue tan preciso en su descripción del temor y de la dimensión afectiva que abre como fue el caso del autor de *Ser y Tiempo*, con su inclusión en la presente investigación perseguimos la precisión de nuestros conceptos y destacar la peculiaridad del temor en la experiencia religiosa. A diferencia de la obra de Heidegger, la cual busca ser una ontología fundamental, nuestro trabajo se contiene en los márgenes de lo regional, de ahí la necesidad de identificar no solo los vínculos sino también las divergencias con respecto a su pensamiento el cual como bien sabemos no brinda ninguna prioridad al fenómeno religioso. Nos proponemos entonces precisar nuestra postura y evitar confusiones respecto a nuestros objetivos. Consideramos que la ontología fundamental de Heidegger nos ofrece puntos de comparación y discrepancia que enriquecen nuestro ejercicio descriptivo, especialmente en lo que respecta a las ideas del temor y de lo inhóspito.

Un abordaje de la idea de lo inhóspito nos hace ineludible el tránsito por el párrafo cuarenta de *Ser y Tiempo*, sin embargo, hemos de ser cuidadosos con las descripciones que ahí se desarrollan, pues a pesar de las aproximaciones que pudiésemos encontrar entre la inhospitalidad heideggeriana y la que nosotros intentamos bosquejar, en cada caso, los acentos se colocan en regiones distintas. Proponiéndonos circunscribir la idea de lo inhóspito en la descripción fenomenológica emprendida en *Ser y Tiempo*, hemos de retornar al temple anímico del temor y su distinción respecto a la angustia señalada por Heidegger. Coincidimos con Heidegger en que la inhospitalidad se refiere a un “no estar en

casa”.¹⁷³Hasta ahora, nuestra idea de lo no familiar se ha mantenido en términos generales en su implicación con la confrontación ante el misterio. Sabemos perfectamente que en *Ser y Tiempo*, Heidegger no persigue una fenomenología de lo sagrado y ello trastoca de modo rotundo su idea del “no estar en casa”. Aproximándonos a su descripción, la inhospitalidad es lo abierto por la angustia. Desde el punto de vista ontológico existencialista consiste en el fenómeno más original del *dasein*, esto en virtud de que revela su ser más propio al suspender su fuga hacia lo hogareño de la publicidad, poniéndose de relieve su más estricto encontrarse en cuanto “ser en el mundo”, yecto y entregado a la responsabilidad de sí mismo.¹⁷⁴En términos generales, la inhospitalidad se mantiene frente al *Dasein* como una amenaza de su cotidianidad, es decir, su absorción en el uno público.¹⁷⁵

Ahora bien, Heidegger reconoce el parentesco fenoménico entre la angustia y el temor¹⁷⁶, sin embargo, y en vista de nuestro análisis anterior, sus diferencias son profundas. El “ante que” de la angustia no es “un algo” determinado, con ello queremos decir que no se trata de un ente en particular, sino de “el ser en el mundo en cuanto tal”. En tales términos, lo angustioso es la existencia misma. Caso contrario ocurre con el temor, dada su referencia siempre presente al ente intramundano.¹⁷⁷En dichos términos, es legítimo decir que en el temor, nos atemorizamos siempre por “un algo” determinado, a saber, un ente.

En su descripción fenomenológica del temor, Heidegger introduce una idea que en nuestro caso resulta de lo más valiosa, se trata del carácter de amenazador de aquello que se

¹⁷³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Tr. José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 2ª edición, 1971, p. 208.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷⁵ *Idem*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 206.

teme.¹⁷⁸En efecto, todo lo que es temible para nosotros es afrontado como amenaza, ahora bien, el carácter de amenazante de un ente temible se suscita en virtud de su nocividad. La aproximación de la nocividad, lo cual constituye su carácter amenazante, es lo que de modo concreto propicia el temor. Pongamos el ejemplo de una tormenta en el océano. Para la tripulación de una embarcación la tormenta es lo temido mismo, pero se le teme en virtud de la nocividad que puede desatar, el riesgo de poder ser “golpeados por ella”. Su aproximación desde la lejanía y ese “poder ser golpeados” por la tormenta es lo que constituye la amenaza.

Heidegger advierte que aquello que es temido en virtud de su nocividad es algo conocido.¹⁷⁹Del mismo modo, especifica que el temor se convierte en espanto cuando lo amenazador irrumpe de súbito en el “ser en el mundo”, pero si lo amenazador adquiere el carácter de lo absolutamente desconocido, no hablamos ya de un temor sino de un terror. El pavor conjuga lo súbito del espanto y lo desconocido del terror.¹⁸⁰A pesar de esta aparente esquemática del temor, lo que Heidegger emprende no es la descripción de grados afectivos, señala una serie de modos existenciales como él mismo lo menciona en su obra capital.¹⁸¹

Expuestas de modo general las ideas de lo inhóspito y el temor desde el pensamiento del joven Heidegger y teniendo en cuenta nuestra labor y propósito ¿sería legítimo hacerlas nuestras? No del todo, la apropiación sería parcial y ello debido a la precisión perseguida en nuestro trabajo. A pesar de ello, el párrafo cuarenta de *Ser y*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷⁹ *Idem*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 159.

Tiempo y en general las descripciones del temor y la angustia contenida en sus páginas nos brindan pistas valiosas para el desentrañamiento de nuestro problema.

Lo primero que hemos de tener en consideración es la precisión con que Heidegger habla del temor, la angustia y lo inhóspito. Entre los tres fenómenos hay una implicación estructural que difícilmente puede ser movida dentro de su argumentación. En el caso del temor, y su “hacia qué”, es decir, lo temible, no puede haber mayor precisión. Como ya fue señalado con anterioridad, aquello a lo que se hace frente en el temor es siempre un ente intramundano. Ahora bien, en el caso de la angustia vemos el modo de apertura del ser más propio. Como un encontrarse y suspendiendo su fuga hacia lo público, “revela” la inhospitalidad que le es propia. A pesar de los alcances que pueda tener un concepto como la angustia y que en el caso de Heidegger se muestra como un existenciaro muy preciso, en nuestro caso guardaremos distancia respecto a él y daremos prioridad al temor, que como vimos, guardan un parentesco fenoménico.

No olvidemos nuestra apelación a una descripción fenomenológica del temor religioso, que aunque goza de cualidades específicas, no deja de ser temor en términos generales. De tal modo que lo temible dentro del temor religioso se muestra, como en otros tipos de temor, como algo amenazador. Estableciendo que en la experiencia sagrada nos confrontamos con el *Mysterium Tremendum*, lo temible es el misterio mismo, lo cual por lo ya establecido, tiene el carácter de amenaza en virtud de una nocividad. No olvidemos que uno de los objetivos de este capítulo consiste en desentrañar el carácter de prepotencia del “objeto” religioso, tornándose legítimas preguntas como aquellas que interrogan por la “ira de dios” y en general esas fuerzas desbordadas a las que aluden la mayoría de las religiones. Recordemos que nuestro estudio no puede sobrepasar los márgenes de lo

pronunciable en el terreno filosófico, por ello, hemos de mencionar que el carácter de prepotencia en el fenómeno religioso adquiere sentido en la medida en que la confrontación con el misterio abre un espacio de inhospitalidad en virtud de su absoluta heterogeneidad. La inhospitalidad se muestra como una intemperie donde el fiel permanece expuesto a ser “golpeado”. Poco importa que la prepotencia y nocividad del “objeto” religioso sean reales, lo importante es el terreno inhóspito del que son expresión, abierto por la confrontación con el misterio.

Si pretendiésemos ser enteramente fieles a la descripción del temor emprendida por Heidegger, en lo que respecta al temor religioso y siendo lo temible en nuestro caso el misterio mismo, dicho temor no sería entonces temor, en virtud de que lo temible es siempre algo conocido. Recordemos que con la palabra “terror”, Heidegger designa un tipo de temor a lo absolutamente desconocido.¹⁸² En este caso nuestro temor religioso sería, siendo más específicos, un terror religioso, pues lo terrible es siempre lo no familiar, lo desconocido. Siguiendo con la fidelidad a la descripción heideggeriana, tendríamos incluso que discutir acerca de la entidad del temible misterio, pues recordemos que el temor es siempre hacia entes intramundanos, de la “forma de ser” de lo “a la mano”, de lo “ante los ojos” o del “ser ahí con”, como el mismo Heidegger lo expresa.¹⁸³ En favor nuestro tenemos una coartada: El misterio es susceptible de “manifestarse” en el mundo, como el propio Rudolf Otto lo señala en *Das Heilige*.¹⁸⁴ Tal manifestación del misterio o de lo absolutamente otro o heterogéneo, sin duda nos hará recordar a la hierofanía acuñado por

¹⁸² *Ibid.*, p. 160.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁸⁴ “Este sentimiento de lo absolutamente heterogéneo se adherirá a ciertos objetos, que a veces también concurrirán a provocarlo, objetos ya de suyo enigmáticos, desde el punto de vista natural: cosas sorprendentes, impresionantes, fenómenos, procesos y cosas chocantes de la naturaleza, del mundo animal, de los hombres”. (Otto, Rudolf, *op. cit.*, p. 39.)

Mircea Eliade, la cual consiste en la manifestación de algo “completamente diferente” en objetos que forman parte de nuestro mundo.¹⁸⁵

Haciendo nuestro el *Tremendum Mysterium* de Rudolf Otto y mediante la descripción que hemos hecho del mismo, viramos radicalmente hacia un fenómeno de la religiosidad que había quedado sepultado tras el dominio de una tradición racionalista que se extiende hasta nuestros días. Tradición que en su endurecimiento se ha dictado a sí misma, desde sus entrañas metódicas, la obligación de negar todo conocimiento desprendido de una dimensión afectiva. No negamos la escabrosidad del camino que venimos recorriendo, por tal circunstancia mantenemos presentes nuestros márgenes y los terrenos que nos resultan infranqueables.

3.3 Fascinans

Dicho lo anterior no nos queda más que proseguir con nuestra argumentación y ahondar en el aspecto fascinante, el cual representa todo un reto interpretativo en virtud de su indisoluble relación con el aspecto *tremendum*. El acontecimiento de que algo en su manifestación se muestre atemorizante y a su vez sea atractivo resulta chocante para la razón, sin embargo, la vida religiosa y las expresiones que le son inherentes, como son el caso de los textos sagrados y las prácticas religiosas más diversas, ponen en evidencia esta relación de contraste en donde lo fascinante se hace patente. En líneas superiores dejamos asentado que el misterio es aquello confrontado en la experiencia sagrada, siendo el temor una estela afectiva de dicha confrontación, sin embargo, no se trata de la única. Además de infundir temor, el misterio fascina. Nos preguntamos ahora por el sentido de la fascinación religiosa y el modo en que se expresa en la vida religiosa.

¹⁸⁵ Eliade, “Lo sagrado...,” p. 15.

Aproximándonos a nuestro problema, hemos de tener en consideración que la fascinación religiosa se distingue de otros tipos de fascinación por su peculiar “objeto”, el cual hemos designado con la categoría de lo numinoso acuñada por Rudolf Otto. Lo fascinante es el misterio al que asiste el hombre religioso. Continuando con la dimensión afectiva que se abre en la experiencia sagrada, mientras que el temor religioso suscita la repulsión, a saber, un distanciamiento súbito con respecto al *numen*, la fascinación se distingue por la atracción.¹⁸⁶No hemos de concebir ambos elementos de modo independiente, la peculiaridad de la experiencia sagrada se sostiene en esta relación de contraste entre lo atrayente y retrayente.¹⁸⁷A pesar de lo dicho y a riesgo de incurrir en la gratuidad de una creencia, lo fascinante en contraste con lo tremendo se expresa en lo que hemos llamado de modo general “vida religiosa”. Con dicha expresión aludimos a un tipo de experiencia en donde el *numen* es procurado en miras de su apropiación. Lo expresado en dicho planteamiento nos obliga a un tránsito cauteloso, pues irremediamente nos conduce a formas estrictamente religiosas como son el rito, la mística y el ascetismo. Antes de abordar algunas de las formas religiosas que acabamos de mencionar, y con el fin de acceder a ellas del modo más originario posible, tomemos en consideración la idea de “apropiación” y dilucidemos su sentido en relación con el *fascinans*.

La apropiación no se refiere únicamente a una “posesión de”, a pesar de las experiencias religiosas de ciertos pueblos descritas por los antropólogos, en la que el *mana* es una especie de sustancia poderosa que procura ser “atrapada”, nuestra descripción se propone trascender dicha postura sustancialista y ampliar su sentido. Recordemos que procuramos hacer una descripción fenomenológica de lo sagrado que no dedique sus

¹⁸⁶ Otto, Rudolf., *op. cit.*, p. 49

¹⁸⁷ *Idem*

esfuerzos a una forma religiosa o pueblo en particular, por ello, superar la idea antropológica de *mana*, clásica en los estudios sobre religión, resulta esencial para nuestros fines. Por lo dicho, la apropiación designa, de modo más preciso, la tendencia del hombre religioso a vivir en lo sagrado.¹⁸⁸

Por lo que hemos afirmado ¿que implica el vivir en lo sagrado? Esta pregunta no se lanza de modo arbitrario, respondiéndola nos aproxima al problema medular del aspecto fascinante. Lo sagrado fascina por su exceso, “está saturado de ser”.¹⁸⁹ En un mundo desacralizado como el nuestro, en donde los últimos bastiones de la religiosidad, lo sagrado ha devenido moral y teología racional, una expresión como la de “vivir en lo sagrado” nos resulta de lo más extraña. Si lo sagrado persiste en nuestros días, es problema aparte, lo que quisiésemos resaltar es que en la auténtica vida religiosa, en cualquier época que ésta se manifestase, lo sagrado equivale a “la realidad por excelencia”, como el mismo Mircea Eliade lo sugiere en *lo sagrado y lo profano*.¹⁹⁰ A este respecto debemos ser cuidadosos, pues la realidad de la que habla Eliade, “va más acá” de aquella que discurre en las clásicas discusiones filosóficas, aun y los parentescos que pueda haber entre ambas posiciones. Se trata de una realidad en la que el hombre religioso busca permanecer en virtud de su perennidad y eficacia. Para el hombre religioso lo sagrado es el “ámbito” donde puede ser profundamente y participar de la realidad.¹⁹¹

A modo de recuento digamos que la estela afectiva de la fascinación adquiere sentido en la descripción de la vida religiosa que hemos realizado, el aspecto atrayente del que Rudolf Otto nos habla se torna menos obscuro si tomamos en cuenta la “saturación de

¹⁸⁸ Eliade, *op. cit.* p. 15.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁰ *Idem*

¹⁹¹ *Idem*

ser” y el deseo del hombre religioso por permanecer en tal ámbito de “realidad religiosa”. Otto afirma sin titubeos que en este “perdurar” inicia la verdadera vida religiosa.¹⁹² Pero la interpretación de la fascinación religiosa no se agota con lo dicho hasta ahora, con ello solo hemos fijado las bases para su desarrollo. La “atracción” propia del *fascinans*, que nosotros hemos extendido a la idea del “permanecer”, evoca lo que llamaremos “la temporalidad de lo sagrado”.

3.4 Temporalidad de lo sagrado y su familiaridad con la experiencia del arte

Para llevar a cabo el desarrollo de la idea de temporalidad de lo sagrado nos valdremos de los estudios de Hans-Georg Gadamer agrupados en *Verdad y Método*¹⁹³, colocando especial atención en su concepción de “obra de arte” y su experiencia. De entrada, la proximidad entre el arte y lo sagrado podría resultar inquietante, como cuando se está a punto de incurrir en una grave falta, sin embargo, una revisión minuciosa de ambas cuestiones revela su proximidad y parentela fenoménica como el mismo Gadamer lo atestigua en su obra. No es gratuito que la mayoría de las religiones dispongan de expresiones artísticas que sobrepasando dicha condición expresan características esenciales del culto. A pesar de ello, nuestra tarea no consiste en señalar las coincidencias entre la religión y el arte, en otra actitud, persigue un dialogo muy específico con la idea de temporalidad del arte sostenida por Gadamer en su obra capital.

Con el propósito de preparar el terreno para el diálogo propuesto, sostengamos que asumiendo el aspecto fascinante hasta sus implicaciones más extremas, la postura subjetivista en torno a la experiencia de lo sagrado queda desterrada ¿Qué sentido tendría

¹⁹² Otto, Rudolf, *op. cit.* p. 52.

¹⁹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Tr. Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 12ª edición, 2007.

hablar de fascinación si la experiencia sagrada se redujera a la impresión de un sujeto que contempla desde la lejanía? Recordemos que muy al inicio de este apartado aludimos al misterio como aquello que fascina, pero agreguemos que lo es, solo en la medida en que se le confronta. Sin embargo, para dar solidez a nuestra descripción, la confrontación fascinante ante el misterio precisa de un elemento cohesionador. Con lo anterior quisiésemos dejar en claro que la fascinación religiosa no es ninguna gratuidad, la experiencia sagrada como confrontación y “permanencia”, acontecen en virtud del misterio que “impone su dictado”, dictado que Gadamer aplica a la obra de arte. Dicha aseveración radical abre el espacio para sostener que la vida religiosa no depende de “mi”, pues siendo interpelado por el misterio me es ineludible su confrontación.

¿Hacia dónde van nuestras palabras que parecen anunciar horizontes místicos? Por lo expresado en líneas superiores, consideramos que aquello que hemos venido designando con la expresión: “el deseo del hombre religioso por permanecer en lo sagrado” es desplazado a un segundo término, pues como veremos, en la autentica experiencia sagrada lo numinoso se me impone y la permanencia en lo sagrado ya no depende de un deseo subjetivo, sino de una afectación ineludible. Este verse afectado, prendido por el misterio, es lo que hemos venido llamando de un modo muy general fascinación, la cual, por lo que hemos dicho recientemente, dista de ser una impresión subjetiva. Por lo ya trazado, consideramos que el diálogo con Gadamer no solo ha iniciado, sino que ya ha discurrido y dado algunos frutos.

Expresiones tales como “la imposición de un dictado” y la “interpelación” pertenecen al léxico de la hermenéutica gadameriana, con el fin de colocarlas en contexto, recordemos que Gadamer recurre a la metáfora del juego en miras de trascender la postura

subjetivista de la estética¹⁹⁴ y de este modo restituir el valor y la verdad de la obra de arte. Con esto no queremos decir que la subjetividad quede suprimida por completo, en la dinámica del juego, el jugador es “jugado” por la obra. Objetivo del juego es precisamente el abandono del jugador al juego mismo que se le impone.¹⁹⁵ Cabe incluso señalar que Gadamer a lo largo de toda su descripción del modo de ser de la obra de arte y su elemento lúdico, no pierde de vista el terreno sagrado que subyace en ella, como cuando alude a la seriedad sagrada que se da en el jugar.¹⁹⁶ A continuación veremos cómo el mencionado terreno se torna aun más explícito.

A fin de proseguir con nuestra argumentación y hacer justicia a la reflexión gadameriana y teniendo en vista el esclarecimiento de la temporalidad de lo sagrado, hemos de abordar el fenómeno de la fiesta el cual no agotaremos en este apartado, dado que atraviesa gran parte de nuestro problema. Con el propósito de acceder a él del modo más originario posible, hemos de alejar momentáneamente nuestra atención de su dimensión social, esto con el propósito de evitar posibles malentendidos. Por ello, proponemos centrar nuestro análisis a su experiencia temporal, a saber, la celebración.¹⁹⁷

Si como advertimos, pusiésemos nuestra atención en la dimensión social del juego, irremediablemente el fenómeno festivo dependería por entero del acto subjetivo de los que lo festejan.¹⁹⁸ Pensemos por ejemplo en los abordajes antropológicos o sociológicos cuyas explicaciones sobre el mencionado fenómeno recaen en la organización de los actores sociales. La celebración que intentamos describir trasciende tal dimensión, pues ella toma

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁹⁶ *Idem*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 169.

su sentido en el verse prendido de los asistentes a la fiesta que “está ahí”.¹⁹⁹ En este punto se torna preciso recordar nuestra concepción de vida religiosa la cual evoca un permanecer o perdurar en el exceso sagrado. Si tomamos el sentido auténtico de la asistencia, más allá de la simple copresencia, como el propio Gadamer lo expresa²⁰⁰, esto quiere decir, tomar como decisivo su carácter de participación, nuestra idea de perdurar en lo sagrado no obedece ya a un tipo de deseo propio del hombre religioso, su participación no depende ya de una “voluntad” subjetiva sino de una realidad que lo supera.

Antes dijimos que Gadamer es consciente del terreno sagrado que transita, no solamente no lo hace de lado, sino que lo asume cuando recuerda el concepto de la comunión sacral subyacente en el concepto griego de *theoría*.²⁰¹ Como él mismo lo expresa, *theorós* se refiere a aquel que participa en una embajada festiva²⁰². Dicho participar no se expresa de modo laxo, pues aquellos que participan padecen (*pathos*), son arrastrados por lo contemplado.²⁰³ Podemos decir que este es el auténtico sentido del comportamiento teórico, tal como los antiguos griegos lo concebían, consistía en un olvido de los propios objetivos por lo contemplado. Nuestra idea de fascinación religiosa no asume la amplitud de las implicaciones histórico-religiosas de la *theoría*, sin embargo, retoma de ella la idea del *pathos* de la participación, misma que dota de sentido lo que de modo general hemos llamado “vida religiosa”.

El *pathos* de la vida religiosa, su padecer, como resulta visible dado el hilo argumentativo que hemos venido siguiendo, trae consigo un tipo muy *sui generis* de

¹⁹⁹ *Idem*

²⁰⁰ *Idem*

²⁰¹ *Idem*

²⁰² *Idem*

²⁰³ *Idem*

temporalidad, que como vimos, se expresa en el permanecer de la asistencia festiva, y que siendo fieles al espíritu gadameriano designaremos con la palabra “demora”. Arrojaremos luz sobre dicha experiencia temporal si no dejamos de lado la contraparte del denominado tiempo vacío, a saber, un tiempo lleno que Gadamer toma de la particular experiencia festiva. Como hemos de suponer, se trata de una temporalidad que dista de ser la que discurre en los usos cotidianos, la cual identificaremos como tiempo vacío ¿En qué consiste pues, esta temporalidad cotidiana? Se trata del tiempo empleado en el quehacer diario y que tenemos desocupado, vacío para luego ser “llenado con algo”.²⁰⁴ Se trata del tiempo del reloj, el cual medimos y calculamos y que en su duración distribuimos nuestras actividades. Los dos casos extremos de dicha temporalidad cotidiana son el aburrimiento y el trajín, en ambos casos el tiempo es concebido como algo empleado, llenado con alguna cosa o con nada.²⁰⁵ Cuando estamos aburridos padecemos el tiempo desocupado, mientras que en el ajetreo experimentamos su falta en relación a las numerosas actividades.

Pero entonces ¿cuál es la peculiaridad de la experiencia temporal de la celebración? Decimos que se trata de un tiempo lleno porque todo él está saturado por la fiesta, así mismo, no se trata de un tiempo del cual disponemos, sino que participamos de él en la medida en que nos demoramos. En la demora festiva hay una suerte de paralización del tiempo cotidiano, suspendiéndose su carácter calculador²⁰⁶, con ello queremos decir que la festividad misma nos impone su temporalidad. Pero ¿será dicha temporalidad, misma que Gadamer extiende a la experiencia del arte, aquella vivida en la religiosidad? Consideramos que a pesar de la familiaridad fenoménica, el arte y la religión son dos experiencias que

²⁰⁴ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Tr. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1991, p. 104.

²⁰⁵ *Idem*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 105.

guardan profundas diferencias y que de ningún modo intentamos igualar, sin embargo, compartiendo una estructura temporal común, dentro de una investigación como la nuestra, ambas dimensiones se enriquecen, vislumbrándose sus horizontes lejanos. Sin embargo, hemos de mencionar que la fascinación religiosa encarna del modo más propio la experiencia temporal que hemos venido describiendo, como ese verse prendido por el *mysterium*, cuyo dictado resulta ineludible.

3.5 El olvido de sí: La ejemplaridad del misticismo

La frase “el olvido de sí” resulta cómoda en la escritura debido a que en pocas palabras expresamos el sentido de la vida religiosa en su carácter no subjetivo. Las siguientes líneas retomarán algunos aspectos de la fascinación religiosa con el propósito de abordar la idea de “transformación” en su sentido religioso, con ello queremos señalar que en el *pathos* de la participación no se da una asistencia estéril, sino que en su eventualidad el hombre “se transforma”. Con dicho abordaje consideramos que en una antropología filosófica perfilamos lo que de modo laxo hemos venido llamando “hombre religioso”.

Antes habíamos dicho que para el hombre religioso, según una tesis de Mircea Eliade, lo sagrado es el ámbito donde éste puede ser profundamente y participar de la realidad²⁰⁷. A partir de nuestra descripción fenomenológica nos propondremos evidenciar el estatus ontológico de la “plenitud de ser” que caracteriza al hombre religioso siguiendo la tesis del historiador de las religiones rumano. Tomaremos el fenómeno místico como ese caso ejemplar en donde se pone de manifiesto la transformación y “plenificación” del hombre religioso en su participación con el *numen*.

²⁰⁷ Eliade, *op. cit.* p. 16.

Iniciemos tomando en cuenta una serie de cuestiones que en primera instancia podrían sonar obvias pero que en su desarrollo nos auxiliarán en la aclaración del asunto. Si decimos que lo sagrado es el ámbito donde el hombre religioso puede ser profundamente, también afirmamos que hay otro ámbito en el que simplemente es, a saber, una dimensión profana. Aquí queda claro que en su tránsito de lo profano a lo sagrado, el hombre sufre de una suerte de transformación, se “satura de poder”. Tal lógica es la expresada por la mayoría de los antropólogos e historiadores de las religiones dirigiendo su atención a las denominadas culturas primitivas, sin embargo, nuestra idea de transformación intenta extenderse más allá de los dominios de la magia con el fin de captar la peculiaridad de la mística y cómo ella ejemplifica de modo concreto la vida religiosa en su carácter fascinante. En este asunto retornaremos a los trabajos de Rudolf Otto sin desdeñar las pistas que nos ha brindando Gadamer en lo referente a la temporalidad de lo sagrado, pues su descripción torna menos obscuras una serie de expresiones de la vida religiosa como es el caso de la oración y el lenguaje devocional.

Después de abordar en términos generales el fenómeno místico mostraremos la insuficiencia de lo que aquí llamearemos “postura sustancialista” la cual concibe la experiencia religiosa como una posesión del numen, misma que lleva al hombre a una “saturación de poder” en virtud de dicha posesión. En el caso particular de la mística ella no se distingue por una suerte de incremento de las fuerzas que vendría a subrayar el carácter eficaz de lo sagrado, tal característica resulta útil en el tratamiento teórico de la religiosidad arcaica pero no es del todo precisa en formas de vida religiosa mas “refinadas” como es el caso de la mística. Más que retener o poseer el objeto numinoso, el místico padece de una transformación en su relación con lo absolutamente heterogéneo. En estos

términos la vida religiosa implica una “plenificación”, esto quiere decir que lo que no era o lo es solo parcialmente, ahora es plenamente. Adelantemos que la experiencia mística, en su peculiaridad, lleva consigo una relación muy particular con la verdad la cual es vivida al margen de un ideal lógico-epistemológico.

En las siguientes líneas nos esforzaremos por describir las peculiaridades de la experiencia mística acentuando el carácter de “transformación” y como ella signa de modo profundo el modo de ser del hombre religioso el cual es “prendido” por el numen en la dinámica fascinante de lo sagrado. Consideramos pertinente recordar que el carácter no subjetivo de la experiencia religiosa se expresa claramente en el misticismo. El llamado místico no padece a voluntad, sino que el numen u objeto sagrado que ha sido descrito por Otto como una “fuerza enigmática”²⁰⁸ se desencadena por si misma actuando sobre el hombre religioso el cual se mantiene en una circunstancia pasiva. En tal relación el *numen* “...es algo que penetra, que trasfunde, que trasfigura, plenifica y transforma...”²⁰⁹ Tal trasfiguración consiste en la experiencia de la vida en su plenitud, la vivencia del propio ser en su grado más intenso²¹⁰, esto quiere decir también una supresión de la personalidad, de la cual aluden todas las experiencias místicas, mismas que no persiguen la “perfección personal” como una postura popular podría suponer, sino la extinción de la propia persona mediante la adhesión al *numen*. Como el propio Rudolf Otto lo establece: “Si intentamos seguir avanzando en la definición de la mística, tendremos que definirla como ingreso radical del numen en el ánimo del que lo experimenta, hasta provocar la visión y la unión”.²¹¹ Es este el primer aspecto que quisiéramos dejar en claro y retener a lo largo de

²⁰⁸ Otto, Rudolf, “Ensayos...” p.64.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

²¹⁰ *Idem*

²¹¹ *Ibid.*, p. 85.

toda nuestra exposición sobre el misticismo, a saber, el carácter pasivo del místico y su relación fascinante con lo numinoso.

En estos términos de arrebató numinoso es cuando cabe aludir a la idea de devoción, la cual se refiere al encadenamiento de la atención, siempre dirigida al numen, tornándose innecesaria la dirección voluntaria.²¹²Ello expresa un vaciamiento del “alma mística” de los demás objetos del mundo, se simplifica y el objeto numinoso colma completamente el ánimo.²¹³En tales circunstancias cobra sentido una expresión como la del “olvido de sí” en donde la relación con lo absolutamente otro “me distancia de mí mismo”. Otro concepto que describe la anterior circunstancia es la del éxtasis el cual consiste en una máxima tensión atencional del objeto, es decir, “una conciencia plena”.²¹⁴

¿Será excesiva nuestra acentuación en lo que hemos llamado “el carácter no subjetivo” de la experiencia mística colocándola como la vivencia ejemplar de la fascinación religiosa? Con la actitud pasiva del místico no queremos anular por completo su intervención en la experiencia religiosa, a decir verdad se trata de un proceso que cruza por la convicción hasta llegar al éxtasis en donde efectivamente se da lugar a una circunstancia por entero pasiva en donde la dirección voluntaria de la atención hacia el objeto sagrado se torna innecesaria²¹⁵, como lo dejamos en claro con antelación. El místico padece desde su interior en un pleno recogimiento donde lo puesto en juego es la

²¹² *Ibid.*, p. 93.

²¹³ *Idem*

²¹⁴ *Ibid.*, p. 96.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 93.

convicción religiosa, su vivencia de la verdad religiosa. No se trata pues de un mero darse por enterado, sino de una aprobación íntima de la verdad.²¹⁶

En este apartado dejamos asentado, partiendo de la ejemplaridad del misticismo, que la experiencia religiosa, más que una persecución del *numen* en miras de su posesión, consiste en una participación en el objeto sagrado y que en dicha participación el hombre religioso se transforma y su vida se plenifica en la medida en que es uno con el *numen*. Con el propósito de ejemplificar lo hasta aquí mencionado cabe recordar la figura de Lutero y una parte de su itinerario intelectual-religioso en la que destaca su concepción del amor y como ella guarda una íntima relación con el fenómeno místico. No serán pocas las alusiones de Otto al “amor cristiano”, el cual como elemento crucial en la teología de Lutero consiste en una expresión clara de la fascinación que sufre el místico en su experiencia de lo absolutamente heterogéneo, pues en ella se pone de manifiesto la adhesión al Dios y con ella la transformación del místico en la cual hemos insistido. En tal contexto luterano, el amor consiste en un poderoso afecto, agudo, sutil y penetrante.²¹⁷ Según la postura de Lutero por el amor nos convertimos a Dios y nos transformamos en Dios, nos unimos a Dios y nos hacemos uno en el espíritu con Él.²¹⁸

Somos conscientes de las limitaciones de nuestro trabajo y una de ellas consiste en nuestro precario conocimiento de la historia de las religiones. Sabemos que la mística corresponde a un momento relativamente nuevo de la historia de las religiones, ubicándose más concretamente en un período tardío de las religiones monoteístas en donde aparecen nuevas formas de experiencia religiosa como es el caso de la fe inaugurada por el Dios

²¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

personal de los hebreos y que continuara con la llegada del cristianismo.²¹⁹La mística adquiere su sentido preciso en tal contexto de convulsión religiosa en donde la experiencia de lo *numinoso* se torna más compleja. El que coloquemos al misticismo como una experiencia religiosa ejemplar no desdeña otras formas de vida religiosa como la experimentada por los pueblos arcaicos donde de igual modo su particular modo de relacionarse con lo sagrado revelaba una vida saturada de ser, sin embargo, consideramos que la experiencia mística ejemplifica de un modo muy preciso el aspecto fascinante en la medida en que lo absolutamente heterogéneo embarga y colma el ánimo del místico, pudiendo ser, solo así, en su plenitud más extrema.

²¹⁹ Eliade, "El mito...", p. 104.

Conclusiones

Nuestra investigación nos lleva a concluir que para el *homo religiosus* las cosas son sagradas en virtud de revelar lo absolutamente heterogéneo. En términos generales, las cosas sagradas pueden ser denominadas “sacralidades”. Lo sagrado expresa el modo como el hombre religioso se relaciona con el mundo, en el cual, se confronta con las cosas sagradas. De igual modo concluimos que lo sagrado es una experiencia en la que el hombre advierte que todas, o ciertas cosas, son potentes y significativas. Tal relación potente y significativa del mundo lleva al hombre religioso a transitar con cautela por el espacio sagrado o las “tierras santas”, que en conjugación con el tiempo sagrado, dan lugar a todas las formas religiosas. Ejemplo de dichas formas son el rito, el sacrificio y la oración.

Lo “absolutamente heterogéneo”, el *numen*, o lo que hemos llamado de modo genérico “el objeto religioso”, puede ser nombrado de distintas maneras, dependiendo de la tradición religiosa o filosófica que lo enuncie. Nuestra investigación concluyó que la única aproximación posible al objeto religioso, al *Mysterium tremendum* del que nos habló Rudolf Otto en *das Heilige*, se da mediante la atención a la huella impresa en el ánimo del creyente, remontándonos con dicha exhortación, a la tradición romántica de la que Schleiermacher forma parte. Con el *tremendum* y el *fascinans* de Otto, se pusieron de manifiesto los temples anímicos que desatan la experiencia sagrada, a saber, el temor y la fascinación.

Nuestra aproximación a lo sagrado también puso en claro lo que de modo ambiguo suele denominarse “vida religiosa”, la cual logramos describir, gracias a los temples anímicos señalados en líneas superiores, muy particularmente la fascinación. Concluimos

que la vida religiosa no consiste por antonomasia en la vida sacerdotal o algún tipo de iniciación, consiste en vivir y perdurar en lo sagrado. Dicha permanencia en lo sagrado es más un *pathos* o afectación que una voluntad o libertad ejercida por los hombres. Como lo dejamos ver en el *corpus* de la investigación, de tal fenómeno dan cuenta las experiencias místicas de todos los tiempos. Con el auxilio de la hermenéutica de Gadamer pudimos concluir, no sin dejar abierta la posibilidad de polémica, que en la vida religiosa, así como en la experiencia del arte, el hombre es arrastrado por lo contemplado.

Nuestro ejercicio fenomenológico-hermenéutico nos advirtió de los posibles extravíos en la investigación del fenómeno religioso, el cual, tiende a recubrirse con una multitud de discursos que distan de señalar la experiencia que subyace a toda manifestación religiosa. La metafísica y la moral son dos tipos de discursos que tradicionalmente se han adherido al fenómeno suscitando discusiones que circundan la religión pero no logran captar su sentido más propio, a saber, el de experiencia. Ejemplo de dichas discusiones son la formulación de máximas morales y los argumentos para probar la existencia de Dios.

Siguiendo el anterior razonamiento y haciendo un sobrevuelo por la historia de la filosofía, podemos sostener que lo sagrado en cuanto tal y la experiencia que denota, es un problema reciente de las humanidades y las denominadas ciencias sociales. Si bien nuestro recorrido resaltó algunos pasajes donde se vislumbra una fenomenología de lo sagrado, como por ejemplo en las *confesiones* de San Agustín, es hasta épocas muy recientes cuando el problema comienza a tener su propia demarcación. De ella dan testimonio las obras de Rudolf Otto y Mircea Eliade (solo por citar algunos autores), las cuales orientaron parte importante de nuestro trabajo.

Con “la actualidad” hemos instado a dirigir la atención a la circunstancia cultural del presente. Como lo dejamos en claro desde la parte introductoria, nuestro tiempo no se distingue por las valorizaciones religiosas del mundo. Nuestra vinculación técnica con las cosas ha desplazado la actitud reverencial propia del hombre religioso. Si las sociedades tradicionales se caracterizaron por la “toma de distancia”, la modernidad se distingue por un *ethos* cientificista que promueve el acercamiento teórico al mundo. Nuestra afirmación no persigue dejar abierta la posibilidad de un retorno a lo sagrado ni busca promocionar cierto tipo de valores religiosos que se impongan sobre el *ethos* científico, consiste en un diagnóstico muy general de nuestra cultura, la cual incluso podríamos decir, se ubica más allá de la modernidad, en demarcaciones cada vez más ambiguas y móviles.

A pesar del panorama actual, la desacralización no es completa ni definitiva. Como lo señalamos en diversos pasajes de nuestra investigación, persiste la valoración de ciertos sitios y circunstancias que hacen recordar el comportamiento del hombre religioso ante las sacralidades, las tierras santas y los hombres sagrados. La dignidad con que recubrimos ciertas formas de existencia y el modo como desacreditamos muchas otras, parecen reproducir la “bendición” y la “maldición” de los tiempos ancestrales, categorías religiosas que se desplazan y confunden con facilidad en otros ámbitos en apariencia ajenos a lo sagrado. Nuestra exhortación para las investigaciones futuras consiste en señalar y problematizar dichos ámbitos.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía* (Tr. José Esteban Calderón, Alfredo N.

Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos

Rodríguez). México: Fondo de cultura económica, 4ª edición, 2004.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida* (Tr. Antonio Gimeno

Cuspinera). Valencia: Pre-Textos, 1ª edición, 1998.

Bataille, Georges. *El erotismo* (Tr. Antonio Vicens, Marie Paule Sarazin). México:

Tusquets, 2ª edición, 2011.

Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado* (Tr. Juan José Domenchina). México: Fondo de

cultura económica, 3ª edición, 2006.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa* (Tr. Ramón Ramos).

Madrid: Akal, 1ª edición, 1982.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno* (Tr. Ricardo Anaya). Madrid: Alianza editorial,

1ª edición, 1972, p. 9.

— *Lo sagrado y lo profano* (Tr. Luis Gil Fernández). Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1998.

— *Tratado de historia de las religiones* (Tr. Tomás Segovia). México: Ediciones era, 1ª edición, 1972.

Frazer, James George. *La rama dorada* (Tr. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano). México:

Fondo de cultura económica, 2ª edición, 1951.

Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello* (Tr. Antonio Gómez Ramos). Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1991.

— *Verdad y Método* (Tr. Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito). Salamanca: Ediciones Sígueme, 12ª edición, 2007.

Gusdorf, Georges. *Mito y metafísica* (Tr. Néstor Moreno). Buenos Aires: Editorial Nova, 1ª edición, 1960.

Heidegger, Martin. *Introducción a fenomenología de la religión* (Tr. Jorge Uscatescu). México: Fondo de cultura económica, Siruela, 1ª edición, 2006.

— *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Tr. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza editorial, 1ª edición, 2006.

— *Ser y Tiempo* (Tr. José Gaos). México: Fondo de cultura económica, 2ª edición, 1971.

Otto, Rudolf. *Ensayos sobre lo numinoso* (Tr. Manuel Abella). Madrid: Trotta, 1ª edición, 2009.

— *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Tr. Fernando Vela). Madrid: Alianza editorial, 1ª edición, 1980.

San Agustín, *Confesiones* (Tr. Francisco Montes De Oca). México: Porrúa, 18ª Edición, 2010.

Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión* (Tr. Arsenio Ginzo Fernández). Madrid: Tecnos, 1ª edición, 1990.

Van Der Leeuw, Gerardus. *Fenomenología de la religión* (Tr. Ernesto De La Peña).

México: Fondo de cultura económica, 1ª edición, 1964.

Wunenburger, Jean Jacques. *Lo sagrado* (Tr. María Belén Bauzá). Buenos Aires: Editorial

Biblos, 1ª edición, 2006.

Diccionario ilustrado latín-español. México: red editorial iberoamericana, 1ª edición, 1990.

La biblia (Tr. Bernardo Hurault). Madrid: Editorial Verbo Divino, 31ª edición, 1972.