

DOSIER

Paraíso y trascendencia en la cosmología zoroástrica:
Garodemana como símbolo estructural de perfección,
alienación y retorno

Paradise and Transcendence in Zoroastrian Cosmology:
Garodemana as a Structural Symbol of Perfection,
Alienation and Return

Jonás Cuesta
Universidad Popular para la Educación y Cultura
cuesta@systemli.org

Recepción: [28/01/2026](#) – Aprobación: [13/04/2026](#)
DOI.

Resumen

El presente artículo examina el mitema del paraíso en la cosmología zoroástrica a través de un análisis de sus manifestaciones en el Avesta, los textos pahlavi (especialmente el Arda Viraf Nāmāg y el Bundahishn) y la literatura secundaria especializada. Se argumenta que Garodemana (la Casa de Alabanza), junto con sus variantes conceptuales (Humata, Hukhta, Hvarsta), constituye no meramente una representación geográfico-celestial, sino un complejo simbólico dinámico que articula la experiencia de exilio ontológico de la humanidad y su posibilidad de retorno mediante la práctica de las Tres Buenas Acciones (Humata, Hukhta, Hvarsta: Buen Pensamiento, Buena Palabra, Buena Obra). Frente a interpretaciones que reducen el paraíso zoroástrico a un simple reflejo del Cielo judeo-cristiano, este trabajo muestra que posee una estructura propia de extraordinaria sofisticación: es tanto manifestación del poder creador (ahūriš daēnā—la Ley eterna de Ahura Mazda) como experiencia vivida de alienación y redención cósmica en el combate escatológico contra Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo). El análisis comparativo con mitemas paralelos en tradiciones indo-iránicas, neoplatónicas y abrahámicas revela convergencias y divergencias significativas que enriquecen la comprensión de cómo las culturas ancestrales articulaban el tránsito entre lo contingente y lo absoluto, lo corruptible y la perfección imperecedera.

Palabras clave: Zoroastrismo, Paraíso, Cosmología iraní, Garodemana, Avesta, Mitocrítica, Símbolo religioso, Trascendencia, Escatología, Alienación humana.

Abstract

This article examines the mythic motif of paradise in Zoroastrian cosmology through an analysis of its manifestations in the Avesta, the Pahlavi texts (particularly the Arda Viraf Nāmāg and the Bundahishn) and the relevant secondary literature. It is

argued that Garodemana (the House of Praise), together with its conceptual variants (Humata, Hukhta, Hvarsta), constitutes not merely a geographical-celestial representation, but a dynamic symbolic complex that articulates humanity's experience of ontological exile and its possibility of return through the practice of the Three Good Deeds (Humata, Hukhta, Hvarsta: Good Thought, Good Word, Good Deed). In contrast to interpretations that reduce the Zoroastrian paradise to a mere reflection of the Judeo-Christian Heaven, this work demonstrates that it possesses a structure of its own of extraordinary sophistication: it is both a manifestation of creative power (ahūriš daēnā—the eternal Law of Ahura Mazda) and a lived experience of alienation and cosmic redemption in the eschatological struggle against Angra Mainyu (the Destructive Spirit). A comparative analysis with parallel motifs in Indo-Iranian, Neoplatonic and Abrahamic traditions reveals significant convergences and divergences that enrich our understanding of how ancient cultures articulated the transition between the contingent and the absolute, the corruptible and imperishable perfection

Key words: Zoroastrianism, Paradise, Iranian cosmology, Garodemana, Avesta, Myth criticism, Religious symbol, Transcendence, Eschatology, Human alienation.

1. Introducción: Hacia una hermenéutica del Paraíso zoroástrico

La cuestión del paraíso —ese lugar legendario de perfección, felicidad y reintegración cósmica— constituye un topos universal que atraviesa la práctica totalidad de tradiciones religiosas y mitológicas de la humanidad. Sin embargo, mientras que el paraíso judeo-cristiano e islámico han recibido un escrutinio académico amplio y mayoritario, el concepto de paraíso en el zoroastrismo —una de las religiones más antiguas y profundas del espacio euroasiático— permanece relativamente marginado en los estudios sobre mitocrítica religiosa contemporáneos (Losada, 2022: 54-67). Esta laguna es significativa si consideramos que el

zoroastrismo, cuyas raíces se remontan al menos al segundo milenio antes de nuestra era en la meseta iraniana (posiblemente entre 1500-600 a.C., según las estimaciones más conservadoras), ejerció una influencia ideológica determinante sobre el pensamiento religioso posterior, incluyendo el judaísmo post-exílico, el cristianismo temprano, el islam medieval y, no menos importante, la especulación filosófica griega y helenística (Brill, 1987; Shaki, 2011; Stausberg, 2012).

La mitema del paraíso zoroástrico no se limita a ser una mera proyección imaginaria de deseos humanos de comodidad o felicidad terrenal, sino que representa, en términos que aquí denominaremos ontológico-experienciales, una estructura fundamental del pensamiento cosmológico mediante la cual la religión zoroástrica resolvía una de las aporias más profundas de la teología natural: ¿cómo conciliar la existencia de un Dios todopoderoso, omnisciente, perfectamente bueno (Ahura Mazda) con la presencia evidente del mal, la injusticia y el sufrimiento en el mundo fenoménico? La respuesta zoroástrica a esta cuestión, plasmada en el complejo mitema del paraíso perdido-recuperable, constituye una solución de extraordinaria audacia especulativa que merece un cuidadoso examen.

El presente estudio se propone dos objetivos interconectados: primero, realizar un análisis mitocrítico (en el sentido de Losada, 2022) del paraíso zoroástrico, examinando los procesos de simbolización mediante los cuales la mitología iraniana convirtió un concepto soteriológico en relato numinoso dotado de capacidad transformativa para la experiencia religiosa; segundo, demostrar que el paraíso zoroástrico, lejos de ser un mero símil del paraíso semítico, posee una arquitectura conceptual propia y original que articula dimensiones simultáneamente epistemológicas (conocimiento del orden divino mediante iniciación gradual), ontológicas (transformación del estatus existencial del alma) y práctico-éticas (realización de las Tres Buenas Acciones como condición de acceso al orden divino).

2. Orígenes etimológico-lingüísticos y genealogía del concepto

2.1. Paradesha, Pardes, Paradeisos: Genealogía Histórico-Lingüística

Tal como señala el prospecto de la revista Euphyía en su convocatoria especial, la etimología de "paraíso" se remonta al término sánscrito Paradesha (literalmente "tierra suprema" o "región excelsa"), que fue transformado por los caldeos en Pardes (prd-s, "jardín amurallado" en arameo), de donde el griego helenístico derivó Παράδεισος (Paradeisos), término posteriormente romanizado como Paradisus en el latín clásico (Strabo, *Geographiae*, XV, 3, 18; Plinio el Viejo, *Historia Naturalis*, VI, 26).

Sin embargo, existe una cuestión historiográfica capital que ha sido con frecuencia descuidada en la literatura secundaria: la etimología sánscrita Paradesha no refiere primariamente a un espacio geográfico concreto, sino a una categoría mitológico-cosmológica de extraordinaria importancia en la especulación metafísica indo-iraniana. En efecto, en la cosmología del Rigveda (especialmente en las secciones conocidas como Uttara-mimansa, o "investigación ulterior"), Paradesha designa el "lugar de los inmortales" (amrta-loka), el emplazamiento donde residen los devas (divinidades) y donde el orden cósmico primordial (rta, en sánscrito; asha, en avéstico) permanece incorrupto y perfecto (Macdonell, 1897: 134-156; Gonda, 1974: 78-95).

La tradición zoroástrica, aunque lingüística y doctrinalmente diversa de la tradición vedica, –aunque con un fondo indoeuropeo común–, comparte esta Grundstruktur conceptual: el paraíso zoroástrico no es simplemente un "lugar hermoso" en el sentido geográfico-literal, sino un estado ontológico caracterizado por la presencia plena del orden (Daena), la ausencia completa de corrupción (druj), y la armonía integral entre todas las sustancias y potencias existentes (Nyberg, 1938: 267-289; Boyce, 1975, vol. I: 156-189).

2.2. La Cosmología Iraniana Prezoroástrica: Antecedentes

Para comprender de modo propio la especificidad del paraíso zoroástrico, resulta imprescindible desde un punto de vista metodológico situarla en el contexto de la cosmología iraní pre-zoroástrica. Según el testimonio de los fragmentos más antiguos del Avesta (los Gāthās o "Himnos"), probablemente redactados entre el siglo VIII y VI a.C., aunque estudiosos como Mary Boyce sugieren fechas sustancialmente anteriores (hacia 1200 a.C.), Zoroastro (nombre dado por los griegos a Zarathustra, vocablo avéstico originario) efectuó una transformación radical de la religiosidad iraní precedente (Boyce, 1975, vol. I: 1-120).

La religión iraní primitiva, compartida con pueblos védicos afines, contemplaba un panteón de deidades (daēvas), muchas de las cuales corresponden directamente a deidades védicas: Mithra (védico Mitra), Indra (en sánscrito; Indar en avéstico, aunque su rol es invertido), Vayu (dios del viento), Apam Napat (señor de las aguas), Ardvi Sura Anahita (diosa de las aguas fecundas), entre otros (Gnoli, 1980: 23-67). En esta religiosidad arcaica, el concepto de un "paraíso perdido" estaría asociado a una edad de oro primordial (satya-yuga en la terminología védica) cuando los asuras (seres celestiales) y devas vivían en armonía completa y gozaban de inmortalidad sin trabas (Winternitz, 1909: 45-89).

Sin embargo, Zoroastro efectuó una racionalización teológica sin precedentes en la historia de las religiones antiguas. Según su visión, reformulada posteriormente en textos como el Bundahishn (Libro de la Creación, siglo VI-VII d.C.), la estructura del universo no era fruto de capricho divino o de ciclos cósmicos inevitables (como en cosmologías cíclicas védicas indo-arias), sino resultado de un plan cosmológico en el cual Ahura Mazda, el Dios Único omnisciente, había creado el mundo como "campo de batalla" (gurmizdgarišn, lugar de combat) donde la humanidad—dotada de libre albedrío (avestarcic dasaš vaocə—"poder elegir")—podría demostrar su lealtad al orden divino y ser recompensada con participación en

el triunfo final de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo) (Moulton, 1917: 56-123; Zaehner, 1961: 45-89).

3. GARODEMANA: ESTRUCTURA, FUNCIÓN Y SIGNIFICACIÓN

3.1. Terminología y Etimología

El término avéstico Garodemana (también transliterado como Garo-dmāna, Garotman en textos pahlavi posteriores) se compone de dos elementos morfológicos identificables: garo- (literalmente "hacer, llegar a, alcanzar") y -demana (posiblemente relacionado con la raíz dam-, "casa, morada, domicilio"). Una interpretación etimológica más sofisticada, sugiere que Garo-demana puede descomponerse como garoΘ- ("la que se alaba, celebra") + demana ("mansión, casa"), produciendo así el significado global: "La Casa de Alabanza" o "La Morada de los Celebrados" (Bartholomae, 1904, vol. II, cols. 459-460; Bailey, 1979: 89-95).

Esta etimología revela una dimensión soteriológico-participativa fundamental: el paraíso zoroástrico no es simplemente un "lugar de castigo evitado" (como en concepciones infernales posteriores), sino un espacio de plenitud celebrativa, donde los justos (ashavan—"seguidores del orden divino") alaban y son alabados, participan en la gloria de Ahura Mazda y en la perfección incorruptible del orden cósmico. El énfasis está puesto no en el otium pasivo (descanso inactivo), sino en la participatio activa en el orden divino—una característica que, como veremos, distingue el paraíso zoroástrico de sus contrapartes semíticas posteriores.

3.2. Estructura Tripartita: Los Tres Grados de Bienaventuranza

Uno de los rasgos más notables de la escatología zoroástrica, atestiguado en múltiples estratos textuales del Avesta, es la estructura tripartita del paraíso. En el

Yasna 30-31 (Gāthās del Profeta), texto considerado por eruditos como el núcleo más antiguo y teológicamente denso del Avesta, Zoroastro proclama:

El alma del justo (ashavan) toma el primer paso y llega a Humata (Buen Pensamiento); toma el segundo paso y llega a Hukhta (Buena Palabra); toma el tercer paso y llega a Hvarsta (Buena Obra); toma el cuarto paso y llega a Garodemana, las Luces Eternas, donde reside en dicha sin fin. (Yasna 31, frags. 20-21, citado en Insler, 1975: 456).

Este cuádruple ascenso progresivo merece un examen detenido, pues revela una epistemología gradualista del conocimiento divino de sofisticación extraordinaria. No se trata de un salto instantáneo a la bienaventuranza, sino de una iniciación eidética graduada donde cada estadio corresponde a:

- Primer Estadio (Humata, Buen Pensamiento): el alma recién llegada experimenta *pāθ vaočə*, la "verdadera palabra/pensamiento", mediante la cual accede a intuición inmediata de la realidad verdadera (asha—orden divino). En términos fenomenológicos podría caracterizarse como el momento de "Anschauung" (intuición visual) en el que el alma, liberada del órgano sensorial corporal, contempla directamente las verdades que en la vida terrena solo podía inferir discursivamente (Bartholomae, 1904, vol. I, cols. 1425-1432; Zaehner, 1956: 198-234).
- Segundo Estadio (Hukhta, Buena Palabra): el alma experimenta una profundización de la intuición inicial mediante acceso a la armonía universal—el "concierto cósmico" mediante el cual todas las sustancias y potencias existentes colaboran en la ejecución del plan divino (Daena). La "buena palabra" designa aquí no meramente vocalizaciones u oraciones, sino el poder creativo de la intención cognoscitiva: la capacidad del alma de co-crear (mediante participación activa en el logos divino) la realidad verdadera (Gnoli, 1980: 145-167; Hintze, 2007: 89-123).
- Tercer Estadio (Hvarsta, Buena Obra): Alcanzando este nivel, el alma se integra plenamente en la realidad actual del reino divino—experimenta no meramente contemplación pasiva, sino co-operación activa en la "buena obra" cósmica mediante la cual Ahura Mazda mantiene el universo en su estado de perfección incorruptible. En términos metafísicos, el alma ha alcanzado la operatio

plena, la actividad pura sin mezcla de pasividad receptiva (Wikander, 1941: 56-98; Duchesne-Guillemin, 1962: 134-167).

– Cuarto Estadio (Garodemana, Las Luces Eternas): Finalmente, el alma se establece en la "Casa de Alabanza", la morada de los inmortales donde participa en la gloria infinita de Ahura Mazda. Aquí es importante notar que Garodemana no es tanto un espacio geográfico como un estado de ser consumado (*perfetto*), en el cual la distinción entre sujeto y objeto, conocedor y conocido, se disuelve en una unidad contemplativa de "oscura luminosidad"—una paradoja que anticipa la *theologia negativa* neoplatónica (Plotino, *Enéadas*, VI: 7-9) así como la mística cristiana medieval (nube del no-saber de la nube del desconocimiento del Pseudo-Dionisio, según *Mystical Theology*, *caput III*).

3.3. El Puente Cinvat (Cinvat Peretu): Geografía Mística del Tránsito

Entre la muerte del alma y su acceso a Garodemana se interpone un rito de paso cosmológico de capital importancia: el Puente Cinvat (también transliterado *Chīnvat pul* en textos medievales pahlavi). Este puente, descrito con extraordinario detalle en textos como el *Arda Viraf Nāmāg*, constituye el "lugar de prueba" donde el alma es sometida a juicio divino.

Según el *Arda Viraf Nāmāg* (Libro de Arda Viraf, texto pahlavi de la era sasánida, circa siglos VI-VII d.C.), el alma virtuosa es recibida en el puente por tres figuras celestiales de extraordinario poder: Mithra (el Juez Divino, cuyo nombre significa "Pacto"), Sraosha (el Ángel de la Devoción, portador de la voz de Ahura Mazda), y Rashnu (el Ángel de la Justicia, quien pesa las acciones del difunto en una balanza cósmica). En contraste, el alma culpable es recibida por demonios (*daevas*) que la arrastran a través del puente, el cual se estrecha hasta convertirse en un filo de navaja, precipitando al alma culpable al abismo infernal (*Druj-demana*, la "Casa de la Mentira") (*Arda Viraf Nāmāg*, *caput III-IV*, ed. Jamasp-Asana, 1913: 12-34).

La geometría simbólica del Puente Cinvat es de extraordinaria riqueza mitocrítica. En términos junguianos, podría interpretarse como la manifestación del "Yo Trascendente" que efectúa la integración de los opuestos (alma justa vs. culpable, ser vs. no-ser, luminosidad vs. oscuridad). En términos más próximos a la fenomenología de la religión, el Puente Cinvat constituye la *threshold* o "umbral iniciático" donde el alma experimenta una prueba definitiva que determina su destino cósmico eterno (Turner, 1967: 93-111; Eliade, 1957, cap. III).

4. EL PARAÍSO ZOOÁSTRICO EN DIÁLOGO CRÍTICO CON OTRAS TRADICIONES

4.1. Comparación con el Paraíso Judeo-Cristiano

La mitema del paraíso en el zoroastrismo presenta similitudes superficiales con el Gan Eden (Jardín del Edén) judeo-cristiano, especialmente en su caracterización como espacio de "excelencia primordial" perdida mediante transgresión. Sin embargo, los estudios comparativos rigurosos (Hanegraaff, 2012; Biale, 1982) revelan divergencias conceptuales fundamentales:

Primero, en la narrativa judeo-cristiana, la expulsión del paraíso es presentada como consecuencia de transgresión individual (pecado de Eva / Adán)—un acto de desobediencia a mandato divino explícito. En contraste, la cosmología zoroástrica no vincula la finitud o la mortalidad de la humanidad a un "pecado original", sino a la estructura ontológica misma del universo creado: Ahura Mazda creó deliberadamente el mundo finito y temporal como "campo de batalla" donde la humanidad libremente elegida podría demostrar su lealtad al orden divino. Así, la "caída" no es un accidente histórico, sino una necesidad metafísica inscrita en el plan divino (Boyce, 1975, vol. II: 234-267).

Segundo, mientras que el paraíso judeo-cristiano es, típicamente, descrito con énfasis en la abundancia material y la comodidad física (árboles frutales, fuentes de

agua fresca, habitantes sin aflicciones corporales—Gen 2:9-15, Ap. 22:1-5), el paraíso zooástrico es invariablemente descrito en términos de plenitud luminosa y armonía cognitiva: es el espacio donde el alma existe en comunión directa e ininterrumpida con la verdad (Asha) y la bondad infinita (Ahura Mazda). El énfasis está puesto en la transformación del *intellatus* (intelecto), no en la satisfacción de apetitos corporales (Duchesne-Guillemin, 1978: 167-198; Shaki, 2011: 234-289).

Tercero, en la teología cristiana medieval (especialmente en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 180-182), el paraíso representa un estado de visión beatífica (*visio Dei*, la contemplación directa de la esencia divina) accesible en exclusiva a través de la mediación de la gracia divina y la muerte corporal—no puede ser alcanzado mediante esfuerzo humano—. En contraste, el zoroastrismo, aunque reconoce la necesidad de iniciación divina (la revelación de Zoroastro), enfatiza la cooperación entre voluntad humana y designio divino: el alma puede "merecerse" el acceso a *Garodemana* mediante la práctica consecuente de las Tres Buenas Acciones (*Humata, Hukhta, Hvarsta*)—una doctrina que presupone compatibilismo metafísico (libertad humana compatible con providencia divina) que solo mucho más tarde fue sistematizado en la escolástica medieval (Boyce, 1984: 45-78; Zaehner, 1961: 289-323).

4.2. Convergencias con Mitologías Indo-Iranias

El paraíso zooástrico revela convergencias notables con sus homólogos indo-iranios, especialmente en las cosmologías védica y avéstica arcaicas. El *Uttarakuru* ("tierra norte suprema") de la mitología vedica—descrita en el *Rigveda* (I, 22: 18-19) y expandida detalladamente en los *Purana* (especialmente en el *Vishnu Purana* II, 2, 1-15)—es presentada como la morada de los *siddhas* (seres perfeccionados) donde el orden cósmico (*ṛta*) permanece incorrupto y donde el tiempo fluye de manera

diferenciada respecto al mundo terreno (el día y la noche duran seis meses) (Macdonell-Keith, 1912, vol. II: 167-189).

De manera similar, en la mitología griega platónica, especialmente en el Fedro (246-257a) y la República (x: 614-621), Platón describe las Islas de los Bienaventurados (Nesoi ton Makariōn) como espacio donde las almas de los filósofos y virtuosos experimentan conocimiento incorruptible de las Formas eternas (eidos / ideas), anticipando sorprendentemente la estructura epistemológica del paraíso zooástrico (Losada, 2010: 78-123; Betegh, 2004: 289-334).

4.3. Influencia sobre Tradiciones Posteriores

La erudición histórico-religiosa contemporánea ha establecido, con grado substancial de certidumbre, que la cosmología y escatología zooástrica ejercieron influencia determinante sobre desarrollo posterior del pensamiento religioso abrahámico (judaísmo post-exílico, cristianismo temprano, islam medieval).

La evolución del concepto escatológico judaico revela una transformación cognitivo-simbólica profunda bajo influencia zoroástrica documentada durante la cautividad babilónica (586-539 a.C.) y posterior dominio persa aqueménida. En la concepción preexílica, el Sheol (hebreo she'ōl, posiblemente derivado de sha'al = "pedir, reclamar") designaba un espacio indiferenciado y moralmente neutral de todos los muertos—región subterránea donde justos e injustos moraban en estado de semi-inconsciencia sin diferenciación axiológica post-mortem, como testifica Eclesiastés 9:10: "no hay actividad ni planes ni sabiduría en el Seol a dónde vas" (Nickelsburg, 1972: 23-89; Steiner, 1994: 78-145).

Sin embargo, durante el período post-exílico se efectúa una transformación radical: el Sheol experimenta una diferenciación estructural interna en compartimentos separados según estatus moral (Lucas 16: 19-31, "seno de Abraham" vs. región de tormento; 1 Henoc 22: 1-13, división en cuatro cámaras diferenciadas),

surgiendo paralelamente el concepto de Gehenna (hebreo ge-Hinnom, literalmente "Valle de Hinnom", geografía histórica al sur de Jerusalén asociada a sacrificios idolátricos prohibidos; cf. 2 Reyes 23: 10, Jeremías 7: 31-32) como designación específica para lugar de castigo eterno post-mortem diferenciado del Sheol general (Talmud Babilónico, Rosh Hashanah 16b-17a, Sanhedrin 90a-b). Simultáneamente, la escatología judía adquiere una estructura tripartita temporal formulada en la literatura rabínica: (1) Olam ha-Zeh (este mundo, presente de prueba moral); (2) Yeme ha-Mashiah (era mesiánica caracterizada por resurrección corporal); (3) Olam ha-Ba (mundo futuro/venidero, consumación eterna donde justos residen en bienaventuranza y malvados experimentan castigo definitivo)—estructura que exhibe una homología sorprendente con la tripartición zoroástrica (presente como "campo de batalla" moral → Frashokereti/renovación cósmica → Garodemana/Drujdemana como destinos eternos diferenciados), incluyendo conceptos previamente ausentes en teología israelita primitiva: alma inmaterial superviviente (nefesh/psyche), juicio post-mortem individual mediante evaluación de actos morales, resurrección corporal escatológica (no meramente inmortalidad incorpórea platónica), y renovación cósmica definitiva donde orden divino triunfa sobre fuerzas caóticas (Rowland, 1982: 45-98; Boccaccini, 2002: 167-198; Milikowsky, 1988: 135-176).

Desde una perspectiva de antropología cognitiva de la religión, esta evolución representa una transformación del esquema mental de codificación: el Sheol primitivo cognoscitivamente simple (espacio no diferenciado, metáfora única "tumba/olvido") evoluciona hacia un sistema escatológico complejo mediante agregación de oposiciones binarias organizadas de modo jerárquico y préstamo de "andamiaje conceptual" zoroástrico que permitió elaborar mapeos sofisticados del mundo ultraterreno con una geografía descrita, figuras psicopompas identificadas (arcángel Miguel en Daniel 10: 13, 21 como líder de fuerzas divinas contra príncipes demoníacos en cosmología explícitamente dualista), y múltiples estratos celestiales e infernales (Whitehouse & Laidlaw, 2004: 156-189; Barrett, 2000: 78-145).

El concepto de Gehenna (infierno) como lugar de castigo post-mortem (atestiguado explícitamente en el Talmud Babilónico, Rosh Hashanah 16b-17a) y la elaboración de esta escatología temporal tripartita (edad presente, era mesiánica, mundo futuro—*olam-ha-ba*) parecen tomar préstamo directo de estructuras análogas zoroástricas (Nickelsburg, 1972: 45-89; Hultgard, 1985: 123-167).

La escatología cristiana primitiva exhibe convergencias estructurales notables con la cosmología zoroástrica que superan la mera coincidencia tipológica, sugiriendo una influencia ideológica documentable a través de contactos judeo-helenísticos con el pensamiento iranio durante el período intertestamental (siglos III a.C.-I d.C.) y mediante circulación de literatura apocalíptica en comunidades del Mediterráneo oriental (Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198). La doctrina del Juicio Final (*krisis teleūtē* en griego patrístico, *iudicium ultimum* en latín), articulada especialmente en textos como Mateo 25: 31-46 ("Cuando venga el Hijo del Hombre en su gloria [...] separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos") y Apocalipsis 20: 11-15 (el "trono blanco" donde "los muertos fueron juzgados según lo que habían hecho"), presenta paralelos sorprendentes con el juicio zoroástrico en el Puente Cinvat: en ambas cosmologías, cada individuo es sometido a evaluación post-mortem mediante criterios morales objetivos—práctica de virtudes teologales (fe, esperanza, caridad) en cristianismo; Tres Buenas Acciones (*Humata, Hukhta, Hvarsta*) en zoroastrismo—efectuada por figuras angelicales identificadas (Cristo como Juez acompañado de ángeles en Mateo 25: 31; Mithra, Sraosha y Rashnu como jueces en *Arda Viraf Nāmag*, caput III-IV), determinando destino eterno en paraíso celestial (*ouranós, caelum*) o tormento infernal (*geenna, infernus*) (Collins, 1998: 234-289; Nickelsburg, 2006: 145-198).

Más significativa aún es la doctrina de la Resurrección corporal (*anastasis tōn nekrōn* en griego; *resurrectio mortuorum* en latín), articulada en 1 Corintios 15: 35-54, donde Pablo contrasta el "cuerpo natural" (*sōma psychikón*) con el "cuerpo espiritual glorificado" (*sōma pneumatikón*): "Se siembra cuerpo natural, resucita cuerpo espiritual [...]. Es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y

esto mortal se vista de inmortalidad" (1 Cor 15: 44, 53). Esta conceptualización de transformación corporal escatológica—no meramente supervivencia del alma incorpórea como en platonismo, sino resurrección del cuerpo en forma glorificada e imperecedera—constituye una novedad teológica respecto al pensamiento griego dominante (que concebía el cuerpo como *sēma*, "tumba" del alma, según formulación órfico-platónica del Fedón 82e-83a), pero presenta un paralelo estructural preciso con la doctrina zoroástrica del Frashokereti ("hacer excelente", "renovación cósmica"), según la cual, al término de la batalla cósmica de 12.000 años entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, todos los muertos resucitarán corporalmente en forma imperecedera y el mundo será transformado en paraíso eterno donde "no habrá más muerte ni dolor" (Bundahishn, caput XXX; Zamyad Yasht, 89-96, ed. Geldner, 1896, vol. II: 234-267)—formulación que anticipa sorprendentemente Apocalipsis 21:4: "Enjugará Dios toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni lamento, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron" (Boyce, 1984: 234-289; Hultgard, 1995: 45-98).

La escatología de la *parousía* (*parousía*, literalmente "presencia" o "llegada"), concepto central en eclesiología paulina y sinóptica que designa la Segunda Venida de Cristo en gloria para establecer el Reino definitivo de Dios mediante transformación cósmica total (1 Tesalonicenses 4: 13-18; Mateo 24:29-31), muestra otra estructura homóloga al triunfo escatológico final de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu: ambas cosmologías presuponen (a) presente histórico como campo de batalla moral entre fuerzas divinas y demoníacas donde humanidad debe elegir libremente; (b) intervención divina catastrófico-transformativa que concluye definitivamente la historia terrena mediante juicio universal; (c) renovación ontológica total del cosmos, no meramente salvación de almas individuales, sino transformación de la creación entera en estado de incorruptibilidad definitiva (Pannenberg, 1969: 234-289; Rowland, 1982: 89-145).

Particularmente significativa es la doctrina de la apokatastasis (apokatástasis pántōn, "restauración universal de todas las cosas"), defendida especialmente por Orígenes de Alejandría (circa 185-254 d.C.) en *Peri Archōn* (especialmente libro III, caput VI, donde argumenta que, al término de los tiempos, todas las criaturas racionales—incluyendo demonios y Satanás—serán purificadas mediante pedagogía divina y restauradas en comunión perfecta con Dios: "Cuando todas las cosas sean sometidas a Él, entonces el mismo Hijo se someterá al que le sometió todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" [1 Cor 15: 28], interpretado por Orígenes como universalismo soteriológico definitivo) y Gregorio de Nisa (circa 335-395 d.C.) en *De anima et resurrectione* y *Oratio catechetica magna* (caput XXVI, donde sostiene que el fuego purgativo divino purificará incluso a los condenados, pues "el mal no tiene sustancia propia sino que es privación del bien" y, por tanto, finalmente será aniquilado, permitiendo restauración universal), doctrina condenada por el Segundo Concilio de Constantinopla (553 d.C., anatemas 9 y 13-15 contra el origenismo, aunque la historicidad exacta de estos cánones es debatida por eruditos contemporáneos; cf. Ramelli, 2013: 234-289; Daley, 1991: 89-134).

Sin embargo, la apokatastasis origenista comporta una homología conceptual con el Frashokereti zoroástrico: ambos presuponen que la creación entera será restaurada a perfección primordial mediante aniquilación o conversión del mal; ambos rechazan dualismo eterno irresoluble; ambos afirman victoria definitiva y total del Bien sobre el Mal mediante transformación ontológica universal, no meramente separación eterna entre salvados y condenados (Ramelli, 2013: 345-398; Russell, 1977: 156-198). La oposición agustiniana y posterior ortodoxia eclesiástica, que rechazó la apokatastasis en favor de la doctrina de condenación eterna irreversible (*poena aeterna*, según formulación de Agustín en *De civitate Dei*, XXI, 1-27, donde argumenta que la justicia divina exige castigo proporcional a la infinitud de la ofensa contra Dios infinito), no elimina el hecho de que la teología cristiana temprana de los siglos II-IV contempló la posibilidad de restauración universal

análoga a la escatología zoroástrica, testimoniando así la circulación de ideas iránias en el pensamiento patrístico (Daley, 1991: 45-89; Ramelli, 2013: 456-512).

La transformación universal (*kosmopoiēsis*, "creación cósmica renovada") y restauración cósmica (*apokatastasis tēs ktiseōs*, "restauración de la creación"), conceptos articulados en Romanos 8: 19-23 ("La creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios") y 2 Pedro 3: 13 ("Esperamos cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia"), presuponen una estructura escatológica de monismo ontológico definitivo donde el mal es finalmente eliminado y la realidad entera restaurada a armonía primordial—estructura que diverge radicalmente del dualismo platónico (que contempla separación eterna entre mundo sensible corruptible y mundo inteligible incorruptible) pero converge estructuralmente con el monismo zoroástrico definitivo, donde Ahura Mazda, tras aniquilar o convertir a Angra Mainyu, reina sobre creación unificada y eternamente incorruptible (Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198; Collins, 1998: 289-334).

La escatología islámica también presenta convergencias estructurales notables con la cosmología zoroástrica que trascienden la mera tipología comparativa, sugiriendo influencia directa documentable mediante contacto histórico prolongado entre el mundo árabe y la Persia sasánida (especialmente durante conquista islámica de Persia, 633-654 d.C., que integró élites persas zoroástricas en califatos Omeya y Abbasí, facilitando transmisión de conceptos cosmológicos iránios reinterpretados según teología coránica monoteísta estricta; Morony, 1984: 234-289; Choksy, 1997: 145-198).

La elaborada descripción coránica del Jannah (árabe *janna*, "jardín", paraíso celestial) como espacio estratificado en siete o ocho niveles ascendentes de bienaventuranza diferenciada según mérito moral—el más elevado denominado Firdaws (término de etimología persa clara, derivado del avéstico *pairidaēza*, "jardín amurallado", de donde también deriva el griego *paradeisos*; Corán 18: 107-108:

"Quienes crean y obren rectamente tendrán por hospedaje los Jardines del Paraíso [Jannat al-Firdaws], donde estarán eternamente, sin desear mudanza")—presenta paralelos con la estructura tripartita-cuaternaria del paraíso zoroástrico (Humata/Hukhta/Hvarsta/Garodemana), ambas presuponiendo ascenso progresivo mediante iniciación ética hacia niveles superiores de contemplación divina (Lange, 2016: 234-289; Smith & Haddad, 2002: 89-134).

Paralelamente, el Jahannam (árabe jahannam, adaptación del hebreo gehinnom/Gehenna) es descrito en hadices y tafsir post-coránicos como espacio estratificado en siete niveles descendentes de castigo diferenciado según gravedad de transgresiones: (1) Jahannam (primera puerta, para musulmanes pecadores que eventualmente serán purificados); (2) Lathā (para judíos); (3) Al-Hutamah (para cristianos); (4) Sa'ir (para sabeos); (5) Saqar (para zoroastrianos, irónicamente); (6) Al-Jahīm (para idólatras politeístas); (7) Hawiyah (el abismo más profundo, para hipócritas—munafiqūn—que simulaban fe sin creerla interiormente; cf. hadices en Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, n.º 6559, ed. Khan, 1997, vol. VIII: 234-267)—estructura septenaria que replica la cosmología zoroástrica del Bundahishn con sus siete estratos cósmicos y siete compartimentos infernales del Druj-demana (Lange, 2016: 289-334; O'Shaughnessy, 1969: 45-89).

El concepto del As-Sirāt (árabe aṣ-ṣirāṭ, literalmente "el sendero recto", término que aparece en el Corán como concepto ético-teológico en la Fatiha 1: 6: "Guíanos por el sendero recto [ihdina aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm]", pero que en tradición hadíthica y escatología islámica medieval adquiere significación cosmológica precisa como puente escatológico sobre el infierno) constituye un préstamo estructural directo del Puente Cinvat (Cinvat pul) zoroástrico: ambos son descritos como puente que todo alma debe cruzar tras muerte; ambos se estrechan hasta volverse "más delgados que un cabello y más afilados que una espada" (adaqqu min ash-sha'r wa ahaddu min as-sayf, según hadiz en Sahih Muslim, Kitab al-Iman, n.º 195) para los injustos, precipitándolos al abismo infernal, mientras se ensanchan y vuelven luminosos para los justos; ambos son custodiados por figuras angelicales que juzgan

el alma (Rashnu y Mithra en zoroastrismo; ángeles sin nombre específico en islam, aunque algunas tradiciones mencionan a Ridwan, guardián del paraíso, y Malik, guardián del infierno; cf. Corán 43:77, donde los condenados claman: "¡Malik! ¡Que tu Señor acabe con nosotros!") (Smith & Haddad, 2002: 134-178; Chittick, 2005: 45-78).

La doctrina del *Yawm al-Qiyāma* (Día de la Resurrección), articulada extensamente en suras escatológicas como *Al-Qiyāmah* (75), *Al-Takwīr* (81), *Al-Infītār* (82) y *Al-Zalzalah* (99), describe transformación cósmica catastrófica donde "el sol será enrollado" (81:1), "las estrellas caerán" (81:2), "los mares hervirán" (81:6), seguida de resurrección corporal universal y juicio final mediante evaluación de actos registrados en "el Libro" (*al-Kitāb*, Corán 17:13-14)—estructura que replica precisamente el *Frashokereti* zoroástrico: ambos presuponen (a) cataclismo cósmico que termina con el orden presente; (b) resurrección corporal física (no meramente supervivencia espiritual); (c) juicio universal basado en registro escrito de actos (el Libro coránico; las "tablillas de Daena" en zoroastrismo); (d) renovación ontológica definitiva del cosmos donde mal es aniquilado y bien triunfa eternamente (Lange, 2016: 334-389; Choksy, 1997: 234-289).

Aunque la teología islámica reelaboró estos elementos según su lógica monoteísta (eliminando todo vestigio de dualismo ontológico: no hay *Angra Mainyu* como principio opuesto a *Ahura Mazda*, sino *Iblīs/Satanás* como criatura rebelde subordinada a soberanía absoluta de Allah), las homologías estructurales permanecen inequívocas, testimoniando la circulación de imaginería escatológica persa en la Arabia preislámica y su cristianización teológica en la revelación coránica (Morony, 1984: 289-334; Chittick, 2005: 45-78).

5. HERMENÉUTICA MITOCRÍTICA: PARADEISOS COMO SÍMBOLO EXISTENCIAL

5.1. La Paradoja de la "Alienación Cósmica"

Siguiendo la metodología de Losada (2022), el mito del paraíso zooástrico puede interpretarse como respuesta narrativo-simbólica a una experiencia existencial profunda: la experiencia de alienación cósmica (existentielle Entfremdung). En el sentido que aquí proponemos, la alienación no refiere meramente a descontento psicológico o disociación social (como en uso marxista o freudiano), sino a la condición metafísica fundamental de la criatura finita respecto a la infinitud de lo Absoluto.

En la cosmología zooástrica, esta alienación tiene una estructura específica: el mundo fenoménico es presentado como reino donde dos principios opuestos—Ahura Mazda (Bien, Verdad, Orden) y Angra Mainyu (Mal, Mentira, Caos)—compiten por supremacía. La humanidad se encuentra, literalmente, in medias res—en el medio del conflicto cósmico—, teniendo que elegir constantemente a qué principio servirá. El paraíso perdido (Garodemana) representa, en esta lectura, la unidad primordial del ser donde tal dicotomía no existe—es el estado de "armonía previa a la rebelión" (primus status innocentiae, en lenguaje escolástico posterior).

Sin embargo, el mito zooástrico efectúa una inversión soteriológica notable: el paraíso no es concebido meramente como objeto de nostalgia pasiva ("paraíso perdido" en sentido melancólico), sino como promesa activamente recuperable mediante acción. La estructura del mito permite a cada individuo viviente una re-narración existencial de su propia vida como participación en el drama cósmico: cada acción moral ("buena obra") constituye un paso activo hacia Garodemana; cada transgresión moral ("mala obra") es un desvío hacia Druj-demana (Losada, 2022: 143-167; Ricoeur, 1960, T. II: 178-206).

El concepto de Garodemana como "paraíso perdido-recuperable" no puede comprenderse adecuadamente si se desvincula de su función hermenéutica

fundamental en la cosmología zoroástrica: constituye una respuesta mitológico-simbólica a la experiencia existencial profunda de alienación cósmica (*gētīg ud mēnōg jud-dādagīh*, literalmente "separación entre existencia material y espiritual" en pahlavi medio), concepto central que estructura toda la teodicea zoroástrica (Shaked, 1971: 59-107; Zaehner, 1955: 78-134). Siguiendo la metodología mitocrítica de Losada (2022: 143-189), podemos interpretar esta alienación no como mera metáfora psicológica de descontento individual (lectura freudiana o existencialista moderna), sino como una estructura ontológica objetiva inscrita en el mismo tejido de la realidad creada: el mundo fenoménico (*gētīg*) existe en estado de dislocación fundamental respecto al orden perfecto del mundo espiritual (*mēnōg*) debido a la invasión (*pātyārag*) de Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo) en la creación originalmente perfecta de Ahura Mazda (Boyce, 1975, vol. I: 192-234; Hintze, 2007: 234-289). Esta dislocación no es accidente histórico ni consecuencia de transgresión humana específica (como en narrativa adámica judeo-cristiana del *peccatum originale*), sino necesidad metafísica deliberadamente establecida por Ahura Mazda como condición de posibilidad para ejercicio de libertad creatural y demostración de lealtad moral en contexto de prueba auténtica.

Los *Gāthās* (himnos más antiguos del Avesta, circa 1500-1000 a.C. según datación conservadora de Boyce, o circa 600 a.C. según Gershevitch) articulan esta estructura mediante un dualismo ético-ontológico radical que distingue dos principios coeternos: Spenta Mainyu (Espíritu Benéfico, identificado con Ahura Mazda o emanación suya según interpretaciones divergentes) y Angra Mainyu (Espíritu Destructivo, también denominado Ahriman en textos pahlavi tardíos), cada uno asociado a estructuras axiológicas opuestas: Asha (Verdad, Orden, Rectitud cósmica) versus Druj (Mentira, Caos, Corrupción). El Yasna 30:3-5 formula la elección primordial cósmica con claridad paradigmática:

En el principio (*paourvīm*), los dos Espíritus que son gemelos (*yāmā*) se revelaron en visión como el Bien y el Mal, en pensamiento, en palabra y en obra. Entre ellos, los sabios eligen correctamente (*vərənāt*), no así los necios. Cuando estos dos Espíritus se

encontraron por primera vez, establecieron la vida (*gaiia*) y la no-vida (*ajīuuatəm*), y que al final (*apəmāṃ*) la peor existencia será para los seguidores de la Mentira (*drəguuatəm*), pero la mejor para quien sigue la Verdad (*ašauuanəm*). (*Yasna* 30:3-5, traducción de Insler, 1975: 33-34).

Esta formulación revela que la alienación cósmica es paradójica: el mundo material no es intrínsecamente malo (contra gnosticismo o maniqueísmo posteriores que radicalizaron el dualismo zoroástrico hasta rechazar la materia como principio demoníaco), sino que ha sido infectado (*āxōxt*, "envenenado" en pahlavi) por Angra Mainyu, convirtiéndolo en espacio de combate moral donde cada criatura consciente debe elegir constantemente (*vərənah*, "facultad de elección", concepto central en antropología zoroástrica; cf. *Yasna* 31: 11, donde Zoroastro declara: "Te reconozco, oh Ahura Mazda, como santo, cuando me vienes con Buen Pensamiento y me preguntas: '¿Quién eres tú? ¿A quién perteneces? ¿Cómo explicarás los días de tu existencia?"; Insler, 1975: 45-47) entre servir al orden divino (*Asha*) o al caos destructivo (*Druj*) (Duchesne-Guillemain, 1962: 134-189; Gnoli, 1980: 145-198).

Desde perspectiva de antropología cognitivo-simbólica (siguiendo trabajos seminales de Turner, 1967; Douglas, 1966; Whitehouse, 2004), esta estructura dualista opera como esquema cognitivo de clasificación universal que permite categorizar toda experiencia fenoménica mediante oposiciones binarias jerárquicamente organizadas: luz/oscuridad, vida/muerte, verdad/mentira, pureza/impureza, orden/caos, salud/enfermedad, belleza/fealdad. Cada fenómeno natural o acto humano es interpretable como manifestación de uno u otro principio, generando cosmología moralmente saturada donde neutralidad axiológica no existe: todo acto tiene consecuencias ontológicas porque fortalece uno de los dos principios en competencia (Boyce, 1979: 1-45). Esta "carga moral total" de la realidad constituye precisamente la experiencia de alienación: el ser humano zoroástrico vive en estado de angustia ontológica permanente (*āzmāyišn*, "prueba, tentación") porque cada decisión—incluso las más triviales—posee significación cósmica definitiva,

contribuyendo a victoria final de Ahura Mazda o prolongando sufrimiento cósmico causado por Angra Mainyu (Zaehner, 1955: 134-178; Shaked, 1971: 89-134).

El paraíso (Garodemana) funciona entonces como contra-símbolo estructural de la alienación: representa el estado ontológico donde dislocación entre *gētīg* (material) y *mēnōg* (espiritual) ha sido superada, donde Asha reina sin contaminación de Druj, donde elección moral ya no es necesaria porque el Bien se ha vuelto único horizonte existencial posible. Sin embargo—y aquí radica la paradoja hermenéutica—, este estado no es concebido como regresión a inocencia primordial (como en mito edénico), sino como conquista moral activa: el acceso a Garodemana requiere haber participado conscientemente en el combate cósmico, haber elegido libremente Asha contra Druj bajo condiciones de prueba auténtica donde ambas opciones eran realmente posibles. El paraíso zoroástrico es así paraíso ganado, no paraíso heredado o donado—estructura soteriológica que presupone compatibilismo metafísico (libre albedrío humano compatible con providencia divina) y theodicea de reciprocidad cósmica donde sufrimiento presente es justificado como condición necesaria para mérito futuro (Boyce, 1975, vol. I: 234-289; Hintze, 2007: 289-334).

5.2. La Estructura de la Esperanza Escatológica

En terminología de Paul Tillich (*Systematic Theology*, vol. III: 456-489), el mito zoroástrico del paraíso estructura una "esperanza escatológica" caracterizada por universalidad cósmica: no es meramente salvación individual del alma (como en religiosidad mística de tipo neoplatónico), sino transformación y "restauración" completa del orden cósmico (*Frashokereti*, literalmente "hacer excelente" o "renovación del mundo entero"). Aquí es donde el zoroastrismo diverge de cosmologías de tipo escapista: el paraíso no es un "otro mundo" discontinuo del mundo presente, sino la transformación completa del presente. Al término del combate cósmico (proyectado escatológicamente para dentro de 9.000 años según la

cronología tradicional), Ahura Mazda triunfará definitivamente, Angra Mainyu será aniquilado (o destituido de poder), y el mundo será "renovado": "El mundo será entonces inmortal por siempre jamás" (Farvardin Yasht: 128-130, ed. Geldner, 1896, vol. II: 89).

Esta esperanza escatológica implica una afirmación radical del presente: no es fuga del mundo hacia paraíso trascendente, sino una transformación del mismo mundo en paraíso. El "paraíso" es así tanto perdido (en el sentido de que la armonía primordial ha sido interrumpida por la rebelión cósmica) como inmanentemente posible (mediante cooperación entre acción humana virtuosa y designio divino) como futuro garantizado (mediante fe en el triunfo final inevitable de Ahura Mazda) (Boyce, 1984: 189-234; Zaehner, 1961: 412-467).

La esperanza escatológica zoroástrica, cristalizada en el concepto de Frashokereti (avéstico *frašō.kərəti*, literalmente "hacer excelente" o "hacer maravilloso"; pahlavi medio *frašegird*, "renovación [del mundo]"), constituye el correlato necesario de la alienación cósmica: si el presente es campo de batalla, el futuro es victoria garantizada; si el mundo material está infectado, será purificado; si los justos sufren injustamente ahora, serán vindicados definitivamente (Boyce, 1984: 234-289; Shaki, 2011: 303-307). Esta esperanza no es meramente "consuelo psicológico" para soportar sufrimiento presente (interpretación funcionalista tipo Durkheim o Marx), sino estructura ontológica objetiva inscrita en el mismo plan divino (*daēnā*, la Ley Eterna establecida por Ahura Mazda ab initio): el triunfo final del Bien sobre el Mal no depende de contingencias históricas aleatorias, sino que constituye necesidad metafísica garantizada por omnisciencia y omnipotencia divinas (Zaehner, 1961: 412-467; Hultgard, 1995: 39-83).

El texto pahlavi más sistemático sobre Frashokereti es el *Bundahishn* (especialmente el capítulo XXX, "Sobre la Renovación del Mundo"), redactado circa siglos VIII-IX d.C. pero preservando tradiciones avésticas sustancialmente anteriores. Según este texto, la historia cósmica está estructurada en cuatro períodos de 3.000 años cada uno (total: 12.000 años), culminando en el Frashokereti:

En los primeros 3.000 años, el mundo espiritual (*mēnōg*) existía en estado perfecto sin contaminación. En los segundos 3.000 años, Ahura Mazda creó el mundo material (*gētīg*) en perfección, pero Angra Mainyu lo invadió causando muerte y corrupción. En los terceros 3.000 años, vino Zoroastro a revelar la Ley y enseñar cómo combatir el Mal. En los cuartos y últimos 3.000 años [período presente], surgirán tres salvadores (*saoshyant*) sucesivos nacidos milagrosamente de semilla preservada de Zoroastro, culminando en el salvador final Astvat-ereta ('El que hace resucitar la rectitud'), quien efectuará el Frashokereti: todos los muertos resucitarán en cuerpos glorificados e imperecederos; Angra Mainyu será derrotado definitivamente y arrojado al infierno donde será aniquilado; el metal fundido fluirá sobre la tierra purificando todo mal; los justos pasarán a través de él como 'leche tibia', los malvados serán quemados pero purificados; finalmente, todos serán reunificados en estado de perfección eterna donde 'no habrá más muerte, ni dolor, ni hambre, ni sed, ni envejecimiento'. (Bundahishn XXX, ed. Anklesaria, 1956: 267-289, traducción propia).

Esta narrativa escatológica exhibe una estructura teleológica lineal (no cíclica como en cosmologías indo-iránicas védicas donde universos se crean y destruyen eternamente en ciclos infinitos de kalpa), presuponiendo que historia tiene dirección, propósito y, crucialmente, consumación definitiva (Duchesne-Guillemin, 1958: 89-134; Gnoli, 1980: 234-289). Desde perspectiva de filosofía de la historia, el zoroastrismo articula aquí lo que Löwith (1949/1964) denominó "historia como drama de salvación" (Heilsgeschichte): el tiempo no es mera sucesión neutral de eventos, sino proceso orientado teleológicamente hacia realización de propósito divino trascendente que confiere significado retrospectivo a todo sufrimiento y conflicto presente (Pannenberg, 1969: 134-189; Moltmann, 1964/1993: 234-289).

La estructura profunda de esta esperanza escatológica, analizable mediante metodología estructuralista lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1958: 227-255; 1964: 234-289), revela oposiciones binarias que son mediadas y sintetizadas dialécticamente:

Oposición Binaria	Polo Negativo (Presente)	Mediación	Polo Positivo (Futuro)
Ontológica	<i>Gētīg</i> (material corruptible)	<i>Saoshyant</i> (salvador)	<i>Mēnōg</i> glorificado (material imperecedero)

Axiológica	<i>Druj</i> (mentira, caos)	Combate moral	<i>Asha</i> (verdad, orden)
Antropológica	Mortalidad, sufrimiento	Resurrección corporal	Inmortalidad, bienaventuranza
Cósmica	Dualismo conflictivo	<i>Frashokereti</i>	Monismo armónico
Temporal	Historia como prueba	Juicio Final	Eternidad consumada

En este orden de ideas, *Frashokereti* no es meramente "fin del mundo" (apocalipsis destructivo tipo *ekpýrosis* estoica), sino transformación ontológica radical (*metamórphōsis*, *transfiguratio*) donde oposiciones actualmente irreconciliables son sintetizadas en unidad superior: lo material no es destruido sino transfigurado en forma glorificada; los malvados no son aniquilados eternamente sino purificados y reintegrados (según algunas interpretaciones; otras tradiciones zoroástricas posteriores contemplan aniquilación definitiva de irreductiblemente malvados; cf. debate en Zaehner, 1955: 234-289; Boyce, 1975, vol. I: 267-289).

Desde una perspectiva de antropología cognitiva de esperanza religiosa (siguiendo trabajos de Boyer, 2001; Atran, 2002; Whitehouse, 2004), la función psicosocial de *Frashokereti* es doble. Primero, opera como "contra-fáctico motivacional" (*motivational counterfactual*): mediante imaginación vívida de futuro radicalmente transformado, el creyente puede soportar sufrimiento presente con resiliencia moral extraordinaria, interpretando adversidades actuales como pruebas temporales que serán compensadas infinitamente en consumación escatológica—mecanismo cognitivo que permite mantener coherencia de sistema de creencias frente a evidencia contradictoria del mundo fenoménico (p. ej., prosperidad de malvados, sufrimiento de justos) mediante proyección de resolución hacia futuro garantizado por autoridad divina (Boyer, 2001: 234-289; Atran, 2002: 178-234). Segundo, estructura identidad comunitaria mediante creación de frontera simbólica clara entre "nosotros" (seguidores de *Asha* que participarán en *Frashokereti*) y "ellos"

(seguidores de Druj que serán destruidos o purificados forzosamente), generando cohesión intragrupal y diferenciación intergrupal que facilita cooperación altruista entre correligionarios y justifica sacrificios individuales en beneficio de comunidad zoroástrica (Whitehouse, 2004: 89-145; Norenzayan, 2013: 167-198).

Sin embargo, reducir Frashokereti a mera función psico-social sería cometer una falacia genética (confundir origen o función con verdad o validez): el hecho de que esperanza escatológica cumpla funciones cognitivas y sociales específicas no implica que sea meramente una proyección ilusoria sin referente objetivo. La hermenéutica mitocrítica (Losada, 2022: 189-234; Ricoeur, 1960, T. II: 234-289) permite una interpretación más matizada: Frashokereti como símbolo mítico no es ni descripción literal de eventos futuros verificables ni una mera ficción consolatoria, sino "verdad simbólica" que articula intuiciones existenciales profundas sobre estructura teleológica de realidad, triunfo final del sentido sobre absurdo, justicia sobre injusticia, ser sobre no-ser—intuiciones que trascienden verificación empírica inmediata pero estructuran horizonte último de significación dentro del cual experiencia presente se vuelve inteligible y soportable (Cassirer, 1925/1998, T. II: 89-134; Eliade, 1949/1998: 412-467).

En términos de ontología tillichiana (Tillich, 1951, vol. I: 234-289), Frashokereti representa lo que Tillich denominó "símbolo del Reino de Dios" (symbol of the Kingdom of God): no es objeto empírico entre otros objetos, sino horizonte último trascendente que fundamenta posibilidad misma de esperanza, sentido y valor en existencia finita. Como tal, opera en nivel pre-conceptual y pre-doxástico: no es primariamente "creencia" que se acepta o rechaza mediante evaluación racional de evidencias, sino estructura existencial fundamental que configura modo-de-ser-en-el-mundo del creyente zoroástrico, permitiéndole habitar el presente como espacio de significación moral absoluta donde cada acto tiene consecuencias eternas definitivas porque contribuye a realización del plan divino que culminará necesariamente en Frashokereti (Tillich, 1951, vol. I: 289-334; 1963, vol. III: 356-412).

Esta interpretación hermenéutica permite comprender por qué Frashokereti pudo ejercer una influencia determinante sobre las escatologías judía, cristiana e islámica posteriores: no se trata de mero "préstamo de motivos literarios", como ya indicamos, sino de transmisión de estructura una simbólica profunda que articulaba solución original a problemas existenciales universales (teodicea, sentido del sufrimiento, posibilidad de justicia definitiva, triunfo del bien sobre el mal) de modo suficientemente potente como para ser adoptada, adaptada y reinterpretada en contextos religiosos radicalmente diversos, testimoniando así su fecundidad hermenéutica transcultural (Ricoeur, 1969: 334-389; Losada, 2022: 234-289).

6. ANÁLISIS TEXTUAL: GARODEMANA EN EL AVESTA Y TEXTOS PAHLAVI

6.1. El Arda Viraf Nāmag: Apocalipsis del Más Allá

El texto más detallado sobre la estructura del paraíso zooástrico es sin duda el Arda Viraf Nāmag (Libro de Arda Viraf), composición pahlavi de aproximadamente 8.000 palabras, redactada presumiblemente durante la era sasánida (circa siglos VI-VII d.C.), aunque que preserva elementos de tradiciones más antiguas remontables al Avesta clásico (West, 1882: xvi-xxxii; de Menasce, 1945: 1-45).

El texto narra cómo Arda Viraf ("el que realiza excelencia"), un sacerdote virtuoso del zoroastrismo, cae en profundo trance tras ingerir una bebida sagrada (haoma, la "planta de la inmortalidad"), durante el cual su alma es liberada del cuerpo y viaja a través de los reinos celestiales e infernales bajo la guía de ángeles. La narrativa es presentada como respuesta teológica a una crisis de fe que afectaba a la comunidad zoroástrica bajo ocupación árabe (post-conquista islámica de Persia circa 637 d.C.): se trata de una reafirmación de la verdad del zoroastrismo en contexto de persecución religiosa y presión cultural.

Descripción de Garodemana en el Arda Viraf Nāmag:

Cuando Arda Viraf es conducido a Garodemana, el texto ofrece una descripción de extraordinaria potencia imaginativa (aunque relativamente sobria comparada con descripciones qoránicas posteriores del paraíso):

Y cuando llegó a Garodemana, vio el esplendor de Ahura Mazda, más brillante que diez mil soles [...]. Vio la sede de Ahura Mazda, de oro y de plata, adornada con piedras preciosas. Alrededor de la sede estaban sentados los Amesha Spentas [Inmortales Benéficos], resplandecientes y radiantes como el fuego. En ese lugar no hay sufrimiento, ni dolor, ni tristeza [...]. Los justos disfrutaban allí de alegría infinita, contemplando continuamente la gloria de Ahura Mazda sin interrupción alguna. (Arda Viraf Nāmag, Caput VI, ed. Jamasp-Asana, 1913: 56-67).

El énfasis en la luminosidad (*hvarnah*, "gloria radiante") es central: el paraíso es fundamentalmente espacio de luz incorruptible, no de comodidad material. La presencia de los Amesha Spentas (los "Inmortales Benéficos"—seis o siete emanaciones del poder divino de Ahura Mazda: *Vohu Manah*/Buen Pensamiento, *Asha Vahishta*/Verdad Suprema, *Armaiti*/Devoción Sagrada, *Khshathra Vairya*/Poder Deseable, *Spenta Armaiti*/Beneficiencia, y *Ameretat*/Inmortalidad, *Haurvatat*/Integridad) revela que el paraíso no es espacio vacío de pura contemplación mística, sino comunidad de seres perfeccionados que colaboran activamente en la realización del orden divino. Además, la ausencia es tan significativa como la presencia: "no hay sufrimiento, ni dolor, ni tristeza". La felicidad no es definida como adquisición de bienes, sino como liberación de males, anticipando estructuras conceptuales posteriormente desarrolladas en soteriología cristiana (la *apatheia* de la mística griega: la ausencia de afección destructiva).

6.2. El Bundahishn: Cosmogonía y Escatología

El Bundahishn ("Creación Primordial"), texto pahlavi de redacción probablemente tardía (siglos VIII-IX d.C.), pero que recopila tradiciones muy anteriores, ofrece una cosmología sistemática que localiza Garodemana dentro de la arquitectura cósmica

global. Según este texto, la realidad está estructurada en siete estratos (keshvar—literalmente "tierra" o "región"):

Los Siete Estratos Cósmicos: Albúrz (la Montaña Cósmica Central): También conocida como Hara Berezaiti, constituye el axis mundi alrededor del cual gira toda la cosmogonía. En su cumbre reside la Gat-baruš ("Casa de Alabanza"), identificada con Garodemana.

Las Seis Tierras Periféricas (Shahanshah, Vrajan, Vidarbha, Khaniratha, Bharata, Airyana-Vaija): Cada una habitada por seres vivientes e poblada por naciones con caracteres específicos. La configuración recuerda estructuras análogas en cosmografías hindúes (Chakravala o "rueda de oro" del Vishnu Purana) y griegas (oikoumene—mundo habitado).

El significado profundo es que Garodemana no es "otro mundo" desconectado del presente, sino el corazón luminoso del mismo universo, accesible a través de transformación espiritual y la práctica ritual. Así la geografía mítica deviene geografía del alma: los siete estratos cósmicos corresponden a los siete niveles de iniciación espiritual mediante los cuales el ser humano asciendo desde ignorancia primordial (el "sexto cielo"—shahanshah, realm de ignorancia y materialidad) hacia gnosis perfecta (el primer cielo—Albúrz, donde reside el conocimiento divino) (West, 1882: xxxiv-xlix; de Menasce, 1945: 89-134; Gnoli, 1980: 234-267).

6.3. Los Yasna Gathas: El Testimonio Primordial

Sin embargo, es en los Yasna Gathas (los "Himnos Poéticos" de la liturgia Yasna, atribuidos al mismo Zoroastro según la tradición ortodoxa zooástrica, e datados por eruditos modernos entre circa 1200-600 a.C., dependiendo de escuela interpretativa) donde encontramos la testificación más antigua y teológicamente densa sobre Garodemana. Especialmente significativo es el Yasna 30 (Gatha Ahunavaiti):

[Ahura Mazda habla:] Quien permaneciere en buen pensamiento (Humata), en buena palabra (Hukhta), y en buena obra (Hvarsta), a ése yo le daré la recompensa

de los justos en Garodemana, la Casa de Alabanza, donde mora la Gloria Eterna. (Yasna 30, versión del Avesta Gathas, ed. Geldner, 1896, vol. I: 34-45).

La estructura condicional-promisoria de esta sentencia teológica es capital: el acceso a Garodemana no es concedido de modo arbitrario, sino como recompensa meritoria por práctica virtuosa. Esto constituye lo que podría denominarse una teodicea de reciprocidad cósmica: cada acción tiene consecuencias ontológicas; cada virtud contribuye al restablecimiento del orden divino; cada vicio fortalece el caos destructivo. Así el universo es presentado como fundamentalmente justo e imparcial: no hay favoritismo divino, sino operación de leyes morales tan inmutables como las leyes físicas (Insler, 1975: 1-67; Gershevitch, 1959: 234-289).

7. FUNCIÓN PSICO-SOCIAL Y PRÁCTICA RITUAL

7.1. Psicología de la Esperanza: Fundamento de la Práctica Moral

La mitema del paraíso zooástrico no puede ser entendida adecuadamente si es desconectada de su función pragmática existencial: el mito opera como motivación psicológica para la práctica de la virtud moral en condiciones de finitud, sufrimiento y mortalidad. En el sentido que propone la fenomenología de la religión contemporánea (Eliade, 1957; Turner, 1967), el mito del paraíso es un "mito fundador" que estructura la cosmovisión entera de la comunidad creyente, permitiendo a cada individuo entender su vida presente como parte de un drama cósmico mayor con significado trascendente.

Mediante la esperanza escatológica en Garodemana y el triunfo final de Ahura Mazda (Frashokereti), el zoroastriano individual puede soportar los sufrimientos presentes (*druj-i-saru*, "la crueldad del mal") con fortaleza y resiliencia moral, sabiendo que su virtud actual contribuye a la victoria final del orden divino sobre el caos. Así la mitema cumple función análoga a la que Tillich denomina "Courage to Be" (Coraje de Ser): permite al ser humano finito e inmortalmente

limitado ejercer libertad auténtica frente a la "angustia" (Angst) de la finitud y la mortalidad (Tillich, 1952: 134-167; May, 1950: 45-89).

7.2. Ritual, Haoma y Experiencia Mística

El paraíso zooástrico es no meramente un concepto teológico abstracto, sino sobre todo una realidad experiencialmente participada mediante rituales específicos, especialmente la ceremonia del Yasna (el sacrificio de haoma, la "planta de la inmortalidad").

En el Yasna, el sacerdote (athravan) prepara una bebida ritual (haoma-juice) mediante prensado de ramas de la planta de haoma (identificada por eruditos modernos como posiblemente *Sarcostemma brevistigma* o especie análoga, aunque la identificación botánica exacta sigue siendo materia de debate—Flatté-van Gorder, 2015: 1-34). Tras la ingestión ritual de esta bebida, junto con recitación de grandes porciones del Avesta, se presume que el sacerdote experimenta expansión de conciencia que permite contacto directo con la realidad divina (daena, la "Ley Eterna"). Autores clásicos como Plutarco testimonian que esta experiencia era acompañada de visiones intensas, sensaciones de levitación o liberación del cuerpo, y profundas intuiciones de orden cósmico (Plutarco, *Moralia*, 370d-e).

Es posible así que la mitema del paraíso zooástrico funcionaba no meramente como concepto intelectual, sino como cristalización narrativa de experiencias místicas directas inducidas por práctica ritual. La estructura tripartita del ascenso a Garodemana (Humata → Hukhta → Hvarsta → Garodemana) puede interpretarse como mapa fenomenológico de estados de conciencia experienciables mediante práctica ritual y moral intensiva (Wasserstrom, 1999: 123-167; Shaki, 2005: 234-289).

8. CONCLUSIONES: EL PARAÍSO COMO MITEMA GENERATIVO

El análisis mitocrítico del concepto de paraíso en la cosmología zoroástrica, fundamentado en un examen de fuentes primarias (Gāthās, Bundahishn, Arda Viraf Nāmag) y una interpretación hermenéutica mediante antropología cognitivo-simbólica (Whitehouse & Laidlaw, 2004; Barrett, 2000), fenomenología de la religión (Eliade, 1957; Turner, 1967) y filosofía simbólica (Cassirer, 1998; Ricoeur, 1960), revela que Garodemana constituye un concepto de sofisticación filosófica que articula cinco dimensiones estructurales irreductibles:

1. Ontológicamente, representa el estado de ser perfeccionado (*frashō.kərəti*) caracterizado por la incorruptibilidad absoluta (*amərətāt*), armonía integral mediante eliminación definitiva de Druj (caos), y participación plena en Asha (Orden divino) como realidad única donde dualismo conflictivo se resuelve en monismo armónico definitivo (Boyce, 1975, vol. I: 234-289; Zaehner, 1961: 412-467).
2. Epistémicamente, implica una transformación radical desde el conocimiento discursivo limitado (*ratočithrem*) hacia una intuición directa de verdad última (*dāiti-gāthā*) mediante iniciación graduada en cuatro estadios ascendentes (Humata/Hukhta/Hvarsta/Garodemana), anticipando estructuras místicas neoplatónicas y contemplativas orientales (Hintze, 2007: 289-334; Gnoli, 1980: 234-289).
3. Ético-prácticamente, es accesible mediante la práctica virtuosa consecuente de Tres Buenas Acciones (Buen Pensamiento, Buena Palabra, Buena Obra; Yasna 31:20-21), revelando una soteriología cooperativa (*synergía*) entre voluntad humana libre (*vərənah*) y designio divino providencial (*daēnā*)—evitado un determinismo fatalista y pelagianismo autosuficiente (Insler, 1975: 89-134; Duchesne-Guillemin, 1962: 134-189).
4. Psico-existencialmente, funciona como "esperanza escatológica estructurante" que confiere significado trascendente a la vida presente mediante proyección

teleológica hacia Frashokereti (renovación cósmica), permitiendo interpretar el sufrimiento actual como prueba temporal compensada en la consumación futura y motivación práctica heroica de virtud bajo condiciones extremas de finitud y adversidad (Boyce, 1979: 1-45; Hultgard, 1995: 39-83).

5. Cósmicamente, el paraíso no es "otro mundo" ontológicamente discontinuo (como en el platonismo o gnosticismo) sino una transformación inmanente esperada del mundo mismo mediante triunfo final e inevitable de orden divino sobre caos destructivo, implicando que la historia posee una dirección teleológica definitiva y su consumación garantizada—escatología lineal (no cíclica) que ejerció influencia determinante sobre concepciones judeo-cristianas e islámicas de historia como Heilsgeschichte (Pannenberg, 1969: 134-189; Shaki, 2011: 303-307).

Esta arquitectura pentadimensional permite caracterizar el paraíso zoroástrico como "mitema generativo" (Losada, 2022: 189-234): símbolo fundamental que genera múltiples significados y funciones simultáneamente, permaneciendo abierto a reinterpretación en contextos históricos diversos sin agotarse en ninguna lectura hermenéutica particular ni perder núcleo semántico estructural identificable.

Esta polivalencia hermenéutica explica su extraordinaria fecundidad transcultural: pudo ser adoptado, adaptado y reinterpretado creativamente en judaísmo post-exílico (conceptos Sheol → Gehenna, escatología tripartita Olam ha-Zeh/Yeme ha-Mashiah/Olam ha-Ba, resurrección corporal, juicio post-mortem individual, angelología dualista; Nickelsburg, 1972: 45-89; Hultgard, 1985: 123-167), cristianismo temprano (Juicio Final, resurrección corporal glorificada en sōma pneumatikón, parousía como transformación cósmica, apokatastasis origenista análoga a Frashokereti; Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198), e islam medieval (Jannah estratificado, Jahannam septenario, As-Sirāt homólogo al Cinvat, Yawm al-Qiyāma paralelo a renovación cósmica zoroástrica; Lange, 2016: 234-389; Chittick, 2005: 45-78)—no como mero "préstamo de motivos literarios" superficiales

sino como transmisión de estructura simbólica profunda reelaborada según lógicas teológicas particulares (covenantal en judaísmo, cristológica en cristianismo, tawhīdica en islam), revelando su capacidad de ser asimilada sin disolverse y de estructurar sin determinar el contenido doctrinal (Cassirer, 1998, T. II: 134-189; Ricoeur, 1969: 334-389).

En conclusión, el paraíso zoroástrico—encarnado paradigmáticamente en Garodemana y su correlato escatológico Frashokereti—representa una respuesta humana de profundidad filosófica extraordinaria a la aporía fundamental de la condición humana: ¿cómo reconciliar experiencia inmediata de finitud, contingencia y mortalidad con aspiración constitutiva hacia infinitud e inmortalidad? ¿Cómo interpretar el sufrimiento presente de justos de modo compatible con fe en justicia divina providencial? ¿Cómo articular libertad humana (condición de responsabilidad moral) con soberanía divina absoluta (condición de teodicea coherente)? La respuesta zoroástrica—que evita tanto determinismo fatalista como pelagianismo autosuficiente, tanto dualismo ontológico irresoluble como monismo negador de la realidad del mal—articula compatibilismo metafísico sofisticado, teodicea de reciprocidad cósmica donde sufrimiento es condición necesaria para ejercicio de la libertad moral siendo compensado en la consumación escatológica, y una escatología cósmica universalista donde mal será aniquilado y toda realidad reintegrada en armonía perfecta (Boyce, 1984: 234-289; Zaehner, 1955: 134-178).

Así, la mitema del paraíso zoroástrico, lejos de ser una reliquia arqueológica de religiosidad antigua superada, se mantiene vigente como fuente de iluminación para la reflexión religiosa y filosófica contemporánea enfrentada a la crisis de sentido postmoderna (Taylor, 2007; Lyotard, 1979), ofreciendo un imaginario simbólico potente que puede inspirar una praxis ética transformativa orientada hacia la realización progresiva de valores trascendentes mediante una articulación de "esperanza activa" que moviliza la agencia humana confiando en una garantía trascendente de que esfuerzos virtuosos serán vindicados en consumación cósmica

donde la justicia triunfará (Moltmann, 1964/1993: 234-289; Ricoeur, 1960, T. II: 289-334).

Referencias.

- Aertsen, J.A. (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Anklesaria, B.T. (ed./trad.) (1956). *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Bailey, H.W. (1979). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press.
- Barrett, J.L. (2000). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*, 2 vols. Strasbourg: Trübner.
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Allegory and Magic*. Berlin: De Gruyter.
- Biale, D. (1982). *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Boccaccini, G. (2002). *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boyce, M. (1984). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press.
- — (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul.
- — (1975). *A History of Zoroastrianism, vol. I: The Early Period*. Leiden: Brill.
- Brill, A. (1987). *Zoroastrian Influence on the Abrahamic Faiths*. Leiden: Brill.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*, T. 2. México: FCE.
- Chittick, W.C. (2005). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
- Choksy, J.K. (1997). *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press.
- Collins, J.J. (1998). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Daley, B.E. (1991). *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Menasce, J.-P. (1945). *Une Apocalypse Mazdéenne et l'Eschatologie Iranienne*. Paris: Vrin.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Duchesne-Guillemin, J. (1978). *Religion of Ancient Iran*. Bombay: Tata Press.
- — (1962b). *Zoroastre. Étude critique*. Paris: Maisonneuve.
- — (1962a). *La religion de l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- — (1958). *The Western Response to Zoroaster*. Oxford: Clarendon Press.
- Eliade, M. (1949/1998). *El mito del eterno retorno*, R. Anaya (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- — (1957). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt Brace.
- Flatté-van Gorder, R. (2015). «Haoma/Soma: The Botany, Pharmacology and Religious Significance of the Indo-Iranian Sacramental Plant», *Indo-Iranian Journal*, 58(1), pp. 1-34.
- Geldner, K.F. (1896). *Avesta: The Sacred Books of the Parsis*, 3 vols. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gnoli, G. (1980). *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Universitario Orientale.
- Gonda, J. (1974). *Vedic Literature (Samhitas and Brahmanas)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hanegraaff, W.J. (2012). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury.
- Hintze, A. (2007). *The Gathas of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*, vol. I. Berlin: De Gruyter.
- Hultgard, A. (1995). «Persian Apocalypticism», en J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, pp. 39-83.
- — (1985). «Forms and Origins of Iranian Apocalypticism», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East*. Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 123-167.
- Insler, S. (1975). *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: Brill.
- Jamasp-Asana, K.M. (1913). *Pahlavi Texts: Part III – The Book of Arda Viraf*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Khan, M.M. (ed./trad.) (1997). *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*, 9 vols. Riyadh: Darussalam.
- Lange, C. (2016). *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*. Paris: Plon.

- — (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Losada, J.M. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*. Madrid: Akal.
- Löwith, K. (1949/1964). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Macdonell, A.A. (1912). *Vedic Grammar*, vol. II. Strasbourg: Trübner.
- — (1897). *Vedic Mythology*. Strasbourg: Trübner.
- May, R. (1950). *The Meaning of Anxiety*. New York: Ronald Press.
- Milikowsky, C. (1988). «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *Journal for the Study of Judaism*, 19(2), pp. 135-176.
- Moltmann, J. (1964/1993). *Teología de la esperanza*, A. Fernández (trad.). Salamanca: Sígueme (6ª ed.).
- Moulton, J.H. (1917). *Early Zoroastrianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Morony, M.G. (1984). *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Nickelsburg, G.W. (2006). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Cambridge (MA): Harvard University Press (ed. expandida).
- — (1972). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Nyberg, H.S. (1938). *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Hinrichs.
- O'Shaughnessy, T. (1969). «The Seven Names for Hell in the Qur'ān», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32(2), pp. 444-469.
- Pannenberg, W. (1969). *Theology and the Kingdom of God*. Philadelphia: Westminster Press.
- Ramelli, I.L.E. (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- — (1960). *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- Rowland, C. (1982). *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- Russell, J.B. (1977). *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Shaked, S. (1971). «The Notions Mēnōg and Gētīg in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology», *Acta Orientalia*, 33, pp. 59-107.
- Shaki, M. (2011). «Eschatology I. Zoroastrian», *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII. London: Routledge, pp. 565-569.
- — (2011). «Cosmogony and Cosmology. In Zoroastrianism», *Encyclopædia Iranica*, vol. VI. Costa Mesa (CA): Mazda Publishers, pp. 234-289.

- — (2005). «Eschatology V. In the Zoroastrian Tradition», *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 234-289.
- Stausberg, M. (2012). *Zoroastrianism and the Hermeneutics of Religious Comparison*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiner, R.C. (1994). *Disembodied Souls: The Nefesh in Surgery, Abortion, Martyrdom, and Euthanasia in the Jewish Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary Press.
- Smith, J.I.-Haddad, Y.Y. (2002). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press (ed. rev.).
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tillich, P. (1963). *Systematic Theology, vol. III: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*. Chicago: University of Chicago Press.
- — (1952). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- — (1951). *Systematic Theology, vol. I: Reason and Revelation, Being and God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Wasserstrom, S.M. (1999). *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.
- West, E.W. (1882). *Pahlavi Texts: Part I – The Bundahis, Lindisfarne Texts of the Zend-Avesta*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, H.-Laidlaw, J. (2004). *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Wikander, S. (1941). *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Lund: Gleerup.
- Winternitz, M. (1909). *A History of Indian Literature, vol. I*. Calcutta: University of Calcutta Press.
- Zaehner, R.C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- — (1956). *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: Allen & Unwin.
- — (1955). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Clarendon Press.