



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ÁREA: METAFÍSICA

HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LO SAGRADO EN MIRCEA ELIADE

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

TUTOR
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ - FFyL

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI - FFyL
DRA. MARIA DEL CRAMEN VALVERDE VALDÉS - FFyL
MÉXICO, D. F. MARZO 2013

INDICE

Introducción.....	4
Capítulo I: Aspectos Metodológicos	
1. El tema de lo sagrado y el hombre moderno.....	16
2. Eliade y su contexto.....	19
3. Aspectos metodológicos de la obra de Eliade.....	25
4. Enfoque fenomenológico-hermenéutico.....	26
Capítulo II: Lo sagrado y lo profano	
1. Planteamiento.....	35
2. Las hierofanías.....	36
3. La dialéctica de lo sagrado.....	40
4. El espacio sagrado.....	51
5. El tiempo sagrado.....	58
Capítulo III: Lenguajes de lo sagrado	
1. El mito y el rito.....	65
2. Multifuncionalidad del mito.....	73
3. El símbolo: lenguaje del mito.....	81
4. La coincidencia de contrarios (androginia).....	87
Capítulo IV: Ontología de lo sagrado	
1. Ontología arcaica.....	98
2. Terror a la Historia.....	109
3. Relación <i>Mythos-Logos</i>	115
5. Hermenéutica creativa.....	121
Conclusión.....	130
Bibliografía.....	141

Introducción:

El talante en el cual se inserta la presente investigación es en restituir el sentido del afán filosófico de los modos de comprensión del ser y del sentido, justo en el momento en que el agotamiento de la razón para dar cuenta de las cosas, la obliga a virar a otros ámbitos de comprensión y de reconocer tanto su estatuto ontológico como epistemológico, y precisamente en aquellas que ya había deslegitimizado epistemológicamente a extensas áreas del saber y de la experiencia tales como el arte y el pensamiento mítico. Este afán de restituir el sentido y las implicaciones ontológicas y filosóficas dadas en otras modalidades de comprensión del mundo como el pensamiento mítico, se dan dentro de una recuperación hermenéutica del mito, pero más que una recuperación se trata de tomarlo como un modelo de racionalidad, conocimiento, verdad, del sujeto, que obligó a la filosofía a voltear su rostro a otros terrenos del conocimiento para nutrirse de ellos y configurar otras racionalidades. Tal es el caso de replantear las modalidades de pensar el ser estando atentos, y a la escucha (ya Ricoeur mencionaba que el símbolo ‘da que pensar’) y desentrañando las potencialidades ontológicas y epistemológicas que nos ofrecen el estudio del pensamiento mítico-religioso, y las formas en que el hombre se relaciona con lo sagrado, como modos de significar y ser en el mundo. El pensamiento a de interrogarse justamente como se funda un orden de sentido en las modalidades en que se comprende el mundo como lo es en el mito y la configuración simbólica que subyace en la relación del hombre con lo sagrado. Y esta cuestión es sustancial a la misma forma de auto-comprenderse el hombre a pesar, o más necesario aún, en un contexto de crisis de la racionalidad misma.

Pensar e interpretar al hombre en sus relaciones fundamentales con lo sagrado no deja de ser una tarea extrañamente osada, sobre todo cuando el hombre actual ha sido resultado de un proceso de secularización sistemática, y una deliberada forma de autoconstituirse por un devenir histórico que implica en sus presupuestos mismos un proceso de desacralización de su ‘Cosmos’, y de su misma vida. Y sin embargo, lo que se nos constata es que no puede el hombre moderno, por más que se quiera

sustraer de ello, al definirse a sí mismo como un ser que es dueño de su propia historia, y sin relación con lo que le trasciende, dejar de manifestar formas o modalidades en que se relaciona con lo sagrado, no puede erradicar de su naturaleza de ser animal simbólico, *homo religiosus*, del cual como hijo pródigo, ha sido, no solo heredero, sino renovador y revitalizador, bajo formas camufladas o sin poderlas ocultar salen de manera irreprimible en sus formas de vida y acción. Lo que llamamos 'crisis', en las formas laicas a las que se le puedan atribuir (económica, política, moral o social) es en el fondo una crisis de sentido, de significado, es decir es una crisis del modo de relacionarse con el Mundo. Y de ahí el tema: hombre moderno-*homo religiosus* que a la luz de la categoría 'lo sagrado', son formas de instalarse en el mundo, y por ende son formas de ser-en-el mundo, que bajo el pretexto de un Historiador de la Religiones, Mircea Eliade, es pertinente plantear el problema filosófico que nos incumbe: el problema del ser en relación con el hombre, desde la categoría de lo sagrado. Con la sencillez y el respeto ante tal complejidad, no se puede evitar sin embargo la imperiosa necesidad de plantearlo.

Los dioses no tienen la menor intención de desvanecerse. Tan sólo, rindiendo tributo a los tiempos modernos, se entregarán a la metamorfosis o jugarán sus propios avatares. Persiste y florece hoy la religión, el culto a lo sagrado. Lo único que a veces varía es lo que se define e identifica como sagrado por sus fieles.

La antigua fe en el progreso, tan fundamental para la cultura moderna, solía ir acompañada del convencimiento de que la religión estaba condenada a perecer. La religión era entendida como herramienta para dominar, opio popular o a lo sumo, haz de supercherías para gentes timoratas y de pocas luces. Algunos veían en ellas una mera ilusión, más o menos rica en imágenes, con un porvenir problemático. A lo sumo se le concedía cierta profundidad estética y una vaga nobleza histórica. Era, en todo caso, una ensoñación engendrada por la infancia de la humanidad.

No ha sido menester esperar al intenso resurgir de los movimientos religiosos del siglo XX, desde ese dios laico de la modernidad, el nacionalismo, hasta las

religiones y las sectarias o apocalípticas (como el nacional-socialismo), para percatarnos que la religión ni desaparece ni va a hacerlo. Surgen nuevas sectas, iglesias y cultos en países prósperos. Afirman su religiosidad personas a quienes sería imposible tildar de supersticiosas, ignorantes e irracionales. Fructifica toda suerte de religiones laicas, tribales o civiles. Toma cuerpo una generalizada piedad cósmica ecologista. Se afianza el fundamentalismo de algunas fes antiguas, y no sólo del islámico. Persisten religiones de pueblos desamparados, aborígenes en varios casos, castigados por las guerras, la destrucción de su hábitat o explotación a que les someten forasteros poderosos. Iglesias transnacionales muy potentes, como la católica, abrazan la panoplia mediática con singular entusiasmo para propagar su fe. Se persiguen pueblos enteros, como el tibetano, y lo primero que sufre humillación son sus templos, sus creencias y sus piedades, en nombre naturalmente, de otras, más bárbaras en su fanática persecución de la religión tradicional. Y así sucesivamente. La religión se transforma, pero no muere.

El estudio de todo ello, así como la consideración sistemática de los viejos supuestos progresistas más simplistas, ha sido objeto de la atención de las ciencias sociales, historia de las religiones y de la filosofía. Sienten éstas la necesidad de incluir el componente religioso en toda la interpretación amplia y compleja de la vida social y humana en general. La cuestión ya no se plantea en términos de modernización como el proceso simple de secularización, sino también como el ámbito en el que se producen nuevas formas y expresiones de religiosidad. Se trata de entender y explicar la producción contemporánea de la religiosidad, así como los modos específicamente modernos de la experiencia y la creación religiosas. Para ello hay que incluir la superación de la dicotomía, otrora antagónica, entre racionalidad y creencia (o fe), o entre razón y carisma. No son siempre términos mutuamente excluyentes.

Este nuevo enfoque no soslaya, al contrario, el análisis secular y racional del comportamiento humano. Incluye, eso sí, la toma en consideración de elementos credenciales, rituales, simbólicos y *numinosos* (sagrados) que son estructurales a

nuestra naturaleza. Interesa ahora entender la recomposición de la religión en la modernidad desde ella misma. Ello podría ayudarnos a efectuar una mejor recuperación de la naturaleza humana, al reconocer que hay un *homo religiosus*, como hay un *homo economicus* y un *homo politicus*. Todo ello conlleva la indagación de una religiosidad distinta a la emanada de las confesiones e instituciones, desligada incluso de las divinidades y producidas como sacralización de realidades profanas. Trátese de una religión no siempre incompatible con la mentalidad racional y secular, cuya manifestación no es siempre de índole litúrgica o reglamentada eclesiásticamente. Una piedad y una vinculación con lo *numinoso* que suele expresarse a menudo en una religión implícita, según supuestos tácitos, aunque identificables. En una palabra, bajo condiciones de modernidad se hace necesario estudiar no sólo la sacralización de la vida y del mundo profano, así como las profanaciones a que suelen entregarse las gentes en sus conflictos e intolerancias mutuas, sino también el proceso de sacralización y consagración de lo profano que tiene lugar hoy día, sobre todo bajo las condiciones de civilización mediática en que nos encontramos.

Lo sagrado sigue manifestándose de manera simbólica: somos animales lingüísticos, cuyas emociones, conceptos y discursos sólo a través de símbolos pueden plasmarse. Pero somos también seres que, en plena modernidad, continuamos sin saber lo que somos. Nos equivocamos y perseguimos confusamente lo real. Ello sucede en todo: ciencia, moral, justicia, arte, vida cotidiana. Es lo sagrado lo que a través de nuestras piedades, lealtades, ilusiones y ensueños nos mantiene anclados en el mundo y confiere orden al caos que nos acecha.

Por la introducción de la conciencia histórica, en efecto, el hombre va a descubrir ciencia y modernidad, desencadenando un proceso de desacralización que continuará hasta hoy, para acabar en la pérdida de referencias a todo valor, de todo sentido de la existencia. Frente a este peligro, Mircea Eliade hace apelación a 'lo otro' del hombre moderno, a saber, el *homo religiosus*, que vive una existencia sacralizada y significativa. Eliade atribuye dentro de este movimiento de la creación

de un nuevo humanismo atento a lo sagrado y a las civilizaciones no-occidentales, justo en el hecho de restituir el sentido de la humanidad. Así, es esto el motivo de un examen de esta cuestión de la crisis de sentido que nos hace plantear el problema de la posibilidad de una filosofía y una ontología de lo sagrado. Y este es uno de los móviles centrales de la presente investigación, a saber, confrontar y co-implicar la historia de las religiones de Eliade con la filosofía, pues está claro que nuestro autor, por ser filósofo de formación, no limita sus análisis a la sola ciencia de la religión. Su método llega a resultados con profundas implicaciones filosóficas no solo respecto a la religión sino a la concepción del hombre en cuanto tal y sus formas de relaciones fundamentales con el mundo. Esta filosofía, la mayor parte del tiempo implícita en su obra, nos hace cuestionarnos cómo se presenta en ella, cómo la concibe, y cómo hacerla explícita. Nuestro objetivo consiste en mostrar que toda la metodología puesta en lugar por nuestro autor, que se construye en el ensamble de sus investigaciones sobre la religión, se articula a otra cuestión no dicha hasta el presente: la crisis de sentido que enfrenta el hombre contemporáneo.

En qué consiste exactamente la crisis cultural que enfrenta el hombre moderno? Eliade afirma que la crisis de sentido es el resultado de la racionalización, implicante en el rechazo de la dimensión 'religiosa', trascendente. La consecuencia más perniciosa de esta desacralización es la pérdida de relación del mundo con el mundo. El hombre moderno debe absolutamente recrear nuevo los lazos con el mundo, si él no quiere naufragar en eso que Nietzsche llama la 'muerte de Dios'.

El hombre moderno es para el pensador rumano el hombre 'profano', que no se ata más al Cosmos, y que no une más su vida a un dominio trascendente. El hombre profano es el resultado de una lenta transformación de la mentalidad humana, que se va operando principalmente a través de la historia. Un ejemplo de ello es el historicismo al postular que el hombre ya no es más constituido por sus orígenes, sino por su propia historia y por la historia de la humanidad. Al eliminar toda trascendencia, el hombre se vuelve prisionero de su propia historia. Por la transformación de la noción de tiempo y de historia el hombre ha desacralizado su

mundo y esto permite la conquista técnica de la naturaleza y de todas las dimensiones en las que el hombre se relaciona con las cosas, por el precio de una pérdida de sentido. Un ejemplo de ello es la casa convertida en 'máquina de habitar'. La casa ideal del hombre moderno debe ser, ante todo, funcional, es decir que les permita a los hombres trabajar y responder para asegurar el trabajo. Así también el mundo, el horizonte de sentido sobre el cual se despliega la vida especialmente para el *homo religiosus*, no es más, para el hombre moderno, que medio para la vida de una producción cualquiera, pues para él no hay más valor que la eficacia. Esta desacralización ataca todos los dominios, los más fundamentales, tales como los actos fisiológicos como la muerte, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad, como la alimentación, y el mismo trabajo se vuelve una práctica desacralizada, es decir desprovisto de toda significación espiritual y simbólica. En suma el Cosmos deviene 'opaco', inerte, mudo: ya no transmite ningún mensaje y no es portador de alguna 'cifra'. La modernidad no hace más que prolongar la pérdida de sentido del Mundo en la cuantificación, en lo uniforme, por una tecnificación a ultranza. Por este mecanismo de la razón como un proceso intrínsecamente destructor del mundo de la vida y sus valores más profundos, Eliade va reivindicar una exploración hermenéutica y fenomenológica, no anti-racional, sino más bien a-racional de la vida a fin de contrabalancear las exigencias de una racionalidad tecno-científica.

Bajo este contexto, Eliade verá en la historia de las religiones una posible salida a la restitución de sentido a través de un diálogo hermenéutico de las diferentes culturas. Pues a pesar de lo anterior el hombre, en la misma modernidad, es irreductiblemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, pues lo absoluto, de la misma manera que lo sagrado, no puede ser extirpado, solo es susceptible de degradación, y por otro lado lo sagrado no es una etapa de la conciencia humana, sino que es estructural a ella, y pertenece a la misma naturaleza humana, y más aún a la manera de constituirse su 'humanidad' dentro de la cultura. Por ello el hombre moderno no logra saber quitar el *homo religiosus* que hay en él, sino que estará camuflado, o soterrado en el inconsciente, y transfigurado en otras modalidades pues

esta la posibilidad se surgir dentro de una vida radicalmente profana y desacralizada un giro de nuevas formas de lo sagrado. El hombre moderno, pues, está cargado de comportamientos religiosos: el juego, el arte, en la literatura, en los espectáculos, el teatro, el cine, son formas de 'salida del tiempo' y formas de restituir la 'angustia' del tiempo mismo. Pues el principal mecanismo de la desacralización es el 'olvido', idea que el autor comulga con Heidegger. Pero el olvido no significa anulación, sino solo una forma de ocultamiento de algo que inexorable e inevitablemente está presente bajo inéditas transfiguraciones y metamorfosis. De ahí que nuestra civilización y cultura este pasando por una época coyuntural, es decir, de renovación de las modalidades en que el hombre entabla sus relaciones fundamentales con el mundo, y el tema de lo sagrado dentro de una hermenéutica integral por vía de la historia de las religiones y el diálogo del hombre occidental con 'lo otro', el *homo religiosus*, es esencial y clave para la posibilidad de un nuevo humanismo.

Así el hombre contemporáneo, confrontado, al mismo tiempo y sin solución de continuidad, a la necesidad de asegurar su integración personal y social, está rodeado por sistemas simbólicos portadores de sentido. Entre éstos los hay de una rara sutileza, dotados de poderes infinitos e ineluctables que orientan o dominan las raíces profundas del pensamiento y los efectos prácticos del comportamiento de los seres humanos. Son los símbolos de las fuerzas sagradas, a las cuales los hombres y las mujeres, ayer y hoy, parecen darse por entero.

Esta visión de las cosas plantea el problema que nos concierne, un problema que consideramos eminentemente real y esencial. ¿Qué significa esta extraña capacidad de los seres humanos para someterse a fuerzas o sistemas simbólicos absolutos, incondicionales, sagrados, religiosos? ¿Qué sentido esencial comparten el sentimiento de lo sagrado y la constitución de la religión?, ¿porque el hombre quiere en las buenas y en las malas vivir religiosamente?, ¿cuáles son las formas de lo sagrado y de la religión que se imponen hoy en nosotros?, ¿cuál es su influencia en nuestra vida cotidiana y en nuestra cultura?, ¿qué problemas y qué líneas de respuesta nos proponen o no nos proponen considerar nuestras convicciones sobre lo sagrado y

lo religioso?, ¿cuál es el impacto del estudio de lo sagrado y de la religión en la ciencia del hombre y la política de lo humano, y más aún en la restitución ontológica y antropológica que la implican?

El sentimiento religioso y la vida religiosa que se sigue, ¿constituyen un ámbito aparte, vivido por espíritus excepcionales o forman una fracción de toda vida humana, al lado de la vida intelectual, política, económica o sexual? La vida religiosa, ¿es una ilusión o un dato factual? La vida religiosa, ¿es una experiencia sublime capaz de conducir a gestos heroicos, de cimas de humanidad y de cordura o es, al contrario, fuente de fanatismo, de intolerancia y de estrechez de espíritu que conducen necesariamente a errores y aberraciones vanas o funestas?

Esta vida religiosa sutil, profunda y eficaz, real o ilusoria, saludable o peligrosa, ¿es, como se ha pretendido una cosa del pasado, un avatar de fases primitivas de la evolución humana, un resto del viejo mundo precientífico y pretécnico, o es ante todo una cualidad inherente a la condición humana que evoluciona con ella, que sufre como ella las transformaciones impuestas por los cambios de las estructuras técnicas, económicas, demográficas, psicológicas o culturales? ¿qué es entonces la modernidad? ¿dónde se sitúa en relación con el problema de Dios, el problema de los dioses? ¿se trata de figuras definitivamente ausentes? ¿las finalidades y las legitimaciones de los comportamientos privados y públicos han sido sustituidas por cálculos puramente racionales, fundados en una realidad despojada de todo sentido del ideal, de toda aspiración a valores seguros trascendentes y sagrados o, al contrario, somos conducidos como nuestros antepasados por las fuerzas y por los sistemas simbólicos que vehiculan con fuerza el mundo de los valores sagrados?

Así el diagnóstico no instala en una elección: nihilismo o consciencia de lo sagrado son dos opciones y posturas existenciales que se le ofrecen al hombre contemporáneo. Eliade no tiene ninguna duda de que la primera posibilidad amenaza la extinción de la cultura occidental. La alternativa no es absolutamente para

abandonar la técnica ni de un retorno a un estado puro en la tradición sino de un diálogo intercultural en el conocimiento de las religiones puede ayudar, pues debe detectarse que un elemento clave para la renovación de la cultura es la hermenéutica creativa, ante la afirmación sin duda de la imposibilidad para una sociedad de sobrevivir sin integrar valores sagrados. Y no es que se retorne a una religión ancestral o instituida, pues Eliade no toma partido por una modalidad religiosa más que por otra. Se contenta con afirmar que el hombre a de reinventar su lugar en el cosmos y que no puede desestabilizar los horizontes en los que puede su humanidad expresarse so pena de destruir el sentido de su propia vida. Este hombre nuevo y creador parte de reconocer su naturaleza y sus múltiples relaciones con lo sagrado que nos ofrece la lectura y la hermenéutica de las lecciones que nos ofrece la historia de las religiones.

La idea que articula su pensamiento de un extremo a otro de su obra está determinada por un paralelismo semántico fundamental que da cuenta de su sentido último: realidad/sagrado/ontología. La interpretación que ofrece Eliade del mito y la expresión simbólica de lo sagrado tendrá como punto de arranque aquella premisa que, por otra parte, determinará la aceptación o el rechazo de la totalidad de su pensamiento. La posibilidad de una fundamentación ontológica de lo sagrado, y de una ontología del pensamiento mítico está determinada evidentemente por lo que podemos entender por lo ontológico, y a este respecto es preliminar aclarar que la tesis aquí presente tiene como fundamental fin determinar tal sentido y su conexión con lo que Eliade entiende por lo sagrado. De entrada solo se podría anticipar que el sentido de lo ontológico lo entenderemos a la luz de la misma semántica etimológica, a saber como *el sentido del ente, el fundamento de la presencia, la palabra que dice el sentido del ser*. Nuestra afirmación es que la ontología, que nos remite al fundamento de lo que es, puede restituir sus principios y fundamentos de una nueva racionalidad, frente a la crisis de la razón moderna, y por ende un *logos* abierto al diálogo hermenéutico con el *mito* y la idea de lo sagrado, para restituir precisamente el problema filosófico fundamental, a saber el sentido del ser. A la luz de dicho supuesto pretende este

trabajo ofrecer alguna aportación.

Para tal efecto se plantea la cuestión: ¿la idea que tiene Eliade de lo sagrado implica la posibilidad de una ontología, entendida como una forma de fundar sentido al ser, y por tanto, de una visión unitaria y global del mundo? ¿Es lo sagrado una estructura simbólica que nos da la idea del ser o es sólo un constructor de la imaginación humana que funciona como subterfugio irreal? Ante estas interrogantes se precisa que el estudio no versará sobre los aspectos sociológicos, psicológicos o políticos de lo sagrado exclusivamente, si bien estos son asumidos como parte de su estructura multifuncional, sino que se remitirá al aspecto metafísico y antropológico, notas preeminentes por las cuales se configura el sentido del mundo.

El ser y el hombre son los dos polos originarios de lo que denominamos realidad y por los cuales en su conexión primaria, simbólica y mítica, se funda el sentido, la estructuración del mundo en un todo significativo. La afirmación que guía el presente sostiene que el descubrimiento del sentido del ser en su configuración originaria es contemporáneo con el hallazgo de lo sagrado. Esto no significaba que el ser se reduzca en su manifestación únicamente en el mito, pues es una de las variadas y multifacéticas formas de estructurar el sentido, es una de otras tantas formas de conocimiento, de otras formas de *episteme*. Lo que sí es significativo explorar es que, como el contenido del mito es lo sagrado, ofrece las primarias intuiciones de la idea del ser, es decir, una ontología basada en el presupuesto de que lo real por excelencia radica en los orígenes. Eliade no duda en reivindicar que el comienzo a la reflexión filosófica tiene sus raíces genética y originalmente en el pensamiento mítico.

El mensaje sagrado revelado por los mitos constituye el germen de toda metafísica y de toda ontología arcaica, en tanto que elucidación del sentido, del ser y de lo real que puede desprenderse de la tendencia originaria del hombre por fundar un mundo, un cosmos, en el cual habite con seguridad y confianza.

La presente investigación tiene como hilo conductor el seguimiento de la misma estructura metodológica que nuestro autor utiliza en su análisis e interpretación del fenómeno mítico: la aplicación de la fenomenología en su estudio en torno a lo sagrado y su manifestación en la conciencia y la aplicación de la hermenéutica en análisis interpretativo y comparativo de los símbolos. En el estudio del mito la fenomenología y la hermenéutica se corresponden y complementan mutuamente.

La interpretación de la investigación que presento parte del esquema que presupone una bipolaridad en su método, o sea, la postura metodológica en Eliade se asienta, por un lado, en la dialéctica de lo sagrado y, por otro, en la función central del simbolismo religioso por otro, como dos aspectos claves metodológicos. Hay otros esquemas de interpretación de su obra, pero considero que el que parte de la dialéctica de lo sagrado (la fenomenología) y el análisis e interpretación de los símbolos (hermenéutica) es la más idónea para entender la unidad orgánica de su pensamiento, por lo que es éste el que se delimita y demarca en esta investigación.

El reconocimiento que el mismo Mircea Eliade hace en 1977, sobre el acierto de encontrar en dichos elementos temáticos lo esencial de su metodología, ofrece un punto de partida importante para llevar a buen término cualquier investigación sobre el asunto que nos incumbe.

“Al intentar presentar lo esencial de mi postura el Dr. Allen subraya en su justa medida, en primer lugar la importancia de la dialéctica de lo sagrado y en segundo lugar, la función central del simbolismo religioso”¹.

Esto es, la dialéctica de lo sagrado combinado con su propio análisis de los símbolos proporciona la “significación ineludiblemente religiosa que se desprende del término de sus diligencias”². Permite establecer las diferencias de los distintos fenómenos religiosos mientras su interpretación de los símbolos le proporciona la

¹ Douglas Allen. *Mircea Eliade y el Fenómeno religioso*. Edit. Cristiandad. Madrid, 1985, pág.7.

² Idem pág. 91.

clave para alcanzar la significación de dichos fenómenos y de la sacralidad inherente a ellos.

El simbolismo es un elemento fundamental para entender los hechos religiosos. Mediante la interpretación de los símbolos nos acercamos a lo más esencial del pensamiento mítico. El objetivo es encontrar una base estructural derivada del análisis de los sistemas simbólicos que implica integrar a todo símbolo dentro del sistema global al que pertenece. El conocimiento minucioso de éstos hace de su metodología una hermenéutica reflexiva, crítica y creativa. No se trata simplemente de descifrar lo que los símbolos revelan como meras representaciones, sino su capacidad interna de develar todos los hechos religiosos de una comunidad en su conjunto.

Este trabajo se sustenta en la convicción de que las ideas y las propuestas de Mircea Eliade abren horizontes para orientarse hacia una filosofía de lo sagrado, por lo que el pensamiento filosófico no puede ser indiferente ante la obra de un historiador de las religiones de la talla de Eliade.

El objetivo es explorar con detenimiento las categorías claves de un pensamiento repelente a todo reduccionismo intelectualista que se aferra a los límites exclusivos de su disciplina, un pensamiento fronterizo que se aventura a entablar puentes de comunicación dialógica e interactiva con las demás disciplinas vecinas, para así construir, fundamentar y englobar una visión unitaria del fenómeno humano. Por tanto, es necesario sondear el pulso crítico de la obra de este historiador de las religiones para hacer patente las implicaciones metafísicas y filosóficas que emanan de su propia obra.

CAPITULO I:

ASPECTOS METODOLÓGICOS

1. El tema de lo sagrado y el hombre moderno

Eliade ha ignorado la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, sin embargo no hay hoy un pensador que tenga un sentido tan profundo de la muerte de Dios en el mundo moderno como el que evidencia Eliade. Define al hombre moderno así: como al hombre que ha negado lo sacro. La originalidad del hombre moderno, su comparación con las sociedades tradicionales consiste precisamente en su determinación a considerarse a sí mismo como un ser puramente histórico, en su afán de vivir dentro de un mundo fundamentalmente desacralizado. Por un ser puramente 'histórico' Eliade entiende un modo de existencia radicalmente profano, alejado él mismo de la trascendencia, y que se ha sumergido en el instante temporal inmediato 'histórico'; 'historicidad' equivale a una total inmersión en el tiempo histórico, inmersión enteramente aislada de cualquier otro sentido o cualquier realidad que pudiera caer más allá. Mundo desacralizado equivale a mundo profano. El hombre moderno quiere vivir en un mundo profano, en un mundo en cuanto profano. Ya Heidegger ha mostrado como 'mundo', como 'mundaneidad' en cuanto resultado de un modo existencial del ser del hombre en el mundo.

Habiendo apartado de su horizonte todo lo trascendente, el hombre moderno ha elegido un modo de ser enteramente inmanente, y así puede percibir lo sacro como lo Otro. Lo sacro y lo profano son dos modos de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre en el curso de la historia. Así, lo sacro y lo profano son dos fenómenos humanos creados por la elección existencial del hombre. En el hombre moderno el tiempo pasa a constituir la más profunda situación existencial del hombre, es decir, los problemas que absorben al hombre contemporáneo son creados por su ligazón contra el tiempo.

Eliade piensa que es la condición humana y, sobre todo, la temporalidad del ser humano la que constituye el objeto de la más reciente filosofía occidental. Es esta

temporalidad la que hace posibles todos los otros 'condicionamientos' y la que, en último análisis convierte al hombre en un 'ser codicionado', en una serie indefinida y evanescente de 'condiciones'.

Para ilustrar la alienación del hombre moderno respecto de lo sacro Eliade nos invita a medir la distancia que separa a la experiencia religiosa primitiva de la experiencia moderna de los 'fenómenos naturales'. El 'mundo' aparece como naturaleza (el ser existe o la entidad) sólo a raíz del eclipse de lo sagrado, sólo cuando se pierde la religiosidad del cosmos, lo que el hombre moderno entiende por conocimiento 'objetivo', por realidad verdadera, ha sido creado por un alejamiento *faústico* frente a lo sagrado y a lo trascendente. El 'hombre histórico', el hombre que es en la medida en que él se hace a sí mismo dentro de la historia se ve obligado a autoidentificarse con el momento histórico (historicidad): encadenado a un destino que sólo puede ser trágico, porque ha escogido (elección de un modo profano) una autonomía absoluta que termina por encerrarle en un instante concreto. La elección del hombre arreligioso asume una nueva situación existencial; se autoconsidera meramente como el sujeto y agente de la historia y rechaza toda vocación a la trascendencia. Dicho con otras palabras el no acepta ningún modelo de humanidad, fuera de la condición humana, tal y como puede ser vista en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo completamente en la medida en que se desacraliza a sí mismo y desacraliza el mundo. Lo sacro constituye el principal obstáculo para la libertad. El hombre no llega a ser el mismo si no se desmistifica totalmente, el hombre no llega a ser totalmente libre hasta no haber matado al último dios (Nietzsche). Existe pues una dialéctica de lo sagrado y lo profano, y esta se entiende como el acto en que ninguno de ambos elementos puede llegar a ser plenamente al margen de una total negación del otro. Y precisamente por esto la misma 'realidad' asume un significado y un valor completamente diferente de acuerdo con la 'opción' existencial del hombre.

La dialéctica consiste en lo siguiente: así como la existencia profana del hombre moderno es creada por una abolición de lo sacro, las expresiones más profundas de la experiencia religiosa deben culminar en una abolición de lo profano. La elección existencial del hombre moderno es una caída en la existencia profana. Es decir el hombre arreligioso ha

perdido su capacidad para vivir la religión conscientemente y en consecuencia su capacidad de comprenderla y de asumirla. Desde esta problemática es Eliade va a pensar el tema de lo sagrado.

El tema de lo sagrado es una cuestión que está implicada en la pregunta por el hombre. Este último no puede llegar nunca a definirse a sí mismo sin confrontar sus propios límites y proyectarlos a lo que le trasciende, así como no puede dejar de referirse a lo totalmente Otro y distinto de él sin estarse ya así mismo definiendo por lo que constituye quizá lo Otro de sí mismo, el referente complementario de su identidad. Lo sagrado es lo que de una u otra manera está por encima de él. Lo cerca y le impele de una forma tan singular que el más profundo asombro, a veces en forma de fascinación otras en forma de horror, lo ha llevado a crear a través de la historia un sin número de nombres, formas y figuras de lo divino sin, que por ello haya podido aprehender su naturaleza y su realidad de la que proceden. A ésta realidad que subyace a las diversas formas culturales y humanas de representarla es el núcleo originario de las que proceden las múltiples formas de configuración simbólica y mítica como matriz desde la cual se suscita la intencionalidad religiosa. La descripción de este ámbito originario de la existencia y de su relación con la realidad nos permitirá la primera toma de contacto, el primer encuentro con la intención desde la cual podremos abordar la manera en que el hombre se define a sí mismo desde su relación con lo sagrado, relación que da como concreción lo que llamamos los hechos religiosos.

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida 'ordinaria'. El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o, como se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. Una realidad religiosa es considerada como diferente del resto de las realidades 'ordinarias'. La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado, al interpretar la estructura de las *hierofanías*, una 'ruptura de nivel', ruptura que es eminentemente ontológica. Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

2.. Eliade y su contexto.

Una de las grandes personalidades del siglo XX que ha generado horizontes inéditos en la renovación de la cultura contemporánea ha sido, sin duda, Mircea Eliade, que además de tener una autoridad mundial en la historia de las religiones, y de haber contribuido especialmente en la rehabilitación del estudio del mito y del símbolo, su figura ha sido esencialmente multidisciplinar en tanto que su talento no se ha restringido a la producción científica, sino también a la literatura, la antropología, la sociología, la psicología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la filosofía de la historia, la antropología filosófica y muchas otras disciplinas que en uno u otro aspecto están en deuda con él.

La obra de Mircea Eliade se encuentra inscrita dentro de la denominada historia de las religiones, en la cual ha otorgado un serio rigor a sus principios, métodos y enfoques sistemáticos, de manera tal que algunos reconocen que si puede llegarse a considerar ésta nueva área en el estatus de ciencia es, en gran medida por los aportes de éste pensador. Como por ejemplo H. Coux señala que:

“si la historia de las religiones posee hoy una metodología, se lo debe a Eliade. Y si hubiera que señalar una primera figura indiscutible en este campo, habría que elegirle a él, pues los historiadores de las religiones siempre recurren a él”³.

También Douglas Allen ha llegado a señalar que a Eliade “se le considera generalmente como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida”⁴. Y precisamente para Allen, Eliade no sólo es un especialista de la fenomenología de la religión sino que es el más importante de ellos.

Para reconocer la validez de las afirmaciones anteriores es exigible escudriñar el vario linaje del que es participe en un haz de asimilaciones e influencias la obra de Eliade para, de

³ Cox, Harvey. *Las religiones en sus textos*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1980, p. 42.

⁴ Allen, Douglas. *Mircea Eliade y el Fenómeno religioso*. Ed. Cristiandad. Madrid, p. 29.

ésta manera, poder determinar el perfil metodológico del enfoque de este autor en el análisis del fenómeno religioso. Intentaremos pues, hacer patente en éste apartado los antecedentes teórico-metodológicos gracias a los cuales, Eliade, al dejarse influenciar e incidir desde una u otra dimensión, reelabora y reinterpreta las perspectivas anteriores y cercanas dentro de un marco más general que da pie a una reflexión eminentemente filosófica, no sólo en la denominada antropología filosófica sino en la ontología misma. Así, el avance realizado por Eliade supone un progreso considerable en relación a otros fenomenólogos tales como Otto, Van der Leeuw, etc., teniendo en cuenta la hermenéutica en que se apoya su interpretación fenomenológica⁵.

En forma de boceto, trazaré algunas de las líneas y posturas antecedentes de las cuales Eliade se ha apoyado para planear su análisis fenomenológico de lo sagrado. Nos remitiremos pues a los antecedentes que toma Eliade de algunas tendencias, especialmente de la fenomenología de la religión para poder matizar el nuevo perfil fenomenológico de lo sagrado que propone Eliade.

La más inmediata orientación que ha marcado profundamente el enfoque metodológico de Eliade es la denominada fenomenología de la religión. Esta tendencia, que intenta captar lo específico de la religión, emplea el método fenomenológico en su estudio y trata de comprender el elemento irreductible y esencial que hay en las múltiples manifestaciones religiosas registradas en la historia. De esta manera se logra descubrir “lo sustancial que configura la identidad de este fenómeno peculiar, distinguiéndolo de ante mano toda forma de la existencia humana, y de la cual depende ésta en todos sus aspectos: la comunicación del hombre con Dios”⁶.

Con esta intención J. Wach analiza las diversas manifestaciones en las que se advierte un carácter derivado, obra de un principio dinamizador basado en la relación del hombre con la trascendencia sin otra finalidad que la adoración. Este carácter o dimensión es considerado por J. Wach objeto de verdadera ciencia.

⁵ Allen Douglas. Ídem p. 32.

⁶ Wach, J. *El estudio comparado de las religiones*. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1967, pág. 56.

Los momentos de este enfoque metodológico, que constituyen otros tantos elementos integradores en el análisis que hace este autor de la intencionalidad, son estos cuatro: observación del hecho a través de sus manifestaciones, aportación del elemento sentimental (empatía), intencionalidad del sujeto y profundización en el dato contemplado. De esta manera obtiene un conocimiento sistemático coherente del fenómeno religioso que le permite definirlo como experiencia humana peculiar. Eliade retoma de este autor su idea de que la estructura intencional de la conciencia hacia lo trascendente en un elemento irreductible de la conciencia y del modo de ser del hombre en el mundo. De ésta manera orienta Eliade a descubrir la intencionalidad específica de lo religioso.

G. van der Leeuw, figura señera de esta tendencia, centra su atención en la comprensión del hecho religioso estudiado en sus manifestaciones, pero prescindiendo de todo prejuicio valorativo y normativo. Para este autor, ‘la fenomenología no es ni metafísica ni captación de la realidad empírica. Toma en cuenta la reserva, la epojé, y su comprensión del suceso depende de su ‘poner entre paréntesis’. La fenomenología sólo se ocupa de fenómenos, es decir, de lo que se muestra; para ella no hay un ‘detrás’ del fenómeno”⁷. Su cometido es descubrir la significación profunda del hecho desde la vivencia del sujeto dada a conocer a través de sus manifestaciones. A pesar de todo, el fenomenólogo de la religión tiene que recorrer los caminos y avatares de la misma para captar su sentido mediante signos, con vistas a explicar el *logos* o razón formal de la actitud religiosa.

Se trata de una búsqueda de sentido pero sin interpretar ni valorar, sino comprendiendo y dando testimonio de lo entendido. Su itinerario se ajusta a estos pasos: descripción exhaustiva del fenómeno (ritos, cultos, etc.) vivencia del mismo, suspensión de juicio de valor, aclaración del contenido, comprensión profunda del dato. De esta manera el hecho percibido se convierte en dato que habla al que lo contempla mostrándole que el hombre se dirige a una meta superior trascendente en todas sus acciones. La religión se muestra como la ampliación de la vida hasta sus más lejanas fronteras. El hombre religioso busca en su vida y dentro de ella una superioridad ya sea para utilizarla, ya sea porque desea

⁷ Van der Leeuw, G. *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1970, pág. 647.

adorarla.

Aunque este procedimiento es válido para establecer una verdadera ciencia de la religión, hay que reconocer que su a-historicismo le impide captar con exactitud la estructura de la actitud religiosa, ya que, como cualquier otro hecho humano, el religioso reviste una configuración histórica innegable necesaria para su discernimiento. Eliade viene a ampliar el enfoque de Van der Leew, tratando de hacer una síntesis entre lo histórico y lo a-histórico, lo descriptivo y lo comprensivo, el dato y la interpretación de su sentido, la esencia y su manifestación.

Rudolph Otto es uno de los autores que mayor influencia han ejercido en el estudio de la religión y con mayor medida Eliade se encuentra en profunda deuda con él, aun sin preocuparse de su fundamentación metodológica. Lleva a cabo un análisis riguroso y profundo de la experiencia religiosa, examinando su evolución desde los grados inferiores hasta sus formas más elevadas y haciendo especial hincapié en los medios de expresión y en la relación con lo racional. Participa de las dos corrientes más importantes de su época: la historia y la teológica dialéctica, y centra su atención en la experiencia vivida con el fin de escrutar lo religioso como dato primordial. Para ello hace uso de tres principios fundamentales: ideas independientes de toda experiencia (postulado kantiano: Dios, alma y libertad), el misterio (lo inefable) como ámbito de la religión y el símbolo como medio de expresión. Apoyado en estos presupuestos, el autor alemán descubre en el hombre un sentimiento connatural de dependencia de un Ser supremo, Dios, constitutivo de la religión⁸.

Otto completa su análisis con un estudio de la religiosidad de la humanidad donde encuentra un elemento común fundamental en las grandes religiones históricas: lo sagrado. Realidad misteriosa que, descubierta por el hombre, produce en él un sentimiento de sumisión y de atracción que caracteriza a la actitud religiosa. El autor considera esta realidad (sagrado o *numinoso*), como categoría a priori que se explicita en el contacto del sujeto con la realidad sin que medie ninguna reflexión mental. Obedece a una especie de instinto que se presenta como un dato primigenio, irreductible a la experiencia sensible y no deducible por

⁸ Otto, R. *Lo Santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios*, Alianza Editorial 1985.

vía racional. Otto lo explica diciendo que en el mundo religioso el primer dato es el espíritu pensante dotado de una disposición innata que no necesita demostración. Con sus propias palabras:

‘...de esta especie es lo *numinoso*. Irrumpe en la capacidad cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace de ellas, sino merced a ellas... Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por supuestas pero que no puedo explicar a la vez’⁹.

A pesar de la claridad de estas expresiones, el procedimiento de Otto no está exento de dificultades. En primer lugar, no se ve clara la relación de este a priori con lo sagrado en cuanto realidad trascendente. Tampoco cabe el recurso a una revelación originaria o irrupción de lo divino en la conciencia humana, como pretende Otto, ya que sería una afirmación completamente gratuita y tautológica. De Otto, Eliade retoma su anti-reduccionismo y la noción de lo sagrado como ambivalente y paradójico. Pero va más allá de Otto al superar la noción irracional de lo sagrado al inscribirla, no como una parte de ella, o como una faceta de la misma, sino como un elemento estructural que la hace constituir como tal. En Eliade, lo sagrado se inscribe en el comportamiento global del hombre.

Como nota común de los tres autores podemos señalar el binomio esencia-manifestación, tomado como base de la fenomenología de la religión. Los tres son tenidos por fenomenólogos de la religión porque captan la esencia misma de la vivencia del sujeto valiéndose del poder intencional de la conciencia que detecta un sentimiento de dependencia común subyacente a todas sus manifestaciones.

Junto con la fenomenología Eliade retoma también elementos del estructuralismo, a pesar de que elabora agudas críticas a ésta postura. Los representantes de esta tendencia sobrevuelan el dato histórico y hacen hincapié en los elementos que integran el hecho religioso con vistas a determinar cuál de ellos es susceptible de saber científico. Con esta

⁹ Idem. pág. 82.

intención descubren que el hecho religioso es una estructura que se mantiene idéntica a través de las variantes históricas, sociales y culturales. La invariación consiste en el hecho de que los actos religiosos son vividos siempre y en todo lugar como repeticiones de gestos primigenios de los dioses. El *homo religiosus* es aquel que concibe su vida entera como reactualización de lo que sucedió antes, *in illo tempore y ab initio*. Este elemento, que aparece en todas las religiones, reviste la universalidad y necesidad suficientes para fundar el conocimiento científico del hecho. Lo característico, por lo tanto, de la religión es la repetición o reproducción como elemento invariante.

Así lo ha visto G. Dumézil, para quien la repetición es el patrón o arquetipo establecido como punto fijo proyectándose bastante lejos en la prehistoria. Por eso dice que lo que interesa en el estudio de la religión “son las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión. Se ha llegado a la idea de que una religión es un sistema, distinto del polvo de sus elementos”¹⁰.

Esta idea es compartida por M. Eliade, que presenta a la religión como reproducción de un acto primordial o repetición de un ejemplar mítico. Este elemento sirve de base para su estudio a nivel riguroso. “El hombre arcaico no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro que no era un hombre. . . El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial”¹¹. Trasladada esta concepción al plano de lo religioso, el rito es concebido como repetición de un arquetipo con el que se pretende coincidir, algo que hay que imitar y reproducir. ‘Asistimos, por así decirlo, al mismo acto que se realizó *in illo tempore*, en el momento de la aurora cosmogónica’¹².

Los seguidores de esta tendencia estudian el hecho religioso separando su estructura íntima de sus condicionamientos históricos y de sus formas de expresión. Se quedan con lo que permanece, con lo invariable; por eso tienen mucho de exegetas que intentan revivir formas de existencias pasadas deudoras de *Alguien* cuyos gestos repiten y actualizan.

¹⁰ Eliade, M. *Tratado de Historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad. Trad. A. Medina Veitia. Madrid, 1981, pág. 13.

¹¹ Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Alianza Edit. Barcelona, 1990. pag. 49.

¹² Eliade, M. *Tratado de Historia de las religiones*. Op. Cit. pag. 43.

Aunque tienen en cuenta los datos históricos, los juzgan insuficientes porque no son más que medios o vehículos del elemento de repetición que los caracteriza como religiosos.

Antecedente inmediato de esta tendencia es el comparativismo, procedimiento empleado ya por algunos historiadores grecorromanos, y renovado con algunas variantes por la Ilustración. Últimamente fue introducido de forma definitiva en la historia de las religiones por Max Müller, que extrapola las semejanzas de orden lingüístico al campo religioso con el fin de detectar una unidad estructural. Como señala M. Meslin, la comparación de mitos, de rituales y de epopeyas revela una semejanza estructural de pensamiento y de conducta que se proyecta en la reflexión sobre el mundo concepción de la divinidad¹³.

En cuanto a los representantes de la corriente estructuralista, especialmente G. Dumézil y Levi-Strauss, debemos de reconocer que se esfuerzan denodadamente por identificar las estructuras religiosas que consideran atemporales en sí mismas. Por eso, en opinión de M. Eliade, el estudioso de la religión “está obligado a aislar la estructura del comportamiento religioso tal como se deja captar entre multitud de situaciones’ en oposición a lo profano”¹⁴.

2. Aspectos metodológicos de la obra de Eliade.

Eliade es una figura emblemática no solamente dentro de su disciplina como historiador de las religiones, sino en toda la cultura en general, ya que de su obra no sólo aporta un nuevo enfoque metodológico adecuado para descubrirle al hombre moderno el sentido de los fenómenos religiosos, sino que dicho aporte se inscribe en la crisis generalizada de la misma noción del hombre moderno, el cual se ha definido a sí mismo como un ser que se afirma a partir de una actitud sustitutoria ante todo vínculo con lo trascendente, es decir se hace a sí mismo completamente en la medida en que se desacraliza a sí mismo y desacraliza el mundo, camuflando y transponiendo lo sagrado en lo profano. Y

¹³ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Ed. Cristiandad, 1990. Pag. 153-154.

¹⁴ Eliade, M. *Mefistófeles y el Andrógino*. Alianza Edit. Madrid 2000, pág. 254.

precisamente es ésta noción del hombre moderno la que se analiza críticamente a la luz del estudio del hombre en sus dos modos existenciales de ser en el mundo: el hombre desde su apertura de relación con lo sagrado y el hombre profano que cierra el ámbito de lo sacro. El aporte de Eliade se inscribe, pues, precisamente en el viraje profundo en que el ánimo general de nuestra época se está orientado hacia una regeneración estructural de la tan ramificada erosión de sentido y de espiritualidad que internamente ha convulsionado a nuestra cultura.

3. El enfoque fenomenológico-hermenéutico

Michel Meslin no señala que:

“toda la obra abundante y fértil de Mircea Eliade, se sitúa en la línea de prolongación de la de R. Otto y en el marco de un análisis fenomenológico de la religión. Pero en reacción contra el teólogo alemán, Eliade estudia las modalidades de la experiencia religiosa, en la medida en que difiere de toda gestión racional y no sólo en el plano de la conciencia individual. Por el contrario, intenta captar la experiencia de lo sagrado en su oposición a lo profano a través de la totalidad de sus manifestaciones. Al ir más lejos que Van der Leeuw, Eliade se esfuerza por estructurar los diferentes tipos de fenómenos religiosos inscribiéndolos en el comportamiento global del hombre”¹⁵.

Y partiendo, precisamente, del enriquecimiento de las premisas metodológicas de éstos autores, Eliade elaboró una sistemática morfología de lo sagrado, que se manifiesta en un sistema coherente de *hierofanías* que nos ofrece las múltiples y variadas experiencias religiosas que nos ofrece la historia descubriendo en ese terreno inagotable de diversidad ciertas constantes, condicionamientos, y estructuras homólogas que hace posible discernir modos originarios en los que el hombre se funda a sí y al mundo a partir de su relación con lo sacro, por lo que pone más en relieve el carácter específico y constante de la experiencia religiosa que en analizar sus variaciones.

¹⁵ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Ed. Cristiandad, 1990. pp.151.

Como ya se mencionó anteriormente el enfoque fenomenológico de Eliade es el resultado de una prolongación y ampliación de los aportes fenomenológicos de la obra de R. Otto y Van der Leew. Estos autores buscan investigar la esencia y estructura de los fenómenos religiosos. Otto ha mantenido dos aportaciones metodológicas complementarias: su postura experimental, que implica la determinación de las estructuras esenciales de la experiencia religiosa y su actitud anti-reduccionista por la cual la experiencia religiosa recibe el carácter de *numinoso* (del latín *númen*, sagrado). En lo sagrado cree Otto poder desvelar las estructuras fundamentales de los fenómenos religiosos bastando lo que había en común entre ellos y este término común a todos es lo *numinoso*. Otto se proponía definir una estructura fenomenológica universal a la experiencia religiosa y hacerla en términos que permitieran al fenomenólogo analizar y organizar las diversas manifestaciones religiosas concretas. Esto mismo se propone Eliade al atribuir a las estructuras simbólicas universales bases fenomenológicas y por eso hace suyas la mayor parte de las ideas de Otto en materia de análisis estructural, sobre todo a las relativas a la estructura trascendental (lo radicalmente distinto: lo sagrado y su estructura ambivalente)¹⁶.

R. Otto también determina como enfoque básico metodológico el anti-reduccionismo, y para esto toma como presupuesto básico y necesario el carácter a priori único de lo *numinoso*. Al igual que Otto, Eliade rechaza toda interpretación unilateral como ocurre frecuentemente cuando se adopta un punto de vista puramente racionalista e intelectual y la estricta negativa a reducir el fenómeno religioso a la simple interpretación que de él hacen el análisis lingüístico, la antropología, la sociología, la psicología o cualquier otra actitud historicista. Lo sagrado entendido como categoría a priori del espíritu racional que no puede darnos ninguna experiencia ni ninguna historia. Por otra parte Eliade detecta un punto débil en Otto que demerita su anti-reduccionismo y que pueden considerarse como concepciones demasiado estrechas de sus actitudes fenomenológicas. Cometió Otto el error de asimilar lo religioso a lo irracional y como consecuencia limitó su marco hermenéutico no siendo lo suficientemente amplio como para dar cuenta de la diversidad y complejidad de los fenómenos religiosos. Lo sagrado es captado para Otto por un sentimiento específico, el

¹⁶ Allen, Douglas. Ídem. p 58.

sensus numinis o sentido de lo *numinoso*. Característica de este sentimiento es su condición no racional y la polaridad de lo tremendo y lo fascinante. Este sentimiento no se reduce a un acto de sentir, es una categoría a priori de la afectividad, análogas a las categorías a priori del entendimiento de Kant, que hace que el sujeto esté dotado de una estructura afectiva, con alcance cognoscitivo, innata y formal que sería el origen de la religión.

Es evidente que hay una utilización consciente por parte de los estudiosos de la religión a que nos venimos refiriendo de una serie de términos del vocabulario de la fenomenología de Husserl. Entre éstos son de subrayar: los de la ‘intuición de la esencia’ o ‘reducción eidética’, *epoché*, suspensión de juicio, puesta entre paréntesis de la existencia real de lo que se muestra o ‘reducción fenomenológica’; intencionalidad de la conciencia, referencia *noesis-noema* (*conciencia intencional y objeto intencionado*), y determinación consciente de los diferentes mundos vitales, ámbitos o sectores de la experiencia. Igualmente se ha señalado de Mircea Eliade que era un ‘fenomenólogo’ que su postura ofrece una fenomenología, sin embargo ninguno de sus comentaristas ha llegado nunca a establecer una correlación entre su metodología y la fenomenología filosófica.

El primero y más inmediato problema que se nos plantea al estudiar de manera seria y profunda el fenómeno religioso es la ubicación de la perspectiva desde la cual se pretende abordar tal fenómeno. Para tal efecto Eliade, partiendo de la premisa según la cual ‘es escala la que hace el fenómeno’, nos acota en el prólogo de la obra *Tratado de Historia de las Religiones*, dos señalamientos esenciales que es necesario tener en cuenta para la investigación en éste ámbito:

a) “...un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir a escala religiosa.

b) ...pretender perfilar este fenómeno (religioso) mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado”¹⁷.

¹⁷ Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1997. p. 21.

Estas dos acotaciones nos demarcan el ámbito en que debemos de ubicar la perspectiva de análisis para arribar a la realidad en su más iluminadora proximidad mantenido una intimidad respetuosa del carácter esencial e intransferible de su naturaleza, la cual, para ser explicada no puede por lo tanto ser legible en otros códigos que le son ajenos. Debemos, pues tener un principio rector para el estudio del fenómeno religioso, y junto con ello el problema de lo sagrado: debe ser analizado en sí mismo, desde su propia naturaleza, sentido y estructura; debe centrar el marco de referencia para poder construir cualquier fundamentación seria en torno al fenómeno religioso y su experiencia a partir de su propia modalidad de ser, volcarse y avocarse en su fuente elemental e irreductible que le da origen y sentido: lo sagrado y su experiencia.

Según esto las filosofías de la religión contemporáneas desde el psicoanálisis, el marxismo, la antropología y arqueología, el estructuralismo, e incluso las filosofías del lenguaje, que han pretendido explicar el fenómeno religioso, su estructura, origen y sentido a partir de aspectos ajenos al mismo, tales como lo económico, lo político, lo social, artístico e incluso aspectos puramente antropológicos y arqueológicos o étnicos, han develado sólo y exclusivamente dimensiones en las cuales se manifiesta y perfila lo religioso, pero no nos muestran ni en su unidad ni en su naturaleza real el fenómeno de lo religioso en sí. Por lo que, si no caen en error al interpretar la presente realidad a partir de otras, si caen por lo menos en un reduccionismo ciego que en vez de beneficiar la claridad del horizonte en cuanto tal, lo nubla y oculta a través de un filtro extraído de redes propias de otras capas del espíritu humano.

En este punto se asume expresamente el perfil metodológico de la concepción de Eliade como un esencial anti-reduccionismo que presupone que para comprender integralmente al fenómeno es necesario mantener en exigible complementariedad a las diversas áreas que abordan algún aspecto particular del fenómeno en cuestión: el hombre. Eliade no dudará en emplear las aportaciones de la antropología o la psicología, siempre que encuentre en estas u otras áreas un complemento para entender en profundidad al hombre y a su religiosidad. Las necesidades de la interpretación inducen al estudioso a traspasar los lindes de su disciplina si estos constriñen la investigación. La posibilidad de establecer

comparaciones debe permanecer siempre abierta, liberando al hombre de ser entendido únicamente como un objeto de la antropología, la sociología, la psicología, etc. Ello no quiere decir que el historiador de las religiones renuncie a plantear los problemas que afecten a la religiosidad desde su propio ámbito pues,

“...en la medida en que son factibles las consideraciones generales sobre el comportamiento religioso del hombre, nadie está en mejores condiciones para hacerlo que el historiador de las religiones. A condición, naturalmente, de conocer a fondo las investigaciones efectuadas en todos los sectores de su disciplina y de saber integrarlas”¹⁸.

Por lo tanto, la atención prestada no va en detrimento del plano peculiar que debe mantener el historiador. Integrar los resultados en una perspectiva más amplia es posible siempre que se obtengan tras un fenómeno en su propio plano de referencia.

El análisis comparativo que hace Eliade de las diversas *hierofanías*, la manifestación de la sacralidad en los diversos niveles de la realidad, nos habrá de dar las bases para explicar la dialéctica de lo sagrado y las estructuras en las cuales se constituye lo sagrado. Tal es lo que hemos de exponer en el presente análisis del *Tratado de la Historia de las religiones*. Los beneficios de éstas expectativas son los siguientes:

- a) no nos obliga a definir a priori el fenómeno religioso, y sin embargo el hilo conductor de ésta perspectiva consiste en reflexionar sobre la morfología de lo sagrado;
- b) el análisis de cada grupo *hierofanías* nos ayuda a desglosar de una manera natural las modalidades de lo sagrado y al como se integran en un sistema hacer comprender la manera como se integran en un sistema coherente, desbrozará al mismo tiempo el terreno para las discusiones finales acerca de la esencia de la religión;
- c) El examen simultáneo de las formas religiosas ‘inferiores’ y ‘superiores’ pondrá en evidencia sus elementos comunes, y con ello evitará ciertos errores que pueden imputarse a una óptica ‘evolucionista’ u ‘occidentalistas’,
- d) no se fragmentarán excesivamente los conjuntos religiosos...
- e) se evidenciara una modalidad de lo sagrado, una serie de relaciones del hombre

¹⁸ Eliade, Mircea. *Mefistófeles el andrógino*. Ed. Paidós. Barcelona, 1995. P. 249.

y lo sagrado y, dentro de éstas relaciones, una serie de momentos históricos¹⁹.

De ésta manera se puede tener la confianza de no perderse en la laberíntica complejidad de los hechos religiosos y de dilucidar las estructuras fundamentales a partir de las cuales lo sagrado se instaura y sus modalidades morfológicas en las que se enmarcan las relaciones del hombre (conciencia) y lo sagrado.

El hecho de que enriquezca su hermenéutica valiéndose de disciplinas complementarias nunca dio lugar a que Eliade se convirtiese en un científico reduccionista, sino que precisamente con ello busca contrarrestar la tendencia, tentación, del intelecto humano para reducir la realidad en el afán de explicarla a un determinado ámbito. De ahí que sus interpretaciones y su propio pensamiento se resisten en todo momento a ajustarse a un solo campo como ámbito explicativo de los fenómenos religiosos. Lo que significa aportar por una vía que deje atrás la autosuficiencia que a veces puede sentir el historiador, fenomenólogo o filósofo de la religión. Así pues Eliade destaca que: ‘el reduccionismo como método general para aprehender ciertos tipos de realidad puede contribuir a solucionar algunos problemas al hombre occidental, pero no posee valor como instrumento de hermenéutica, sobre todo en el caso de las culturas arcaicas, pues la creatividad del hombre primitivo es religiosa por excelencia’²⁰.

Analizar e interpretar al hombre de las sociedades arcaicas exclusivamente desde la psicología, la sociología o la economía, es olvidar que su conducta y toda su vida en su conjunto están determinadas por su religiosidad. Así, cuando un psicólogo pretende explicar un acontecimiento mitológico reduciéndolo a un proceso del inconsciente el historiador no puede estar de acuerdo con él. Para ilustrar esta actitud se remite a una interpretación de los universos oníricos mitológicos:

‘En los universos oníricos, encontramos los símbolos, las imágenes, las figuras y los acontecimientos que constituyen las mitologías. Descubrimiento debido al genio de Freud y sobre el cual todas las psicologías profundas han tratado desde hace medio siglo. Existe una

¹⁹ Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1997, p. 21.

²⁰ Eliade, Mircea. *Introducción a las religiones de Australia*. Amorrortu, 1975, p. 15.

posibilidad de homologar la función de las figuras con el resultado de los acontecimientos sobre planos paralelos de la actividad inconsciente y de la religión y de la mitología. Pero no debemos confundir la homologación con la reducción. Cuando el psicólogo explica una *figura* o un acontecimiento mitológico, reduciéndolo a un proceso inconsciente, el historiador de las religiones vacila en seguirlo...²¹

Dentro de su metodología destaca esta dialéctica entablada entre la aportación de una serie de ciencias complementarias y las disciplinas que por excelencia deben *interpretar* los hechos religiosos. Toma de las primeras aquello que puede ser revelador para la interpretación de los hechos religiosos pero deja atrás sus contradicciones y limitaciones. Y todo aquello guiado por una directriz:

‘...un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir a escala religiosa...pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado’²².

Muy emparentada con su posición anti-reduccionista está un extremado respeto por la interpretación de un fenómeno en sí mismo. Sin los condicionamientos adyacentes que puedan inducir a una equívoca lectura. Actitud que debe ser entendida como derivación de la *epoché* fenomenológica husserliana, ya que existe una afinidad formal. De hecho se trata, como ya se mencionó, de una nueva estrategia para reivindicar la irreductibilidad de los hechos religiosos siendo, al mismo tiempo, un importante recurso contra el reduccionismo. Toda apreciación de un fenómeno debe atenerse a su propia naturaleza. Sólo suspendiendo el juicio que se puede tener normalmente de un fenómeno y poniéndolo por así decir ‘*entre paréntesis*’ (*epoché*), el fenomenólogo intenta descubrir y precisar la significación, cualquiera que sea la forma en que se presente.

Disminuir su alterabilidad es una de las garantías hermenéuticas que nos reporta la aplicación del método fenomenológico al estudio de los hechos religiosos. Se trata de

²¹ Eliade Mircea. *Mitos Sueños y misterios*, Ed. Piados, Barcelona, 1987, p.10.

²² Eliade Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, p.21.

respetar los documentos en sí mismos, atendiendo al momento histórico y al contexto en que se está manifestando, pero sin permitir que tales circunstancias empañen la búsqueda del conocimiento. De esta forma, además de superar cualquier burdo etnocentrismo, se consigue una aproximación a la experiencia original que detentaba el creyente. El problema está precisamente en el esfuerzo que el *hermenéuta* debe realizar para romper las barreras que lo separan de una cultura alejada espacial y temporalmente, barreras que su propia cultura ha creado. Eliade propone una solución:

‘no hay más que un medio para comprender un fenómeno cultural extraño a nuestra coyuntura ideológica actual que es descubrir el ‘centro’ e instalarse en él, para acceder, desde ahí a todos los valores que rige... La misma iniciativa metodológica se impone para todos los fenómenos culturales exóticos o arcaicos: antes de juzgarlos, importa comprenderlos bien...’²³

La tarea del investigador que aplica la hermenéutica y la fenomenología no es la de juzgar los hechos o las religiones para distinguir su verdad o falsedad sino la de interpretar con el máximo de garantías. Lo que implicará un cierto descriptivismo por el que ha sido criticado en ocasiones. Pero en definitiva, quien sale ganando es la propia objetividad de la hermenéutica fenomenológica. El respeto y admiración, pues, que adopta ante las creaciones éticas, artísticas o institucionales de los primitivos no responde a un sentimiento de compasión, ni a un quimérico gusto por lo exótico.

La actitud dialógica es lo que ha de predominar en el análisis hermenéutico y fenomenológico de las obras en las que está depositada la fase primigenia de las creaciones que el espíritu humano ha ido desarrollando. En la actitud de seria humildad y respeto ante el diálogo sostenido con las sociedades arcaicas se afianza un encuentro maduro y desprejuiciado en el pensamiento de Eliade con los máximos representantes de la cultura occidental que abren nuevos caminos para la comprensión del hombre ofreciéndonos mundos semi-desconocidos que todavía tienen mucho que enseñarnos.

No se puede poner en duda el hecho de que se puede abordar el fenómeno religioso desde diferentes ángulos; pero importa ante todo considerarlo en sí mismo, en lo que tiene

²³ Eliade Mircea. *Herreros y alquimistas*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 9-10.

de irreductible y de original. No es tarea fácil, porque se trata, si no de definir lo religioso, al menos de circunscribirlo y de situarlo en el conjunto de los demás objetos del espíritu. Por elemental que sea ninguna fórmula puede aplicársele a la laberíntica complejidad de los hechos y es precisamente la complejidad laberíntica de los hechos lo que no admiten fórmula ni definición alguna la que interesa en la fenomenología hermenéutica de Eliade. En realidad tenemos que habérmolas, parafraseando a nuestro autor, con una masa polimorfa y a veces caótica de gestos, de creencias y de teorías, lo que constituyen lo que podría llamarse el fenómeno religioso.

Ante la pregunta ¿qué es religión?, no podemos aventurarnos a atrapar su naturaleza con una definición preliminar del fenómeno religioso, sin antes hacer un estudio y análisis de las heterogéneas modalidades de la manifestación de lo sagrado, de las diversas *hierofanías* por las cuales se constituye la religión como tal. Si se quiere mostrar lo que son y lo que revelan los hechos religiosos es necesario recurrir a la *hierofanía* como núcleo constitutivo de aquel. El doble problema que Eliade se plantea en el proyecto del *Tratado de Historia de las Religiones* es la cuestión que interroga el *por qué* de la religión y la cuestión que interroga por la posibilidad de la historia de las religiones. Para tal efecto se asume una actitud escéptica ante la utilidad de cualquier definición preliminar del fenómeno religioso y más bien se adentra a sondear ante el material existente del hecho religioso, a saber las diversas manifestaciones de lo sagrado consideradas éstas bajo el término de *hierofanías* en el sentido más amplio, que de cualquier manera hemos de precisar. Eliade se opone a hacer una exposición de los fenómenos religiosos que parta de un esquema abstracto o construido formalmente por la razón tal como el que está terminado por el tránsito de lo ‘simple a lo compuesto’, el cual cae en el error ‘evolucionista’ de que la conciencia religiosa parte desde las *hierofanías* más elementales y embrionarias hasta la noción monoteísta de Dios, lo cual ya da por sentado arbitrariamente una hipótesis que no pasa de ser indemostrable, a saber la idea de que el desarrollo de la conciencia de lo sagrado pasa de lo simple a lo complejo. Para Eliade no se encuentra en ninguna parte una religión simple, reducida a *hierofanías* elementales.

CAPÍTULO II:

LO SAGRADO Y LO PROFANO

1. Planteamiento

La dialéctica de lo sagrado y lo profano, así como la primacía concebida al simbolismo, o las estructuras simbólicas (mitos y ritos), son dos nociones fundamentales en las que Eliade basa toda su metodología. Su interpelación de la dialéctica de lo sagrado le permite diferenciar los diversos fenómenos religiosos, y su interpretación del simbolismo le sirve de armazón teórico para captar la significación de las diferentes modalidades de lo sagrado. El simbolismo (lenguajes de lo sagrado, mitos e imágenes), constituye la base fenomenológica de su hermenéutica estructural. La dialéctica de lo sagrado, combinada con su propio análisis de los símbolos, proporciona la significación irreductiblemente religiosa que se desprende al término de su recorrido. El presente capítulo está dedicado principalmente a la primera de estas dos nociones clave: la dialéctica de lo sagrado y al análisis de las estructuras simbólicas.

Para Eliade la experiencia religiosa posee una estructura específica, y la unidad estructural de lo sagrado permite distinguir lo religioso de lo no religioso. Las estructuras se encuentran precisamente gracias al enfoque fenomenológico. Para descubrirlas, Eliade prefiere no pronunciarse partiendo de una manifestación de lo sagrado tomada aisladamente, ni siquiera de un símbolo religioso fuera de su contexto. Todo símbolo religioso debe ser considerado en tanto que elemento de un sistema estructural de relaciones simbólicas. De la misma manera, toda manifestación religiosa debe ser analizada en función del conjunto estructural de que forma parte. Es la estructura de la dialéctica de lo sagrado lo que le permite a Eliade captar el hecho religioso en cuanto tal.

Por necesidades de análisis, haremos una selección de los principios metodológicos del estudio de Eliade. A primera vista podríamos inclinarnos a creer que procede por etapas, que podríamos clasificar así:

1) Conceder la prioridad a la irreductibilidad de lo sagrado, lo que implica la *epoché* fenomenológica y el esfuerzo de simpatías necesarios para participar en la experiencia vivida por el *homo religiosus*;

2) Tratar de recrear con la imaginación las condiciones en las que se manifiesta lo sagrado y captar la intención primera de esta manifestación en la dialéctica de lo sagrado.

3) Buscar el sentido de dicha manifestación de acuerdo a una hermenéutica estructural apoyada en la interpretación del simbolismo religioso.

Mircea Eliade piensa que las experiencias de lo sagrado poseen una misma estructura de carácter universal. Para recrear las condiciones de las manifestaciones religiosas en su modalidad intencional es necesario exponer y precisar qué es la estructura de la dialéctica de lo sagrado. Lo sagrado y lo profano constituyen por una parte dos modos de ser en el mundo, y el fenómeno religioso aparece en el momento en que se establece una distinción entre lo sagrado y lo profano.

2. Las hierofanías

Para Eliade toda persona que tiene una experiencia religiosa, tiene la conciencia intencional de que en ese momento se manifiesta en ella algo que viene de otra parte. Lo que viene de otra parte es lo sagrado. Aquello de donde viene es lo profano:

“El hombre tiene conocimiento de lo sagrado porque éste se manifiesta, se muestra como algo totalmente diferente de lo profano. Para traducir el acto de la manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía* (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse) que es cómodo, sobre todo porque no implica ninguna precisión suplementaria, en su sentido etimológico, a saber que se nos muestra algo sagrado. Podría decirse que la historia de las religiones desde las más primitivas a las más elaboradas, están constituidas por una acumulación de *hierofanías*, por la manifestación de las realidades sagradas”²⁴

Al utilizar el término *hierofanía*, Eliade se ha limitado a afirmar que las personas religiosas creen que lo sagrado se les aparece o se les manifiesta, durante su experiencia

²⁴ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Trad. De Luis Gil Fernández, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p.15

religiosa.

Lo sagrado en su naturaleza es manifestación por excelencia. La nota esencial es su fundamental y peculiar expresión. Decir que lo sagrado es una *hierofanía* es decir que su esencia es manifestarse a la conciencia del hombre religioso: solo en la manifestación el hombre entra en contacto con lo sagrado, o viceversa solo lo sagrado se da en forma de manifestación, es decir nunca se da de manera pura y desnuda sino que siempre por una mediación, una especie de embajada ontológica, una máscara o camuflaje mundano. Gracias a que lo sagrado es manifestación dentro del mundo profano hay transfiguración ontológica en el elemento, objeto o persona que funge como mediador, y con ello el hombre sea capaz de instituir un *mundo*, un *cosmos*, en el sentido de un Todo ordenado a partir de un 'centro', propiamente humano. Para hacer la morfología de lo sagrado, Eliade elige la palabra *hierofanía* como la más idónea para designar lo que el mismo término indica en sentido etimológico: lo sagrado se muestra, se da como gracia saliendo cual luz clara en lo mundano, como ofrenda de sí mismo en algo que no es él mismo. Es su realidad pletórica, desbordada y encarnada. A esto es lo que se le denomina con la palabra *hierofanía*. La religión no es otra cosa más que un conjunto de *hierofanías*, es decir, manifestaciones de las realidades sacras.

Lo misterioso de lo sacro en tanto *hierofanía*, es que consiste en la exposición de algo completamente diferente, una realidad que no pertenece a lo nuestro, volcado en un objeto que forma parte integrante de nuestro mundo natural, familiar.

La morfología se revela al señalar que toda *hierofanía* se funda en una ontología paradoja: lo sagrado manifestándose en algo que no es él. Al salir de sí, de su absolutez esférica y entrar en el mundo, expresándose en alguna realidad, objeto o fenómeno, hace que tal entidad se transmute en su propio *status* ontológico, es decir, se convierte en otra cosa más allá de sí misma, más real, más sublime, sin dejar de ser ella misma. Las cosas adquieren su realidad más rebotante en la medida en que son afirmación de algo sacro, un sentido más allá de lo mundano. El objeto ya no es insignificante, limitado, simple; tampoco está sometido a la vacuidad que amenaza a todo ente desgastado por el aliento frío del

tiempo; sin embargo, reunifica su unidad esencial en la realidad pletórica de lo sacro en él mismo manifestada.

Una piedra sagrada, por ejemplo, sigue siendo piedra, pero ha transmutado su realidad ontológica, pues su valor tomó un *plus* al emerger en su centro la epifanía de lo sacro. De ahí que el árbol o la piedra sagrada no son adorados en cuanto tales, sino por ser *hierofanías*. Muestran algo que ya no es ni *esto* ni lo *otro*, sino lo absoluto e incondicionado en sí. Las cosas no se contienen en su auténtico valor, no toman de sí mismos su valía, porque está aquella pletórica, inagotable, absoluta, incondicional, en pocas palabras, sacra: a menudo ni siquiera se precisa una teofanía o *hierofanía* propiamente dichas: un signo cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar. Y es que el signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta.

Una realidad natural en la que florece y parpadea la luz de lo sacro se transmuta, su valor ontológico se canjea por lo sobrenatural. Tal no es de ninguna manera una devaluación, sino una exaltación de lo real.

Todo esto es así, porque la naturaleza humana no manifiesta otra cosa que el profundo y arraigado anhelo de habitar en proximidad con lo sagrado. El vivir en la intimidad con los objetos consagrados no encubre otra tendencia o impulso más que el hambre de *ser*, de realidad, de lo que está lleno de sentido. Por ello, podemos explicar el móvil existencial, por el cual el hombre busca un principio, un fundamento ontológico, un centro de apoyo gravitacional por lo cual del que entabla las coordenadas de lo real e irreal, lo verdadero y lo falso, lo necesario y lo contingente, lo absoluto y lo relativo. En fin, de los dos primarios opuestos, fundantes de la diferencia que hace posible la institucionalización de un orden: lo sagrado y lo profano.

Las *hierofanías* son lo propio del *homo religiosus*. Estas manifestaciones de lo sagrado tienen como características estar siempre mediatizadas: Lo sagrado no se manifiesta sino es

a través de lo natural, de lo histórico, de lo que no puede ser más que profano. Lo profano no posee en sí mismo una significación para el *homo religiosus*; sólo adquiere sentido lo profano en la medida que revela lo sagrado. El proceso de sacralización implica una ‘separación ontológica radical’ entre el objeto que revela lo sagrado y todo lo que no es él. Puede ocurrir que una piedra se distinga de otra a través de su tamaño de su forma o de su origen celeste o bien por que protege a los muertos o sirve de lugar de reunión, tanto si se representa una teofanía como si es una ‘imagen del centro’.

Lo que debemos recordar de todo ello es que siempre hay ‘algo distinto’, y que la ‘elección’ por la que se realiza la singularización se debe a la manifestación de lo sagrado. Si un gran peñasco se distingue de los otros peñascos no se debe únicamente a su tamaño sino más bien que sus dimensiones y su aspecto imponente que hacen que el hombre religioso le de una realidad trascendental: Permanencia, potencia, sensación de absoluto que choca claramente con la precariedad inherente a toda existencia humana.

Muchas veces es difícil para el historiador de la religión reconocer las *hierofanías*. Tenemos tendencias a ver objetos naturales donde nuestros antepasados veían *hierofanías*. Eliade hace constar que “para la mentalidad arcaica, la naturaleza no es nunca exclusivamente ‘natural.’”²⁵ Si acaso admitimos que el cielo pueda inspirar cierta idea de trascendencia o el sentimiento infinito, es difícil comprender porqué ciertos gestos, una determinada particularidad fisiológica, o un paisaje desolado manifiestan la sacralidad. No por ello es menos evidente que todo fenómeno es potencialmente *hierofánico*: debemos habituarnos aceptar las *hierofanías* en cualquier lugar en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En suma, no sabemos si existe algo objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc., que no se haya visto nunca a lo largo de la humanidad, trasfigurado en *hierofanía*. Otro problema completamente distinto es buscar las razones que han determinado que ese algo se convierta en *hierofanía*, o deje de serlo en un momento dado. Pero es cierto que todo lo que el hombre ha manejado o sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en *hierofanía*.

²⁵ M. Eliade. *Tratado de historia de las religiones*, Edit. Cristiandad, Madrid 1989, p. 46.

3. La dialéctica de lo sagrado

La dialéctica de lo sagrado y lo profano no implica necesariamente que se excluyan mutuamente o que sean contradictorios porque lo sagrado nunca puede abolir el objeto profano en el cual se manifiesta. Una piedra por ejemplo aun cuando sea sagrada no deja de ser una piedra. En otros términos, conserva su lugar y su función en el entorno cósmico que le es propio. De hecho ninguna *hierofanía* puede abolir al mundo profano, por la sencilla razón que es precisamente la manifestación de lo sagrado lo que sirve de fundamento al mundo, es decir transforma en universo ordenado lo que antes era un caos incomprensible y terrorífico.

Su análisis de los datos religiosos lleva a Eliade a afirmar que a lo largo del proceso de sacralización, lo sagrado y lo profano coexisten en una especie de relación recíproca. Toda *hierofanía* se inscribe en este proceso que constituye su estructura misma y en que encuentra sus cimientos. Hay que recordar la dialéctica de lo sagrado: un objeto cualquiera se convierte en *hierofanía*, en receptáculo de lo sagrado, sin dejar de participar en su medio cósmico circulante. Un objeto se hace sagrado sin dejar de ser él mismo. Y en esto consiste precisamente la dialéctica de lo sagrado en la cual la manifestación de éste último se hace a través de algo distinto de sí mismo; en estos casos, al manifestarse lo sagrado, se ha limitado, se ha incorporado. Es el acto paradójico de la incorporación lo que hace posible todo acto de las *hierofanías*. Eliade nos dice que:

“En resumen esta coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser o no ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir se manifiesta en toda *hierofanía*... Toda *hierofanía* muestra, manifiesta la coexistencia de dos esencias enfrentadas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc.... en resumidas cuentas, lo que es paradójico, lo que es inteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras

o en árboles, sino el hecho mismo de que se manifiesten y por consiguiente se limite y se haga relativo”²⁶.

La paradoja consiste en que una entidad corriente, finita, histórica, sin dejar de ser ella misma, sea al mismo tiempo capaz de manifestarse de forma no finita, no histórica, no natural. No menos paradójico es que una entidad trascendental, ‘completamente Otra’, infinita, *transhistórica* pueda limitarse y manifestarse de forma relativa, finita e histórica.

Hay que insistir en que el hecho de que coexista la paradoja ésta no es de tipo estático y que se traduce en un movimiento y una tensión dialéctica. Por eso hay que examinar la estructura dinámica del paso a lo concreto, en otras palabras el proceso en virtud del cual el pasado se ‘historifica’ y se ‘limita’, el proceso por el que una entidad histórica, temporal y limitada pasa a ser portadora de lo trans-histórico, de la eternidad, de lo sobrenatural y de lo absoluto.

Para nuestro pensador, el soporte de sentido que el hombre busca para dar fundamento a su existencia sólo puede ser alcanzado en la meta-historia sagrada que se da en las *hierofanías* y en los mitos. Para ello establece que la encarnación de lo sacro en *hierofanías* garantiza la continuidad y el sentido en todos los niveles. Las *hierofanías*, en tanto que manifestación de lo sagrado, son formas de reintegrarse en su plenitud con lo real por excelencia, es decir con lo Absoluto, y en este sentido son vistas como medio de salvación, es decir, de integración con lo real. Eliade plantea una ecuación de lo sagrado con el sentido de lo real, porque para él sólo la realidad originaria de lo sagrado, que es narrada por los mitos como modelo ejemplar, es lo que salva: *realidad/sacralidad=sentido/salvación*. La morfología de lo sagrado es, pues, para Eliade, una soteriología.

El sagrado meta-histórico permite escapar a la ilusión de la historia, la cual surgió del mismo proceso irreversible de secularización de la razón y de la fabricación de lo profano; por lo que la historia es una máquina para expulsar lo sagrado.

²⁶ M. Eliade. *Tratado de historia de las religiones*, Idem, p. 37-38

El nihilismo y la *muerte de Dios*, después de haber demostrado hasta el agotamiento todos los conceptos, símbolos, ritos de las iglesias cristianas, parecen esperar que una toma de conciencia del carácter radicalmente profano del mundo y de la existencia sea, con todo, capaz de fundar, gracias a una misteriosa *coincidencia oppositorum*, un nuevo tipo de *experiencia religiosa, o una nueva forma de sacralización de lo profano*.

La religiosidad constituye una estructura última de la conciencia, va más allá de las oposiciones diversas que en la historia se han dado de lo sagrado y lo profano. Por tanto, la desaparición de las religiones no implica necesariamente la de la religiosidad. La cuestión está abierta: ¿es necesario reencontrar lo sagrado en la profundidad de lo real?, ¿en qué medida lo profano puede convertirse, de por sí, en sagrado?, ¿en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de religión?

Lo sagrado vivido debe ser considerado algo invariable, cuyo estudio había de imponerse sobre la variable, lo contingente, es decir, el dato histórico. La caracterización de lo sagrado que hace Eliade queda fundamentado en la oposición mencionada: *sagrado=real/profano=ilusión*. No obstante, sólo es perceptible bajo la forma en que el hombre la concibe y localiza en sus acciones, porque lo sagrado, aunque es atemporal, está inserto en una historia en tanto que es manifestado, expresado, y insinuado en el lenguaje.

¿Qué es pues lo sagrado? Mircea Eliade menciona que “la primera definición que se puede dar de lo sagrado es que no es lo opuesto a lo profano”²⁷. Son éstos los dos modos distintos de ser-en-el mundo, y un abismo los separa. Es sólo en las sociedades occidentales modernas donde el hombre no religioso se ha desarrollado completamente; para éste lo sagrado es el obstáculo por excelencia de su libertad: no se sentirá libre hasta el momento en que haya matado realmente al último de los dioses; pero no puede negar que es descendiente del *homo religiosus*, ya que su visión del mundo es el resultado de un proceso de *desacralización*, producto del desarrollo progresivo de racionalización del mundo.

²⁷ M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, p. 14

Eso significa que el hombre laico se ha constituido a sí mismo por medio de la oposición a su predecesor, luchando por expulsar toda religiosidad. Se reconoce en la medida en que se libera y se purifica de las *supersticiones* de sus antepasados. En otras palabras, se constituye a sí mismo por medio de una serie de negaciones y rechazos pero continúa obsesionado por las realidades a las que ha renunciado.

El hombre moderno encuentra cada vez más paradójica la secularización, lo que implica que lo mítico-religioso no puede ser nunca abandonado. Al luchar por liberarse de lo sagrado, sin darse cuenta, repite el gesto inmemorial de sus ancestros: paradójicamente la historia de lo sagrado es en gran medida la historia de la huida de lo sagrado. Esto porque lo sagrado es, en tanto que manifestado, paradójico. El principio: el ser de una cosa se da por las condiciones de su manifestación, no deja de ser aplicado a lo sagrado. Y por Eliade llega a preguntar: ¿lo profano es solamente lo sagrado desacralizado? Entendemos que la oposición profano/sagrado es un dato inmediato a la conciencia, por ello, el segundo ayuda al hombre a situarse en el mundo.

El binomio sagrado/profano es rasgo común de todo fenómeno religioso. La religión es la experiencia de lo sagrado: la sacralidad es ante todo real en la percepción de su portador. Cuanto más religioso es el hombre, más real es lo sagrado para él. La tendencia a consagrar su vida completa, es porque huye de la irrealidad, de un devenir falto de significación.

Una perfección juzgada sobrehumana, extraña, insólita, cualquier cosa que rebase el mundo familiar y las contingencias ordinarias, sirve de punto de partida. Se busca *otra* cosa fuera del medio que nos rodea, más duradera, absoluta. Oponiendo lo sagrado y lo profano hemos oído subrayar especialmente el empobrecimiento del espíritu acarreado por la secularización de un comportamiento religioso. Lo sagrado es un mundo de energías, donde se activan fuerzas primarias, una fuente de eficacia, realidad y sentido; en cambio, lo profano es una nada activa que se envilece y pierde la plenitud conferida por el primero.

Para Eliade la experiencia más profunda de lo sagrado está vinculada a una concepción cíclica del tiempo, el mito del eterno retorno, la repetición de los arquetipos originales. Las razones por las que las sociedades arcaicas se remiten al eterno retorno, no tanto suscitado por sus fuerzas conservadoras como por la voluntad colectiva de reglamentar todas las acciones por modelos arquetípicos derivados de un tiempo primordial al que se accede a través de los mitos. Este rechazo de la historia es, la manifestación de una negación del tiempo profano, atestigua la creencia en el único valor existente de lo sagrado original: "lo real por excelencia es lo sagrado, pues sólo lo sagrado es de una manera absoluta, actúa eficazmente y hace durar las cosas"²⁸.

La cuestión planteada es si el tiempo vivido como sagrado sea una no innovadora imitación de los modelos míticos de tal manera que el *homo religiosus* no se siente en absoluto responsable de su historia. El conocimiento del pasado original constituye el antídoto contra la usura del tiempo y el fundamento mismo de la acción del hombre en el mundo. No se trata pues de imitación, simple copia, sino de una renovación del tiempo para obrar con más eficacia sobre él.

El hombre primitivo, obsesionado por la huida irresistible del tiempo, siempre dispuesto a prevenirse contra los efectos corrosivos de la diacronía, no parece, sin embargo, refugiarse pasivamente en el refuerzo y la imitación infértil e infructuosa de un pasado primordial; precisamente porque espera, ya sea, la continuación de su felicidad presente, ya una revancha inmediata en un tiempo futuro y libre, procede el hombre arcaico mediante la recuperación, purificación, instauración del tiempo de duración en el Tiempo Sagrado.

Por ello, lo que motivó tal impulso no es el recobrar, en una libertad total y original de lo sagrado tal como era en un principio, cuanto la voluntad de asegurar la mayor eficacia posible a sus acciones futuras.

La experiencia vivida de lo sagrado es discontinua, intermitente, porque es la periodicidad de una renovación ritual de lo sagrado repartido en el tiempo cronológico. El

²⁸ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Alianza/emecé. Madrid, 2000, p. 21.

hombre religioso no renuncia a su vida histórica ni intenta evadirse de ella, asume plenamente su condición. El tiempo es *ascesis* para él, es decir, enriquecimiento interior, un tiempo activo que lo pone en camino a través de la duración humana de la diacronía, hacia la realidad escatológica que finalmente le permitirá acceder al Ser.

No me parece posible asimilar la historia humana a la profana, dado que ésa puede ser, contrariamente, instrumento y medio para verificar la experiencia de lo sagrado. No reduzcamos, pues, lo sagrado a una parcela mítica del tiempo primordial, marginada de cualquier dimensión humana.

Toda revelación de lo sagrado sólo es percibida por el hombre en términos inherentes a su propia condición humana. La acción del hombre también reserva virtualmente en sí, signo y sacramento del encuentro del absoluto de valor. Existió una transferencia de lo sagrado religioso a lo sagrado de valor; actualmente ninguno tiene este carácter pues hay interés en muchas cosas, pero en ninguna profundamente. De ahí que se pueda uno preguntar: ¿lo sagrado es sinónimo de lo absoluto? Desde el renacimiento, Biblia, misterio, oración, milagro, providencia, historia, han sido cribados por una ciencia que, pretendiendo ser autónoma, se erige como criterio de verdad. Y la desacralización radical, realizada por Nietzsche, Feuerbach, Marx, entre otros, busca abrirse a la dimensión propiamente humana. Los ideales de la revolución francesa son una transferencia de lo sagrado religioso a lo sagrado de valor; así lo supuestamente laico no es más que un descendiente primogénito de lo mítico: libertad, patria, nación, autonomía, razón, etcétera.

Lo sagrado vincula a un tiempo, poderes bienhechores y fuerzas maléficas, lo puro e impuro. Los dos están de la misma manera prohibidos y separados del resto. Lo sagrado está constituido por una esencial ambivalencia: nos aterroriza y nos fascina; nos inspira un sentimiento de aversión y miedo, de respeto y amor. Impone siempre al hombre obligación y exigencia rotunda. El sentido sagrado de una cosa es aquel al que no puede suceder ningún otro sentido más extenso o profundo.

También es lo que nos interesa en último término. A través de él un grupo de personas lucha con aquellos problemas últimos de la vida humana. Lo absoluto corresponde evidentemente a la necesidad de responder a las cuestiones y las razones finales, igualmente, a las de la vida cotidiana. Lo sagrado no está reservado al más allá, sino que inspira también el comportamiento del individuo que se afana en su cotidianidad. Reconocer su intervención solamente en las grandes cuestiones u ocasiones de la existencia, sería engañarse respecto de las motivaciones permanentes de la conducta religiosa. Hacer abstracción de este hecho equivaldría detenerse en el marco exterior de las actitudes, no percibir más que el reverso de éstos.

Por tanto, es aquí un elemento específico e irreductible. No considerarlo así confunde el sentimiento religioso con ciertas formas de dogmatismo (político, ideológico, psicológico o social) que pertenecen a otro orden. Es necesario establecer la distinción entre lo absoluto de lo sagrado y otros tipos de absolutos. Lo sagrado es el ser, la cosa, la idea de la que el hombre hace depender su conducta completa. Aquello que no acepta poner en discusión, ni verlo ridiculizado o tomado en broma, lo que no negaría ni traicionaría por ningún precio. Para el enamorado la mujer que ama; para el artista, el sabio, la obra que persigue; el oro acumulado para el avaro; la revolución y los valores que se desprenden de ella.

La actitud religiosa es una respuesta del hombre a la realidad última de toda cosa que aprehende como ser soberano, trascendente y, sin embargo, susceptible de entrar en relación con él.

La historia primitiva de lo sagrado es en gran medida la de un continuado intento por escapar de ello o, de manera más exacta, la historia de la expulsión de lo sagrado; un destierro paradójico pues se perpetúa. El pensamiento racional ha jugado por supuesto un papel importante en ese esfuerzo por mantenerlo a distancia. La experiencia de lo sagrado precede y fundamenta toda ideología, política, economía e incluso literatura y poesía.

Lo sagrado primitivo no es sólo bienhechor o protector, también aterrorizador y amenazante, evasivo, proteico. Es por excelencia aquello que lo profano ni debe ni puede

tocar impunemente. No obstante, aunque tal distinción es la más fuerte, también es la más débil: tan pronto como algo toca lo sagrado, éste penetra en ello y lo convierte en tal, por lo que hay que mantenerlo en sus límites; hay un extraordinario poder de contagio, lejos de unir a las cosas que están marcadas por él, está dotado de una especie de fugacidad.

Adorado y reverenciado como garante último de la estabilidad de la comunidad, es también la fuente primaria de la inestabilidad e *indiferenciación*: lo sagrado sólo puede ser positivo si se mantiene a distancia de todo lo demás, de lo contrario se vuelve terrible y peligroso. Por lo que lo sagrado es remedio y veneno, es lo que marca su esencial ambigüedad.

Su poder es la *indiferenciación*: si conseguimos mantenerlo aparte, diferenciarlo de lo demás, todo se mantiene ordenado. Si no se limita la fuerza de lo absoluto su misma potencia degenera en perversión, se extiende en formas de impureza y mal. De ahí el ritual y sacrificio con un trato y contrato para mantener en benefactora distancia y cercanía a lo divino, y si no existieran estas estrategias, todas las diferencias culturales estarían amenazadas de un colapso inminente. La noción de lo sagrado es inseparable de la *indiferenciación* caótica. En último análisis, el hombre primitivo sabe que puede destruirlo si no consigue mantenerlo a distancia. Según Girard lo sagrado, “como principio fundamental de la diferenciación en la sociedad humana, es engendrado por la violencia misma de la *indiferenciación*”.²⁹ El mecanismo mediante el cual lo que estaba a punto de destruir la comunidad se transforma en medio para salvarla. Esta teoría da cuenta de la radical ambigüedad de lo sagrado.

Lo sagrado se manifiesta gracias al sacrificio. Éste es una celebración de la creación que por un lado, recuerda la dependencia de la criatura respecto del acto creador, dispensador de la vida; por otro lado, debe obtener el efecto que la divinidad prosiga en el futuro su actividad creadora.

²⁹ René Girard. *La violencia de lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona 1989, p 120.

Mircea Eliade se ubica en ésta concepción del sacrificio, el que tiene su explicación en la idea arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. La fecundidad es algo que se desgasta; el ser humano tiene la ansiedad de ser, pero se agotan las fuerzas útiles que le dan vida (sol, estaciones, etc.). La ansiedad aumenta proporcionalmente a la digresión de la fuerza acaecida por la intervención del hombre en la naturaleza (la recolección de la cosecha, por ejemplo).

Los sacrificios, en cuanto primicias, establecen mecanismos de reconciliación con las fuerzas activas de los frutos; de ahí la idea instituida en el ritual del nuevo periodo del tiempo regenerado denominado Año Nuevo. El sacrificio, forma primaria de hacerse manifiesto lo sagrado, es una concentración de energía vital (orgía, *hierofanía*, etc.). De esta manera, vuelve a experimentarse el estado primordial, pre-formal, caótico. La unidad bi-cósmica, la situación telúrica, nocturna, *ctónica* de la semilla.

El hombre tiene la intuición primera de la salvación gracias a esta experiencia de la regeneración agraria; obtenida tras la muerte y por la muerte. En la agricultura el hombre elabora una interpretación existencial, aquella le revela la unidad fundamental de la vida orgánica, la analogía mujer-campo, actor generador, siembra, ritmo natural orgánico-humano. La mística agraria nos enseña que el muerto, al igual que la semilla sepultada en la tierra, espera la vuelta a la vida bajo una nueva forma.

Sin embargo, también es la raíz de una visión melancólica y escéptica de la vida humana: la flor de los campos que hoy es, y mañana desaparece. Todo rito, toda representación dramática que busca la regeneración de determinadas fuerzas es, a su vez, una repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico, que tuvo lugar *ab initio*. El sacrificio regenerador es una representación ritual de la creación. En algunos mitos cosmogónicos implica la occisión ritual (muerte violenta) de un gigante primigenio de cuyo cuerpo surgieron los mundos y brotó todo, como el mito de la creación en Babilonia.

Lo sagrado equivale a la potencia, sobreabundancia de ser, en definitiva, a la realidad por excelencia. Potencia sagrada equivale a realidad, perennidad y eficacia. El sentido del

ser es imposible entenderse sin la idea del carácter fundante que tiene lo sagrado, puesto que es ontológico:

“La conciencia de un mundo real y significativo va estrechamente ligado al descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, el espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, potente y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir, el reflujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido”.³⁰

La cuestión del sentido del ser es paralela por tanto a la cuestión de lo sacro: La oposición sagrado/profano se traduce como una oposición entre lo real y lo irreal o pseudo-real.

Debemos entender que aunque el hombre primitivo no se ha afanado, y por qué no decirlo, ufanado, de reflexionar crítica, auto-fundamentada y metodológicamente, sí lo hizo y con eminente profundidad, solo que es bajo otro modo de comprensión del ser, otra forma de de-velación, otra forma de *poiesis*, en el sentido de creación y configuración de un universo de significados y de sentido; si bien no aplico la razón como se vanagloria el hombre occidental en torno a nociones como lo *real* y lo *no real*, el *ser* y el *no ser*, si hay otra forma de racionalidad intrínseca en el mito y el pensamiento simbólico. Las bases, las intuiciones fundamentalmente ontológicas se dan de una forma inicial en “la revelación de lo sagrado, en la experiencia de la revelación de la realidad, el encuentro con aquello que nos salva por el hecho de dar sentido a nuestra existencia”.³¹ El *homo religiosus* desea profundamente ser partícipe de lo real, saturarse del poder de éste *re-ligandose* simbólicamente al ser.

Eliade lamenta que no tengamos otra palabra más que la *religión* para designar la experiencia de lo sagrado, palabra esta última que no se reduce a una parcelaria realidad de la naturaleza humana, como lo constituye lo que llamamos en sentido coloquial *religión*, pues el fenómeno de la manifestación de lo sagrado pertenece al comportamiento general del

³⁰ Mircea Eliade. *La prueba del laberinto*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1980. p. 147.

³¹ *Ídem*. p. 159.

hombre, no es exclusivo del *homo religiosus*, aunque le pertenece por antonomasia. Eliade señala que es un elemento de la estructura de la conciencia humana y no una etapa en su historia.

Lo sacro, por tanto, está presente en los mecanismos fundamentales de la conciencia, al dar orden y sentido al mundo. De hecho, el hombre lo construye con significado, un *cosmos*, un todo ordenado, huyendo del caos gracias a ese proceso dialéctico y paradójico en el que lo sagrado se manifiesta. La percepción de un mundo real, significativo, está íntimamente ligado al descubrimiento de lo sacro. Por ello nos dice:

“Religión puede ser una palabra útil siempre y cuando tengamos bien en claro que no implica necesariamente creer en Dios, dioses o espíritus, sino que se refiere a la experiencia de lo sagrado y, por lo tanto, está relacionado con las ideas del existir, de tener significado y de lo verdadero”.³²

La vida humana adquiere significado imitando los modelos ejemplares revelados por los seres sobrenaturales. De ahí la importancia del mecanismo fundamental humano como *imitatio dei*, propio del *homo religiosus*.

A partir de aquí, Eliade analiza el modo en que se esfuerza el hombre religioso por mantenerse el mayor tiempo posible en un universo religioso. En contraste con la manera de existir del hombre que vive en un mundo desacralizado, la vida del hombre no religioso moderno.

El mundo profano en su totalidad, el cosmos desacralizado es un descubrimiento reciente del espíritu humano, y como reciente es parte de la historia de las relaciones del hombre con lo sagrado, de las historias de las *hierofanías*, y por ende podemos afirmar que es otra forma de relacionarse con lo sagrado: a saber su presencia en forma de ausencia. Porque, como ya se ha indicado, es una forma de manifestarse lo sacro, o quizá sea parte de su estructura ambivalente de manifestación, es el ocultamiento, la época ‘la huida de los dioses’, cuya única huella que dejan es su ausencia. La desacralización caracteriza la

³² Mircea Eliade. *La búsqueda*. Ed. Aurora. Argentina, 1984. p. 7.

experiencia total de las sociedades modernas; por lo que al hombre moderno le es difícil entender las dimensiones existenciales del hombre arcaico.

Existen, por lo tanto, dos modalidades de experiencia del mundo, dos formas de existir en él, dos modos de ser en el mundo, cuya diferencia se extiende cada vez más y cuya alteridad es cada vez más marcada: lo sagrado y lo profano.

En los siguientes apartados se demarcará tal diversidad en la medida en que se analice el modo de instalar la existencia en el espacio y el tiempo. Solo en breve se resaltan dos rasgos ejemplares: en la construcción ritual de la morada humana, de vivir la naturaleza, el tiempo, el mundo de los utensilios, la sacralidad de la que se revisten funciones vitales: alimentos, sexualidad, trabajo.

Para la conciencia moderna un acto fisiológico, alimentación, sexualidad, etcétera, no es más que un proceso orgánico. Sin embargo, para el primitivo un acto vital como estos no es nunca, simplemente fisiológico, sino una consagración o un sacramento, una comunión con lo sagrado.

Lo sagrado y lo profano constituyen dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de la historia. Modos de ser que dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el cosmos; así, serán tratados por el ojo filosófico, no sólo por la historia de las religiones, la antropología filosófica o la psicología.

4. El espacio sagrado

El mundo es *cosmizado* por los hombres que reactualizan un ritual en acto creador. Para el hombre religioso, es el único donde es posible vivir auténticamente, realmente, el mundo sagrado sólo así, desde la visión y el sentido propio de éste, participa del ser, existe realmente; esto es, la vida se define desde la sacralidad, el valor ontológico es extraído de la fuente misma de lo sacro. El ser de lo religioso es un afanoso impulso por habitar en la más

íntima proximidad de lo real. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica:

“El hombre religioso está sediento de ser, y por ello, el terror ante el caos que rodea su mundo de horizontes de sentido, corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su mundo, espacio no *cosmizado* (por ser *no consagrado*), es pasado por simple extensión amorfa donde todavía no se ha establecido estructura alguna, ninguna orientación ni horizonte, ningún arriba o abajo, izquierda o derecha. Tal espacio profano representa un no ser absoluto. Si por desgracia se pierde en él, se siente vaciado de su sustancia ontológica, como si se disolviera en el caos y terminara por extinguirse”.³³

La voluntad de centro en el corazón del mundo delata una profunda sed ontológica: ahí donde el cosmos viene a la existencia y se ubica un punto clave del que emerge lo real y su sentido; la epifanía de ser irradiándose en los horizontes de lo necesario y lo posible, lo verdadero y lo falso, la vigilia y el sueño, la cordura y la locura. Este *ombligo* del universo hace posible todo límite, toda demarcación y, como tal, todo orden, la totalidad misma como un *cosmos*.

Ahí donde orbita la irradiación del sentido, del claroscuro vivo y palpitante en lo tangible y lo intangible; ahí donde las sendas perdidas encuentran su punto de origen, la inicial instauración de los horizontes, de los caminos en los que deviene el ser, ahí donde el *centro* sumergido y profundo bombea vida, realidad, sentido a toda superficie, altura y lejanía; ahí, precisamente, donde se comienza a determinar toda espacialidad y forma de habitar en el mundo: ahí se abre la posibilidad de comunicarse con los dioses. La existencia es una *abertura* desde la espacialidad *sacral* hacia donde habitan aquellos. Toda habitación se determina por este modo inaugural. “Todo hombre religioso se sitúa a la vez en el centro del mundo y en la fuente misma de la realidad absoluta, en la misma ‘abertura’ que le asegura la comunicación con lo sagrado, con los dioses”.³⁴

³³ Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós orientalia, Barcelona, 1998. Pág. 52.

³⁴ *Ídem*. p. 52.

Según la morfología de Eliade, en torno a la visión que tiene el *homo religiosus* sobre el espacio sagrado, habremos de caracterizarlo bajo algunas notas que explicaremos con detalle más adelante.

De primera cuenta, la homogeneidad del espacio es rotar por la *hierofanía*, por la manifestación de lo sagrado, abriendo una espacialidad *sacral* en la que todo se ubica según la posición referencial que tenga frente a esta. Todo lugar adquiere grados de valor y de realidad según la cercanía y ubicación próxima que tenga con el centro de tal manifestación. Eliade menciona:

“... Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones del espacio cualitativamente diferentes (...) hay pues un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura no consistencia; en una palabra: amorfos”.³⁵

Se establece pues una demarcación entre el espacio sagrado, el único real (sacralidad=realidad=sentido) y todo lo que rodea en lo marginal, en el perímetro circunvalente en el que va diluyéndose la fuerza de estructuración, forma, límites y, en definitiva, realidad: la extensión informe, dispersa, contingente y diluida que rodea el centro invulnerable y configurado. Porque en el espacio sagrado es el ‘centro’ que determina las coordenadas de sentido desde el cual se irradia precisamente la potencia, eficacia, fuente de vida y fecundidad.

Dicho sea el paso, la experiencia del espacio sagrado constituye algo primordial, equiparable a la *fundación del mundo*, porque es la ruptura operada en él lo que permite la constitución de éste. Se descubre el *punto fijo*, el eje central de toda orientación futura:

“... la irrupción de lo sagrado no se limita a proyectar un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un “centro” en el “caos”; efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la tierra y el cielo) y hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. Y es esa una ruptura semejante a la heterogeneidad del espacio profano lo que crea el “centro” por donde se

³⁵ *Ídem*. p. 21.

pueda entrar en comunicación con lo “trascendente”, lo que por consiguiente, funda el “mundo”, pues el centro hace posible la *orientatio*”.³⁶

La manifestación de lo sagrado no sólo rompe con la homogeneidad del espacio, abriendo una heterogeneidad cualitativamente diferente, sino también muestra la revelación de una realidad absoluta, incondicional, pletórica:

“que se opone a la no realidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo, en la extensión homogénea e infinita donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna en la que no se pueda efectuar ninguna orientación, la *hierofanía* revela un punto fijo absoluto, un centro”³⁷.

El valor existencial que el hombre religioso asimila de la nota ontológica del espacio sagrado, es el de que nada puede comenzar, hacerse, sin orientación previa; este implica la adquisición de un punto fijo, de un criterio último de valor, de una realidad paradigmática de la que se infiere toda la jerarquización, ordenación y sentido. De ahí que el *homo religiosus* se esfuerza por habitar en el *centro del mundo*. Vivir en él equivale a fundarlo, pues el descubrimiento o la proyección de un *centro* equivale a la *creación*.

Ha de compararse también la experiencia profana del espacio con la experiencia sacra del mismo, aclarando que para Eliade no es posible encontrar una existencia profana en estado puro, ya que, cualquiera que sea el grado de desacralización del mundo, el hombre que opta por una vida así no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Incluso, la existencia más desacralizada, como la arquitectura moderna o posmoderna, sigue conservando vestigios de una valoración religiosa.

Respecto a lo anterior Eliade nos dice:

“Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener un “punto fijo”, orientarse a la homogeneidad caótica, “fundar un mundo” y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación verdadera desaparece, pues el “punto

³⁶ *Ídem.* p. 51.

³⁷ *Ídem.* p. 51.

fijo” no goza de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdadero ya no hay mundo, sino tan solo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de “lugares” mas o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial”.³⁸

Puede inferirse, como consecuencia, que el profundo e irreprimible deseo de vivir en lo sagrado no encierra otra cosa más que un afán de situarse en la realidad objetiva; sostenerse y afirmarse bajo el anclaje de una realidad invulnerable, incommovible, absoluta en medio de la irreverente oleada de un sin fin de experiencias puramente subjetivas, descentradas, sin punto de referencia. Vivir en un mundo real, eficiente y no en uno ilusorio. Comportamiento constatado en todos los planes de la existencia, pero más en el *homo religiosus*. Así, la orientación hacia lo proximidad con lo divino son de construcción del espacio sagrado.

Otra de las notas específicas que se destacará de la morfología de la experiencia del espacio sagrado, es la demarcación entre el caos y cosmos instituida por la misma epifanía de lo sagrado. Para las sociedades tradicionales el espacio habilitado, el terreno construido es *mundo*, *cosmos* y lo que lo circunda, el territorio desconocido, inexplorado, indeterminado, es *otro mundo*, un no-cosmos, es decir, un espacio extraño, ajeno, peligroso, caótico, poblado de larvas, demonios, monstruos, extranjeros.

Sin embargo, no está determinado por lo habitado y lo no habitado, ya que si bien todo territorio que se habita es un cosmos, lo es en tanto que ha sido consagrado previamente, porque, como ya se ha visto, el habitar es determinado por la construcción del espacio en donde lo sagrado se hace patente. Se prescribe así desde la manifestación del ser que mantiene la ruptura de niveles ontológicos que introduce, entre las dimensiones espaciales escindidas, un *cosmos*. Por lo tanto toda toma de posesión de un territorio, y toda instauración del espacio sagrado, así como toda construcción ritual de habitar, reitera el momento cosmogónico: “lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una

³⁸ *Ídem*. p. 23.

orientación; y también funda el mundo, pues derriba fronteras y de ese modo establece un orden del mundo”.³⁹ La consagración de un territorio equivale a su *cosmización*.

Por ejemplo, la toma de posesión de un territorio, desde los rituales védicos, adquiere su validez por la erección de un altar del fuego consagrado a Agni: “Se dice que esta instalado cuando se ha construido un altar de fuego, y todos lo que construyen en altar de fuego quedan legalmente establecidos”.⁴⁰ La consagración equivale a la *cosmización*, la erección del altar no es sino la reproducción a escala de la creación: el agua en la que se amasa la arcilla se asimila al agua primordial; la arcilla que sirve de base al altar, que simboliza la Tierra; las paredes laterales representan la atmósfera, más la construcción, que es acompañada de cánticos que proclaman explícitamente la creación cósmica.

Lo desconocido, sin ocupar (por los *nuestros*), lo extranjero, participa de modalidad fluida y larvaria del *caos*. Al ocuparse se transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. La posesión de un territorio, más allá de ser una obra del trabajo humano y profano, representa la repetición: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación. Trabajar la tierra desértica o conquistarla y ocuparla, ya habitada por *otros* seres humanos (que repite el acto de los dioses que habían organizado el caos dándole una estructura y norma), repetirá la cosmogonía. Para el hombre arcaico todo lo que no es *nuestro mundo* no es *mundo* todavía.

Eliade sostiene:

“este comportamiento religioso con respecto a las tierras desconocidas se prolongo, incluso en Occidente, hasta la aurora misma de los tiempos modernos. Los *conquistadores* españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado. La erección de la cruz consagrada, equivalía, en cierto modo, a un *nuevo nacimiento: por Cristo*, “las cosas viejas han pasado; he aquí que todas las

³⁹ *Ídem*. p. 27.

⁴⁰ *Ídem*. p. 28.

cosas se han vuelto nuevas” (Corintios 5,17). El país recién descubierto queda renovado, recreado por la cruz”.⁴¹

En el totalitarismo, el nacionalismo, el imperialismo y en otras formas de dominio contemporáneo se ven restos de esta actitud. La globalización no encierra más que una generalizada, universalizada guerra intercultural entre lo *propio* y lo *extraño* y una pérdida de las demarcaciones entre estos, promovida por la lógica del capital, el cual, a su modo, marca el estigma de sus *mundos dominados*.

La guerra entre los pueblos por territorios sagrados encierra una pervivencia de lo arcaico. La visión de que lo extraño es larvario, caótico, demoníaco, hostil, pavoroso, es una estructura producto de la experiencia del espacio sagrado. Se muestra con esto, pues, la íntima conexión entre *cosmización* y *consagración*, elementos claves de esta ontología de lo sagrado.

Instalarse en un lugar central, instalarse en el espacio, es reiterar la cosmología y, por lo tanto, imitar la obra de los dioses, el situarse en los horizontes del mundo implica un acto religioso: el cuerpo, la casa, el templo, la ciudad, es una *imago mundi*, una imagen de la creación del mundo, una imitación de acto originario del crear. Edificar una morada es asumir la creación del *mundo* que se ha escogido para habitar, y este acto es imitar la obra de los dioses; así la estructura de la habitación encierra un simbolismo cósmico. La habitación no es un objeto, una *máquina de residir* como en las sociedades modernas e industriales, en las que se percibe marcadamente la diferencia entre los dos comportamientos con respecto a la morada humana.

En la sociedad industrial, la casa es otra *máquina*: se alinea entre las innumerables máquinas producidas en serie en las sociedades industriales; sus principales características son la funcionalidad, la comodidad y lo práctico. Se cambia de casa como se cambia de automóvil.

⁴¹ *Ídem*. p. 29.

En cambio, para las sociedades tradicionales la habitación es el universo en el que el hombre se construye, imitando la creación ejemplar de los dioses. De hecho toda creación, toda construcción es en sí misma un *nuevo comienzo*, una nueva vida; su fuerza, renovación, originalidad, fresco inicio en tanto que repite simbólicamente ese comienzo en el que el universo vio la luz por primera vez. Ante toda creación y construcción: *incipit vita nova*.

Al construir se asume también la responsabilidad de crear el *mundo*, pues al elegir a éste para habitar, no sólo *cosmiza* el caos, sino también santifica su pequeño universo haciéndolo semejante al mundo de los dioses: *imitatio dei*.

En consecuencia: el mundo se capta en tanto cosmos, en la medida en que se revela como sagrado.

La nostalgia más profunda del hombre es habitar un mundo divino, tal expresa el deseo de vivir en un cosmos puro y santo, como al principio, cuando estaba saliendo de las manos de Dios. La experiencia del tiempo sagrado le permite reencontrar periódicamente a aquel en el instante mítico de la creación.

5. El tiempo sagrado

En la determinación de lo que es el tiempo sagrado en su relación dialéctica con el tiempo profano, no se trata de comparar filosofías modernas sobre el tiempo, ni conceptos de ciencia moderna contemporánea en torno al tiempo. El análisis no consiste en equiparar sistemas o filosofías, sino comportamientos existenciales. Este apartado tiene la tarea de determinar el análisis que hace Eliade de aquellos comportamientos ante el tiempo.

El tiempo sagrado es también un rompimiento del tiempo ordinario. La linealidad continua de los sucesos es rota por intervalos de reivindicación de una forma especial de tiempo que es totalmente diferente, incluso, opuesta a la denominada temporalidad en que acaece el desgaste y el fluir efímero de las cosas. La duración ordinaria en que se inscriben

los actos sería despojada de significación trascendente, por la corrupción que encierra la forma pasajera de fluir la presencia, si no se remitiera o *proyectara* hacia un momento inicial que ni es *tiempo*, en sentido ordinario, y ni encierra un acontecimiento, en el sentido de suceso que pasa y se pierde; sino que es un tiempo *inicial* origen, en el que no hay duración, precisamente, por ser primordial, por estar en los *comienzos*.

A diferencia del profano, el tiempo sagrado es, por su propia naturaleza, reversible. Un tiempo mítico primordial que, en tanto proyección mítica, simbólica o imaginaria, se expresa a través de estrategias humanas: rito, juego sagrado, ceremonia, remembranza, técnica de meditación y éxtasis. Tácticas lúdicas que enmarcan una distancia de lo real a fin de, paradójicamente, aproximarse más a ello, avecinarse a su intimidad. Se da la vuelta a la inmediatez, remitiéndola a los *orígenes* para recuperarla con mayor sentido, fuerza y renovación.

Por medio de los ritos, el hombre religioso *pasa* sin peligro de la temporalidad ordinaria al *tiempo sagrado*. El presente se remite al *eterno presente* de los orígenes para protegerse de la *corrosibilidad* de la duración.

Por otra parte, existe el tiempo profano, la duración ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación trascendente. Aquí los acontecimientos históricos se vacían de toda significación *transhistórica*, no existe esperanza alguna de encontrar sentido definitivo al drama humano. Presenta una linealidad de instantes únicos, irreversibles, atomizados, cuyo hilo conductor no es otro más que el progresivo desgaste hacia la nada de la cual emerge. Aquél se arraiga en la inmediatez del presente para experimentar la fugacidad continua de los acontecimientos, sin tener punto de inicio o final, con una duración desligada de una referencia *trans-histórica*, un desarraigo de los orígenes o de los fines. Los acontecimientos del tiempo profano son irreversibles, irrecuperables, irreductibles y únicos.

La diferencia principal entre los dos tiempos es altamente marcada: el sagrado es por naturaleza reversible porque es un *tiempo primordial* hecho presente, la fiesta religiosa encierra un tiempo litúrgico, es decir, consiste en la reactualización de un acontecimiento

sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, *al comienzo*. El fin es salir de la duración ordinaria para reintegrar el tiempo mítico actualizado por la fiesta y ritual mismo.

También es indefinidamente recuperable, infinitamente repetible. Puede decirse que no *transcurre*, que es reversible. Tiempo ontológico por excelencia: parmenídeo, siempre igual a si mismo, sin cambio ni agotamiento, eterno presente. Se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular y recuperable, una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente por la intervención de los ritos. Este comportamiento basta para distinguir al hombre con religiosidad y sin ella; el primero se niega a vivir en el presente *histórico* pues se esfuerza por incorporarse a un tiempo sacro que, en ciertos aspectos, se equipara a la eternidad.

¿Qué es, entonces, el tiempo para el hombre profano? Para el no religioso moderno se suscitan también ciertas discontinuidades y heterogeneidades en el tiempo. Busca, igualmente, sus mecanismos de escape y liberación en un tiempo que trasciende la monotonía del trabajo en los regocijos y los espectáculos, transfigura la usura del tiempo en tiempos festivos.

Sin embargo, la gran diferencia está en que el hombre religioso conoce intervalos sagrados que no participan de la temporalidad que les precede y les sigue, ya que tiene una estructura diferente y otro origen. Es un tiempo primordial, no propio del horizonte temporal y finito del hombre, sino de lo fundante, la sacro. Para el no religioso este horizonte es inaccesible, el tiempo no presenta ni rupturas ni misterio, es la más profunda dimensión existencial del hombre que vive un continuo 'aquí y ahora' desligado del anterior y del posterior. Un tiempo propiamente humano que está ligado a su existencia finita. Cualquier ritmo temporal que experimente se trata sólo de una experiencia humana en la que no interviene nada trascendente o divino.

Para el religioso, la duración profana debe quedar *detenida*, retenida periódicamente por la inserción de un tiempo sagrado, por lo que se da una ruptura de nivel. El tiempo sagrado, reactualizado constantemente por las religiones arcaicas, es mítico, primordial, no

identificable con el pasado histórico. El tiempo sagrado es un tiempo original porque ha sido de *golpe*, no existe tiempo alguno antes de la realidad relatada por el mito: *in illo tempore*: en el inicio de los tiempos.⁴²

Para el hombre antiguo, el mundo renacía cada año nuevo, así reencontraba anualmente la santidad original. Basados en la concepción de que el mito cosmogónico es el modelo ejemplar de toda especie de creación y construcción, su arquetipo. El tiempo que surge de esta cosmogonía es el modelo ejemplar de todos los demás tiempos, incluyendo la unidad temporal que indica un periodo o un ciclo como el año. El Año Nuevo es una reactualización de la cosmogonía e implica la reanudación del tiempo en su comienzo. La restauración del tiempo primordial, puro, sagrado, inaugural, fundante. “El tiempo había desgastado al hombre, la sociedad, al cosmos, y este tipo destructor era el tiempo profano, la duración propiamente dicha: era preciso abolirla para integrar el momento mítico en que el mundo había venido a la existencia inmerso en el tiempo “puro”, “fuerte” y sagrado”.⁴³

De ahí que en Año Nuevo el hombre asista a la purificación, a la renovación, a la disolución de un mundo ya agotado, pesado, cargado de pecados y demonios; por lo que tiene que abolirse el pasado y el tiempo transcurrido para instaurar un nuevo periodo. Pero esto no pasaría si el resurgimiento de lo nuevo no es concebido como una metáfora de la cosmogonía, es decir, de la participación simbólica en la aniquilación y en la recreación del mundo:

“En cada año nuevo, el hombre se renacía mas libre y mas puro, pues se había liberado del fardo de sus faltas y de sus pecados. Había integrado el tiempo fabuloso de la creación, es decir, un tiempo sagrado y “fuerte”: sagrado porque lo trasfiguraba la presencia de los dioses; “fuerte” porque era el tiempo propio y exclusivo de la creación mas gigantesca que se haya nunca efectuado: la del universo. Simbólicamente, el hombre se hacía contemporáneo de la cosmogonía, asistida a la creación del mundo”.⁴⁴

⁴² *Ídem.* p. 29.

⁴³ *Ídem.* p. 60.

⁴⁴ *Ídem.* p. 61.

Eliade habla del eterno y periódico hacerse contemporáneo de los dioses, como una estructura de la experiencia que tiene la conciencia de lo sagrado, y una forma de percibir la continuidad del mundo y de la vida como constante renovación. Un circuito fluyente de energía viviente en un todo orgánico en el que la vida y muerte, día y noche, sueño y realidad y las polaridades, en general, son el ícono. Esfinge enigmática que guarda el secreto más profundo de los seres y del mundo que es totalidad viviente que gira en un eterno retorno en las fuentes de su propia realidad.

El tiempo sagrado, que irrumpe bajo el estímulo mágico del rito y la fiesta, es un intervalo que rompe violentamente con la sucesión, sumergiéndola en sus propias fuentes, raíces, punto de inicio y fin. Paradójicamente es un tiempo intemporal, sin duración, *parmenídeo*, siempre el mismo en tanto que refiere un *succeso* sagrado que tuvo lugar *ab origine* y, por ende, es la condición de posibilidad de dicho acontecimiento. El acontecer de lo sagrado hace posible todo valor ontológico de lo real. El modelo ejemplar de la manifestación de Ser es origen, *ab initio*.

El tiempo sagrado, en tanto que se patentiza como un periódico hacerse contemporáneo de lo divino, es una “*serie*” de eternidades en las cuales lo real sometido a la *corrosibilidad* temporal vuelve a llenarse, nutrirse, a elevarse al rango del valor ontológico, y el hombre a saciar el hambre de Ser que inherentemente le corroe.

“...No tenemos fundamento alguno para interpretar el retorno periódico al tiempo sagrado del origen como un rechazo del mundo real y una evasión al ensueño y lo imaginario. Por el contrario, se deja ver aquí también la obsesión ontológica, esa característica esencial del hombre de las sociedades primitivas y arcaicas. Pues, en resumidas cuentas, desear reintegrar el tiempo al origen significa desear también reencontrar la presencia de los dioses y recuperar el mundo fuerte, fresco y puro, tal como era *in illo tempore*. Se trata a la vez de una sed de lo sagrado y de una nostalgia del Ser”.⁴⁵

Para Eliade esta sed y nostalgia se traducen en el plano existencial como una experiencia de certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con mayor número

⁴⁵ Ídem. Pág. 71.

de posibilidades, virtualidades y oportunidades que rebozan en sí mismas lo germinal, lo virginal, lo naciente. Es una adhesión existencial al Ser.

De ahí que el desgastado tiempo de duración profana se revitaliza, reencuentra o retorna a las fuentes del sentido, se purifica y renueva en la medida en que por medio del mencionado desnivel, rompimiento o discontinuidad temporal se suscita la regeneración por retorno al tiempo original. Eliade considera que existen dos premisas claves para que se dé tal:

1. Por la repetición anual de la cosmogonía el tiempo se regenera, recomienza en tanto tiempo sagrado, pues se concibe con el *illud tempus* en el que el mundo ha venido por primera vez a la existencia.

2. Participa ritualmente en el *fin del mundo* y en su *recreación*, el hombre se hace contemporáneo del *illud tempus*, nace, por lo tanto, de nuevo, recomienza su existencia con la reserva de las fuerzas vitales intactas como en el momento de su nacimiento.

Según Eliade, la concepción subyacente en el mito cosmogónico es que la vida no puede repararse sino sólo recrearse por la repetición simbólica del origen, ya que la cosmogonía es el modelo arquetípico, ejemplar de todas las creaciones, cualquiera que sea el plan de éstas. La cosmogonía es la suprema manifestación divina, el gesto ejemplar de fuerza, sobreabundancia y creatividad. El hombre religioso está sediento de lo real. Por todos los medios se esfuerza por instalarse en la fuente de la realidad primordial, cuando el mundo estaba *in status nascendi*.

En consecuencia, el tiempo sagrado hace posible el tiempo ordinario y no a la inversa: la duración profana en la cual se desarrolla la existencia está originariamente estructurada, es decir, configurada en un sentido a partir de coordenadas enmarcadas instituidas y fundamentadas por el tiempo sagrado, por lo transhistórico. Es el eterno presente del acontecimiento mítico lo que hace posible la duración profana de los acontecimientos históricos.

La visión que el hombre arcaico ofrece en el mito del eterno retorno no implica en absoluto una imagen pesimista de la vida, según nuestro autor, antes bien, gracias a dicho “*eterno retorno*” a las fuentes de lo sagrado y lo real, le parece que la existencia humana se salva de la nada y de la muerte. Eliade concluye y preconiza que si la repetición de las estructuras modélicas del origen son despojadas de su contenido religioso conducen necesariamente a una visión pesimista de la existencia.

CAPITULO III:

LENGUAJES DE LO SAGRADO

1. El mito y el rito

El problema del mito, en un sentido global, es oceánico e insondable, y cabe decir que al abordarlo rozamos en peligrosos sesgos interpretativos y maneras pantanosas de planear la cuestión. Mencionar lo que *es* implica presuponer que es susceptible de ser traducido en su estructura fundamental y universal a un determinado discurso intelectual que, evidentemente, al ser un código y lenguaje distinto del que se expresa él mismo, sea dudosa la presunción de hacer justicia ante tal intento.

Nos vemos en el terreno de la más grande *cosa oscura* y *amiga de la penumbra*, esencialmente hostil a ser delimitada a un lenguaje de análisis y precisión. Pero la sombra a la que se perfila es atractiva por tener como centro gravitatorio las verdades más profundas, arraigadas en la vida misma. Después de todo, el secreto íntimo que anima en su raíz a la vida está condenado a residir en la penumbra: el hombre. Por otro lado, como bien anunciaba Aristóteles, tiene ojos *nictálopes* (visión de media luz en la oscuridad nocturna) y no soporta ni resiste la luz del mediodía, por lo que también está sujeto a la luz cenicienta de la caverna y de las sombras.

En un *status* ontológico en el que el hombre tiene la experiencia metafísica del desgarramiento y de vivir en un mundo roto, el sentido de las cosas se le ofrece a media luz. Tal ofrecimiento es regalado por este filtro o tragaluz denominado *mito*, ya que lo que anima y mueve, como vital motivo que enmarca el esencial habitar en el mundo, es explicar dramáticamente por que la ruptura, la disyunción y también la reconciliación entre el hombre, mundo y Ser. Todo mito es un drama humano condensado, precisamente porque hunde sus raíces en los estratos más profundos de la naturaleza humana, hace acto de presencia latente de la conciencia mítica en gran parte de los actos fundamentales de la vida

humana, así como su infiltración en los tejidos que hilvanan la unidad de la vida cultural, hace más inaprehensible al *ser* del mito en el momento de someterlo a un examen, o a una demarcación de la razón.

Sin embargo, parece hacerse patente en la manera de concretar y configurar su contenido en una determinada expresividad, los mitos y las mitologías: es ahí donde se convierte en un relato y se narra la relación del hombre con sus límites más radicales del fundamento último (o la base primordial por la cual adquiere el ser) de la existencia. Pero, al rondar el mito en los límites del lenguaje y desentrañar lo que trasciende lo inmediato, nos sitúa en lo más difícilmente manejable y controlable, pero pletórico de sentido y significación. En él se vierte la plasticidad vital del contenido cuya verdad más íntima no es susceptible de denominarse de manera directa; por ello utiliza la vía alusiva y tangencial que, en alguna manera, abre un camino indirecto para los terrenos de lo inasible e inalcanzable por la precisión y la exactitud. Tal vía es el símbolo que en sus múltiples formas: metáfora, imagen, insinuación o evocación, busca decir lo que otros lenguajes no pueden ante lo más hondo y profundo del ser mismo.

El terreno por el que camina el mito va más allá del lenguaje claro, distinto; deambular por los vericuetos de la paradoja y la polisemia. Así, ha de caerse en la tentación de exiliarlo y descalificarlo del terreno del pensamiento, reflexión y racionalidad, dudando de su capacidad para expresar un sentido de lo real, y condenarlo a la simple fantasía, imaginación sin sentido, ilógica e irracional. Este, aunque curvilíneo, tiene una estructura en la que hay indicadores, normas y principios de ordenación del mundo, porque es una forma determinada de configurar, ordenar y dar sentido a la experiencia humana del mundo. Por ende, es una estructura narrativa cuyas formas lingüísticas de la expresión de su propio contenido, son los símbolos. Éstos son su lenguaje y porque aquellos, al adoptar la forma de relato, se concretizan en éste. De hecho, no es lejano señalar que la misma estructura narrativa permanece a la constitución del mito, es decir, éste es en sí mismo, caracterizable en su naturaleza, una práctica narrativa. Eliade describe que es una narración de los orígenes. “El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar

en el tiempo primordial y fabuloso de los comienzos”.⁴⁶ Esta noción, no es definición; puede ser tomada como punto de partida y referencia acotada para la investigación en torno a aquél que ha de ser considerado como una narración que dramatiza y retrata, en el lenguaje simbólico, el origen de los elementos y supuestos básicos de una cultura; por ejemplo, cómo comenzó el mundo, como fueron creados los seres humanos y los animales, dónde nacieron ciertas costumbres, ritos o formas de actividades humanas.

Sin embargo, al intentar determinar algo tan inasible como el mito, escurridizo y abierto a una resonancia *plurisemántica* de interpretaciones, nos confronta con la misma pluralidad irreductible en la que se manifiesta este fenómeno. Debe, por tanto, tomarse en cuenta que si se resiste el mito a traducirse y denominarse en una teoría interpretativa, ello no querrá decir que por el afán de la inteligibilidad conceptual frustrada, perdamos y arrojemos al pozo de lo intocable su misma sustancia. De hecho, la misma irreductibilidad de su estructura dice algo de sí mismo: está presente en todas las dimensiones donde el hombre se confronta con la realidad y consigo mismo.

Cuando la filosofía agota sus posibilidades lingüísticas-conceptuales para aprehender la realidad y no dejar de sucumbir por el encanto mágico de la penumbra indescifrable, no tiene mas remedio que apelar a lo que desde un origen quiso superar: el mito. Así, en el exhausto deambular por el pensamiento *autofundamentador*, la razón ha desembocado trágicamente en el actual desencanto del mundo, la pérdida de sentido y el fondo último de las cosas en pos de una razón instrumental que lacera, corta y configura taxonómica y técnicamente.

No obstante, el mito prestó en sus orígenes la tierra nutricia sobre la que la filosofía edificó y asentó; más que eso: creció sobre ella. Es decir, surgió y evocó los problemas que dan qué pensar a ésta. Cuestiones tan fundamentales y básicas para el pensamiento sin las cuales simplemente no es, tales como: la racionalidad, el sentido, la realidad humana, lo sagrado, el ser, el origen, la totalidad, el cosmos, etc. Por ello, se confronta con la razón de

⁴⁶ Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Piados Orientalia, 2000, Barcelona, p. 16.

ser de la filosofía, le da sentido y le ayuda no sólo a plantear sus cuestiones, sino a replantearlas y considerarlas en nuevos horizontes de significación.

De esta manera partimos de la caracterización que Mircea Eliade ofrece; consecuentemente se inferirán las problemáticas ontológicas que propone al pensamiento filosófico. No se olvide que Eliade tiene presente con claridad que los conceptos filosóficos, ser, verdad, esencia, encierran un contenido que no difieren de las intuiciones básicas del mito y cuya distinción es que su expresión se encuentra bajo el ropaje de un lenguaje instaurado en el ciertamente dudoso *milagro griego*. Sostiene además una ontología que encierra en sí mismo el mito, como más adelante se demostrará.

Él es visto como un relato de los orígenes, aunque muestra que es imposible encontrar una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en las sociedades tradicionales.⁴⁷ En sí, pertenece a una realidad cultural altamente compleja pues no tiene una estructura fija y permanente, ninguna forma exclusiva de manifestarse. Su verdad, o su ropaje de expresión adquiere tantas versiones como culturas preside, así como sus funciones y aplicaciones son tan heterogéneas y variadas como las mismas formas de la vida cultural.

Por todo lo anterior no impide que, bajo la investigación de la historia comparada con las religiones y el método fenomenológico que Mircea Eliade ha aplicado al fenómeno de lo sagrado, no existan estructuras comunes de la experiencia que encierra en sí misma la vivencia de lo sagrado y, junto con ella, la de los mitos. Éstos, refiere Eliade, cuentan una historia sagrada, son un relato que expresa una narrativa dramática especial: narran cómo lo sagrado se manifiesta, se da como creación, como origen. Origen de lo que *es*, de cómo las cosas devienen en el *ser*, adquieren realidad. Pero aquí el Ser, en tanto origen primordial, es sacralizado en cuanto es el sentido más profundo de lo real. La historia sagrada es la misma que la historia de los orígenes, es una historia ejemplar, modelo de todo lo real. En el fondo del relato mítico laten las preguntas por el inicio de las cosas, su razón de ser y su *ser* mismo. En tanto que historia sagrada, el mito “relata un acontecimiento que ha tenido lugar

⁴⁷ *Ídem*. p. 16.

en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha devenido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, el relato de la “creación”: se narra cómo algo es producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente”.⁴⁸

Los mitos revelan lo fundamental y originan *actividad creadora*, cuya realidad y sentido toma de lo más pletórico del *Ser* lo sagrado como esencia misma de lo divino. Por lo tanto, describe dramáticamente las diversas irrupciones de lo sagrado en el mundo y, precisamente, de este punto emerge de lo sacro y los actos creadores que de ello devienen lo que se considera no sólo *modelo* de toda la realidad, humana o no, la que fundamenta el mundo y la vida humana. De ahí que el mito no es una simple ficción en su sentido arcaico, sino una historia de lo “verdadero” en tanto historia de lo sagrado, es decir de lo originalmente real, de donde todo lo que *es* toma el *sentido*. Eliade menciona que para el mito el mundo es lo que *es* por los orígenes, y por otra parte, el “hombre es lo que es hoy, un ser sexuado, cultural, a conciencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales” y de ahí que el mismo mito se convierta en “*modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas*”.⁴⁹

Los mitos relatan el origen del mundo, los animales, las plantas y el hombre, además todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales y en vista de la equivalencia *histórica sagrada=historia verdadera=historia ejemplar*, el hombre es lo que es hoy: un ser sexuado, mortal, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir según ciertas reglas.

En estas ideas late cierto presupuesto de hacer que el mismo relato mítico adquiera un contenido netamente ontológico: *Ser = origen = lo sagrado / realidad= sentido =*

⁴⁸ *Ídem*. p. 17.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 17.

sacralidad. Además la epifanía de lo sagrado es una *creación* en su sentido auténtico, esto es, una producción del ser, una adveniencia del no-ser al ser, por lo que tal acto es considerado como *modelo* a seguir de toda *creación* y en toda *acción*, así como toda la dotación de sentido a las cosas. El sentido profundo de las cosas es su esencial y originaria sacralidad, como lo muestra la anterior equivalencia. En otra parte, Eliade afirma:

“la conciencia de un mundo real y significativo va estrechamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia del espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus aperciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido. Lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo”.⁵⁰

Lo ontológico por excelencia, en estas ideas, radica en el presupuesto de que el principio de las cosas coincide con el *ser*, aclara lo que son ellas. Por ello, la narración mítica nos enfrenta a preguntas tan serias y tan arraigadas en el pensamiento filosófico, pero sin el aire abstracto y reflexivo que éste adopta. Así que el análisis del mito nos puede conducir a una suerte de *filosofía narrativa de los orígenes*.

En él, la explicación del mundo, que toma sentido a partir de la referencia al origen, no está desligada de la explicación de las cosas humanas; de la misma manera en que la pregunta por el ser no está deslindada del interrogante por el ser que lo interroga. Lo mítico da sentido y explicación a las dimensiones humanas fundamentales, a las realidades sociales y a la vida personal, puesto que también da significado a cuestiones como: ¿Cuál es el sentido de la vida matrimonial, de tal fiesta o rito que celebran en nuestra sociedad? ¿Por qué hay comportamientos prohibidos? ¿Por qué esta familia detenta el poder o este individuo es el rey? ¿Por qué se vive en un tipo de organización social y se regula bajo tal o cual gobierno?, etc. Sin embargo su *función es revelar modelos*, proporcionar así una *significación* al mundo y a la existencia. Por ello su papel en la construcción del hombre es inmenso. “Gracias al mito, como dijimos, las ideas de realidad, de valor, de trascendencia, se abren paso plenamente. Gracias al mito, el hombre no deja de aprehender un cosmos

⁵⁰ M. Eliade. *La prueba del Laberinto*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 147.

perfectamente *articulado, inteligible, significativo*. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y porqué y en qué circunstancias”.⁵¹

El mito es una narración de los orígenes, asume no sólo la función fundadora de todo aquello que acontece en el interior del mundo y del *ser* o sentido de las cosas. Su función principal es revelar *los modelos ejemplares* de todos los ritos y actividades humanas *significativas*: tanto la alimentación, el matrimonio, como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Todo en general, constituye el entramado de la cultura, incluso, la trama ideológica de una sociedad. El mito aborda la legitimización de las instituciones, el poder y, en última instancia, la estructura de una sociedad. Por ende, tiene una doble función fundacional y legitimadora.

Para alcanzar tal tarea no toma el origen de las cosas en un sentido causal (*aitía*), la explicación, una causa a partir de su concertación con otra, sino que es lo que está detrás de todas las causas, lo que las funde y las hace ser; el principio o elemento primordial, los fundamentos o principios de las cosas (*arkhé*). El origen elegido no es esa casualidad como la entiende la ciencia, sino el sentido ontológico y ontogénico. Aquél es para el mito lo que da *ser*, pero ello su narrativa simbólica expresa lo que *es* propiamente y lo que vale. El mito es una intuición del *ser* en tanto que origen.

En resumen, esta narración simbólica fundamenta y legitima tanto una cosmovisión como una determinada forma de vida en un doble sentido:

1. *En cuanto que remite a los orígenes o absoluto de todo.*
2. *En cuanto que es fundamento o suelo sobre el que se elevan las construcciones históricas, institucionales.*

En mito contribuye el reconocimiento y aceptación de *lo que hay*: da “verdad”, estabilidad y orientación a la realidad; con ello trata de alcanzar una visión o sentido global de todo. Es repelente y resistente al pensamiento analítico porque su estructura es en sí

⁵¹ M. Eliade. *Aspectos del mito*. Piadós Orientalia. Bacerlona, 2000, p. 127.

misma sintética. No fragmenta los problemas ni los divide para aclararlos, como lo hace la razón que busca ideas claras y distintas, más bien, aspira a explicaciones que engloban la totalidad de los problemas y fenómenos. Tal es la razón por la que las visiones totalizantes y las filosóficas de la historia, que presupone una plataforma unitaria y sintética, pertenecen y se derivan de la lógica y estructura del mito.

Enmarcado así, en tanto que narrativa de lo sagrado nos abre reflexiones de problemas profundamente filosóficos como los problemas develados por su propia estructura lingüística, la cual, como ya se ha visto, es netamente simbólica. Se plantean problemas esenciales del lenguaje y la consideración filosófica del hombre como el ser con *logos*, el animal que participa del *habla, de la palabra*, y más enfáticamente, como *homo simbolicus*, pues éste constituye la forma primordial de la expresividad y el lenguaje.

Consideremos desde esta perspectiva, que el mito asume que a través de la palabra, el espíritu sí accede al *ser* de las cosas o, más exactamente, que la misma palabra coincide con el *Ser*: lenguaje y cosa es *Uno*, y lo mismo desde la visión mítica. El lenguaje, en tanto que mito, es la esencia y corazón del mundo. De ahí que en él se dé, aparezca, es el sentido desde el cual se configura el ser de las cosas. El *ser* de las cosas se abre y se manifiesta en forma de lo divino. Por esta razón, para los griegos, el *ser* de las cosas es un dios. El mito es entonces la autoapertura del Ser, el trabajo del Ser. No cualquier lenguaje recoge esta autoapertura del Ser, sino sólo aquél que está atento y sabe recoger el momento agradecido de la revelación. Por lo tanto, aquel exige un estado de espíritu semejante al de la poesía, la música, y la filosofía: acontece si se sabe sintonizar con el tono, el ritmo profundo del mundo.

2.Multifuncionalidad del mito.

Si bien el mito habla de aquello que nunca está presente en la experiencia inmediata del hombre, no puede omitirse su presencia en la conciencia humana: su auténtica característica es estar *presente* en la existencia en forma de *ausencia*, la insinuación de un mundo que no está presente.

Quizá su naturaleza propia establezca que entre más trasciende el sentido común de la sensata experiencia, y entre más sea un constructo de la imaginación, más se inserta en el fondo del corazón humano y, por ende, más lo determine. Tal paradoja ilumina el horizonte de la funcionalidad que tiene en la vida humana, la cual es restringida y no se cierra a una parcialidad; pues abre un haz de dimensiones, tantas como la conciencia proyecte en el mundo, en las cuales imprime su fuerza de lo empírico.

Por lo cual, nos enmarañamos en absurdos sin sentido si pretendemos pedirle al mito la veracidad empírica de sus elucubraciones. Olvidemos que la sustancia y, por tanto, sus verdades suprasensibles, radican en la función que tiene para con la vida humana, antes que la constatación positiva de una verdad empírica. No podemos traducir las verdades que nos ofrece a las verdades lógico-empíricas a riesgo de caer en contradicciones e ideas incongruentes.

Para determinar la estructura y función fundamental del mito ha de reafirmarse y concluirse su caracterización general:

1. Construye la historia de los actos de los seres sobrenaturales.
2. Esta historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a las realidades) y sagrada (porque se refiere a la obra de los seres sobrenaturales). Lo sagrado es equivalente al sentido de lo real.
3. El mito se refiere a una *creación*, es decir, algo que ha venido a la existencia, o el porqué se ha fundado un comportamiento, una institución, una manera de trabajar; por eso los mitos constituyen paradigmas de todo acto humano significativo.

4. Al conocer el mito se conoce el origen de las cosas y, por consiguiente, se les denomina y manipula a voluntad. El conocimiento no es exterior sino que se vive ritualmente: conocerlo ya es en sí un poder sobre las cosas.

5. Se vive el mito en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan, tal es la clave de su renovación.⁵²

Como ya se refirió, no debe considerarse que tales determinaciones que no intentan agotar o incluso *fijar* la esencia de la naturaleza del mito, lo cual es imposible. Sólo habrán de tomarse como arquetípicos perfiles que asumiremos como recurso para configurar la idea de sentido aproximado de lo que *es*, para así aclarar enfáticamente las funciones y utilidades que éste tiene en la vida humana. Porque, como se sabe, aunque no haya una explicación acabada de lo que *es*, no puede, a riesgo de caer en las trampas de la ilusión, exhortación al espíritu humano de la presencia de esta forma de cifrar al mundo. La humanidad está impregnada consiente e inconscientemente del mito y el no entenderlo bajo las estructuras racionales no nos autoriza para exiliarlo hacia lo irreal, el sin sentido o la *nada*. De hecho, cualquier dogmática interpretación *monológica* y reduccionista del mundo degrada al mito en ideología.

Si es cierto que el mito pertenece a aquello más indeterminado que ha hecho acto de presencia en la terminología filosófica, entonces no es extraño que en lugar de dedicarse la investigación actual a establecer una definición normativa o a buscar su esencia, se interese más bien por la exégesis de sus funciones que por afán de fijar en una determinación acabada tan espinoso asunto.

Es sabido que en las sociedades primitivas el mito encarna funciones de tipo cultural, religioso, moral y como tal emite verdades que instituyen criterios decisivos en torno a cuestiones de culpa e inocencia, primordialmente de tipo religioso y *sacral*.

⁵² *Ídem*. p. 27.

Eliade considera que la función sagrada de cierta manera, está vinculada estrechamente con la cultualidad (culto), es la más importante e incluso es la que motiva y coincide con las demás. Es paradigmático al enfatizar a aquella función por encima de todas; pues ésta se encuentra debajo de aquéllas que las regula, fundamenta y legitima.⁵³

Para Eliade, *vivir* los mitos es la manera más eficaz de experimentar lo trascendente. Se manifiesta con el escape del tiempo profano, cronológico, y el surgimiento de aquél cualitativamente diferente, considerado tiempo sagrado, primordial e indefinido, e indefinidamente recuperable. Esta es su función esencial según Eliade.

Así, lo sagrado se motiva para su aparición en vista de que se actualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, altamente significativos. Por lo que tal emergencia acaecida de lo sacro, desactiva y desarticula la secuencia del ritmo monótono vivencial o cotidiano, y se absorbe concéntricamente, con una exorbitante fuerza gravitacional en el corazón de lo espiritual, en la epifanía de un mundo transfigurado, boreal, donde se impregna de la atmosfera sagrada de los acontecimientos originales, fuente primordial, gracias a la cual aflora en saltos cualitativos, y se renueva la transfiguración del espíritu.

Cabe aclarar que esta función mítica no está motivada por una simple conmemoración, pues su resorte más íntimo busca una recreación, una reiteración en el sentido de que reactualiza y hace efectiva la *hierofanía* de lo original. Como tal, el que participa vivencial y ritualmente del mito, se hace contemporáneo del momento inicial, por ende, trasciende su estado actual. Condicionado para proyectar su liberación en el tiempo en el que emerge por primera vez lo sacro. Toda vez que se invocan los orígenes para renovar la creación se repite simbólicamente; es el momento inicial en el que se da a luz lo pletórico, lo lleno de sentido y realidad.

Vivir los mitos es hacerse contemporáneo de lo primordial; no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en uno prodigioso, en el que algo fuerte, nuevo y significativo se manifiesta plenamente. Su función principal es metafísica o mística, ya que busca saldar la

⁵³ *Ídem.* p. 18.

fisura y el límite ontológico, abriendo un puente hacia el *Ser*, fundamento de los entes. Unción que revive el espectáculo de las obras divinas, reintegrándolo lo más a menudo posible a la vida humana, en forma periódica y cíclica, en una especie de eterno retorno de los orígenes instaurados simbólicamente, en una paradigmática lección creadora, que le otorga coordenadas de sentido a la conducta y dimensión existencial humana.

Los mitos enseñan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen sacro y que la narración de esta historia nos enmarca en un cuadro de significación, sentido y ejemplo. El mito es un modelo ejemplar o paradigma, a la manera de las ideas de Platón, y en ello redice lo arquetípico, pero no en el sentido psicoanalítico de Jung. Con la idea de lo arquetípico, Eliade pone más cerca de las ideas o formas inteligibles de Platón, que la idea de los arquetipos de Jung; a pesar de la gran influencia que tuvo este pensador sobre el historiador de las religiones.

Mircea Eliade coincide con Bronislaw Malinowski, al determinar la naturaleza de la función del mito en las sociedades primitivas:

“Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realiza y codifica las creencias, salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es pues un elemento esencial de la civilización humana”.⁵⁴

Para Eliade, el mito dejará de considerarse una simple fábula y replanteará su auténtico valor, naturaleza y utilidad para la vida humana en la medida en que se le considere tal cual fue vivido y experimentado por el hombre antiguo: como historia ejemplar de lo sagrado. Porque lejos de ser un desfile de imágenes sin sentido, es, querámoslo o no, una realidad viviente que nos habita o en la que a través de ella habitamos el mundo. Es el

⁵⁴ Bronislaw Malinowski. *Magia, ciencia y religión*. Planeta / Agostini. Barcelona, 1993, p. 57.

modo originario en el que el hombre se cobija, se resguarda en el sentido, enmarcado en su conexión primaria con el mundo. El grado de conocimiento que el hombre tenga de la realidad original, a través de los mitos, será el sentido que encontrará en las cosas.

La función sacra, antes aclarada, otorga la plataforma metafísica o mística para desplegar un haz de funciones y horizontes de aplicaciones que hacen de la naturaleza del mito una estructura multifuncional. Es como una rejilla que utiliza simultáneamente varios códigos que permiten descifrar en un claroscuro multifacético el sentido del mundo que habrá de canalizarse para iluminar, configurar, instaurar y formar las diversas dimensiones humanas. La estructura del mito es relacional y sintética; un problema lo pone en paralelo con otro. Por ello, sí hay razón para afirmar que los mitos son multifuncionales, porque en ellos coexisten las distintas clases de motivaciones de la naturaleza humana.

El mito pretende resolver las cuestiones antinómicas: ¿de dónde procedo?, ¿Hacia dónde voy?, ¿Por qué la vida?, ¿Por qué el mal?, ¿por qué la muerte? Todo mito es siempre una intención determinada, ya sea explícita o implícita.

La función metafísica reconcilia la conciencia con las condiciones previas a la existencia. Ante el misterio de la vida el mito genera actitudes fundamentales: la del *si* afirmativo, sin sentido de culpa personal o colectiva, con gratitud y euforia. La del *no* a la vida, donde se concibe a ésta como sufrimiento (Budha) y proclama que es algo que no debió haber sido, como se expresa en el pensamiento hindú, Y la de *si*, pero la afirmación de la creación como buena; con el mito de la caída, el pecado original y la resurrección mesiánica del estado paradisiaco a la creación primigenia; proclamados fundamentalmente por los cultos mesiánicos; el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, etcétera.⁵⁵

La función cosmológica formula y presenta una imagen del universo. Tiene como designio ofrecer una imagen totalizante donde todas y cada una de las cosas tengan lugar.

⁵⁵ Véase Eliade/Joan P. Couliano. *Diccionario de las religiones*. Paidós, Orientalia, Barcelona 1992, p. 326.

Tal cosmología mítica es anterior a toda teoría del universo; es fundamentalmente una manera de dar sentido e integrar todo lo existente a una visión significativa.

Eliade reconoce que el mito tiene funciones histórico-sociales: la historia de los pueblos está plagada de mitos que entretejen los acontecimientos desde sus más sublimes y heroicas formas de moldearse hasta las más sanguinarias formas de teñir la propia historia. En nombre de un origen *sacral* de todo lo natural, también se fundamenta el origen sagrado de un grupo, de un linaje o de una institución; de una evolución social, una técnica o un oficio concreto.

La función política y social están estructuradas de la siguiente manera: los mitos son expresión de un narcisismo primario y colectivo (de un etnocentrismo), por tal motivo para la auto presentación de la conciencia de identidad de las comunidades humanas o, para la legitimación de cierto orden jerárquico de gobierno y de poder. La estratificación de castas, clases sociales o la soberanía de líder sólo se justifica y legitima míticamente.

La función sociológica y política es la de validar o mantener un orden social específico, Desde la jerarquía real o faraónica a las castas, desde el orden moral al derecho incipiente, laten en el fondo de una serie de mitos.

El símbolo narrado o mito posee tal número de funciones sociales fundamentales que bien puede decirse que es imprescindible en la vida del hombre como ser social. El mito contiene en sí potencialidades extraordinarias para la vida social. Ya se ha hecho el análisis filosófico del término *mito* (*légein* = *reunir*, dar sentido), que ayuda a colocar cada cosa en su lugar, de ahí que las funciones metafísicas y cosmológicas estén en el subsuelo de las funciones sociales.⁵⁶

El mito narra lo *realmente acontecido* en el mundo, lo “auténticamente verdadero”; da sentido e integra la ruptura con la realidad que vive el ser humano, se proporciona una sutura

⁵⁶ M. Eliade. *Aspectos del Mito*. Piados, Orientalia, Barcelona, 2000. p. 26.

a la herida de éste con la naturaleza. Esta función relacionante la ejerce a través de su naturaleza, que remite hacia otra realidad de orden distinto.

Aquél también legítima, justifica el comportamiento, las costumbres y las instituciones refiriéndolas *in illo tempore* (*en los inicios del Tiempo*): en el cual fueron queridas y fundadas por los dioses. Es la llamada *obsesión de los comienzos*, que existe en todo mito, imitar a la *creación* por excelencia, el momento primero, con lo que se legitima lo establecido. Ya Durkheim concebía que todo mito constituye una representación de la realidad social o una legitimación social de la realidad.

Además, salda la angustia existencial, ya que el ser humano vive siempre ante el miedo y la amenaza de la *absoluteidad de lo real* (Hans Bumenberg), y frente a la aflicción que causa la necesidad de tener algo duradero y fijo. El mito proporciona certidumbre de que algo, con orden y sentido que es persistente. Tal función metafísica tiene su consecuencia social: distinguir y retener lo real. Proporciona seguridad al hombre ante la novedad y le indica un camino en medio de la zozobra: *imita lo ejemplar de lo originario*. La forma en que el hombre pierde el miedo a la realidad y se siente solidario del mundo es verbalizándolo. Dioniso de Halicarnaso (siglo I. a.C. de Roma), en sus *Antigüedades Romanas* afirma “ciertos mitos griegos son útiles para los humanos, pues unos exponen las obras de la naturaleza mediante alegorías, otros se consideran consuelo de los infortunios humanos, otros alejan las turbaciones y temores del alma al purificar creencias insanas, otros están compuestos por cualquier otro provecho”.⁵⁷ El mito trágico por ejemplo, es un medio para narrar el conflicto y obtener así la catarsis.

La función psicológica, por otra parte, da forma a los individuos para que alcancen las metas o ideales de sus distintos grupos sociales. Tienen como finalidad que el ser humano sea capaz de enfrentar los irreductibles problemas psicológicos que desde su infancia hasta su muerte le acompañarán: relación con la madre, con el padre, el otro sexo, la lenta constitución de la identidad, la entrada a la edad adulta o, en última instancia, su enfrentamiento con la muerte.

⁵⁷ Cit. en Lluís Duch. *Mito, interpretación y cultura*. Herder. Barcelona, 1998, p. 65.

El rito (ritus =orden) o símbolo en acción, tiene la virtualidad social de funcionar como un *camino* o senda que indica el modo de comportarse y actuar socialmente. El mito, a través del primero, lleva a la imitación ejemplar del héroe o dios mítico. Toda sociedad, no sólo primitiva, posee un conjunto coherente de tradiciones y concepciones del mundo que tiene que ser transmitido a las siguientes generaciones. Esta revelación gradual al novicio es lo que se llama en la sociedad moderna, socialización o educación, y lleva cursos y ritos de iniciación.⁵⁸

El rito es un *escudo* u *hogar* que protege al individuo y grupo frente a los peligros de lo desconocido y la improvisación de la contingencia misma de la condición humana. El saber hacer ritual, convertido en hábito, va formando el núcleo primerizo de la institucionalización social y tiene como consecuencia una distinción psicológica que libera energías y tiempo para la creatividad.

El hombre repite lo que hay que hacer, es decir, lo primordial y arquetípico. Se libera de lo muerto o sin sentido experimentando incitaciones para crear nuevas expectativas. El rito representa y expresa el alma de la comunidad (*communitas*), por lo que cada individuo participa y se siente vinculado a ésta o con los seres sobrenaturales que la unifican. Por medio del rito entramos en comunión con los otros, y a su vez, salimos del tiempo personal e histórico y nos sumergimos en lo trans-histórico.

A través del rito, y en virtud de sus fuerzas vinculantes y activadoras de energías para dirigir y establecer moldes para la acción, el mito penetra fuertemente en la cultura y llega la motivación, el impulso o, en dado caso, la paralización.

⁵⁸ M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Piados Orientalia, Barcelona, 1998, p. 137.

3. El símbolo: lenguaje del mito

Símbolo fue el nombre dado a aquel objeto que partido en dos al volverlas a unir servía a dos personas separadas para recomponerse con el tiempo: las dos mitades encajarían. Hay una previa separación que lo simbólico reúne, ésta genera un orden más rico con la reaparición que genera los conceptos más contrarios. Los problemas no pueden ser solucionados, sólo superados, saldados sobre las heridas, las fisuras. A través del mito y las mitologías tenemos la impresión de entender algo de las cosas que nos ayudan a mantenernos en pie, con lo cual neutralizamos la creciente fisura. El orden simbólico se fundamenta en una fisura a la cual cubre: la dialéctica entre el orden de lo *sim-bólico* y el orden de lo *dia-bólico*.

El hombre permanece prisionero del código racional o mítico, pero éste lo protege de la amenazante realidad absoluta, violenta. El lenguaje simbólico es un rodeo y una estrategia del animal que tiene palabra para superar esta violencia que imprime la presión de la realidad en su *omnitudo*. Hay que tender un puente que cubra el abismo de la dualidad, éste es el símbolo y, con ello, se implanta la cultura. Ante la profunda hendidura, el mito es el primer recurso para recuperar el equilibrio, asegurar la cohesión social, poner en coincidencia los intereses de las especies, y hace que se aniquile, en perpleja desintegración, la ególatra insaciabilidad de cada individuo.

El mito manifiesta el carácter simbólico de las relaciones entre hombre y origen, perdido y vislumbrado, por sus propias redes simbólicas y discursivas.

El hombre es un animal víctima de lo simbólico; origen, realidad, energía, he aquí la violencia absoluta en la que se impone la *omnitudo* del ente y que desaloja la nada, y en la que el primer orden de sentido, el mito se establece como demarcación y límite. Se ataja la violencia del origen con la violencia relativa del *orden simbólico*. A través del lenguaje el hombre *consagra* (supera) la fisura; el mito es el espacio simbólico que reúne lo escindido, el circuito en que la sociedad primitiva realiza la unión de la fisura original. En éste, el hombre, el mundo y los dioses forman un continuo indivisible. El tema esencialmente mítico

es el orden y el caos. El mito no es irracional porque establece un orden y una *relacionalidad* para dar sentido. La diferencia entre una red discursiva, mito, y otra, razón, es que en un caso se constituye como una lógica del concepto y en la segunda como una lógica de las imágenes. El pensamiento mítico tiene un orden relacional y, por ende, su propia lógica es en realidad otra “*irracionalidad*”.

La mentalidad racional genera una mayor grieta entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo, la que es regenerada funcionalmente a través de redes simbólicas, creación de nuevos mitos, más complejas y, por lo tanto, entre más crece la racionalidad también aumenta más la red simbólica colectiva: cuanto más racionalizamos el mundo tanto más mitos creamos. En el mismo proceso de la obsolescencia de mitos tradicionales se da una proliferación de mitos decodificados, vaciados de sentido, y de una imbecilidad solapada. Los lenguajes formalizados requieren de metalenguajes que los fundamenten, siendo indefinidos, nos perdemos entre mitos improvisados y pragmáticamente contruidos, convenciones sociales, sistemas de valores, ideologías. Vivimos ya en una atmósfera sobrecargada de mitos superficiales.

Racionalidad y mito, en la cultura del *logos*, suelen articularse de manera que queda debidamente camuflada su secreta y poco clara relación. Es la hegemonía de la tendencia del *logos* a simplificar por la cual manifestamos una inutilidad para vivir en lo enigmático y asombroso, en el forcejeo de lo nuevo con lo primordial, y su correspondiente praxis creativa. Grave inanidad para existir en la ambivalencia, gran parálisis y atrofia de nuestras facultades lingüísticas para expresar los límites y lo que nos trasciende, por lo que se requiere una forma del lenguaje. Prevalece la simplificación y la anestesia del dolor, lo cual implica el no enfrentarnos con lo originario, con la violencia constitutiva del origen. El empuje “originario” se detiene, se neutraliza, se conforma con teodiceas, los mitos del *logos* son esas teodiceas inventadas. Existe un uso mítico del *logos*, y con ello se neutraliza o simplifica la infinita incertidumbre del existir.

Eliade habla de la historia sagrada, mito, como *nuoménica*, es decir de la meta-historia, más allá de la historia: ésta como horizonte de expresión de lo sacro, dada en los

símbolos. Sin embargo, no es posible imaginar una meta-historia en el tipo de *historia* que el hombre moderno asume. La nuestra se basa en una autonomía absoluta, cerrada en sí misma, totalmente aislada de un fundamento trascendente. La historia moderna sólo es el producto de fuerzas naturales y humanas. El lenguaje de nuestra historia es un lenguaje creado por una conciencia profana, por una conciencia inmanente que se encuentra absolutamente absorbida en el inmediato aquí y ahora de la existencia profana.

Lo *nouménico* tiene el sentido de lo trascendente: ser, verdad, incondicionalidad, esencia, Dios, absoluto. Lo contrario a lo fenoménico: el fondo inefable que trasciende a toda comprensión, representación o, percepción. Eliade muestra que el mito disuelve el mundo del tiempo y del espacio concreto.

El lenguaje de lo sacro tiene una relación dialéctica con lo profano: el primero no puede manifestarse sino a través de su negación con lo profano. En tanto que el mito describe la irrupción de lo sacro en el mundo, aparece por sí, acompañado de una incipiente conciencia profana. Éste circunscribe aquel centro sacro que muestra la epifanía de lo absoluto e incondicional, y también surge, junto a ello, el contorno contrario: lo profano como lo marginal de este centro, circunscribiéndolo todo. De ahí que en la misma epifanía de lo sacro haya una ruptura originaria entre lo sagrado y lo profano.

Así, lo sacro se manifiesta y expresa mediante símbolos. Eliade, en su más importante estudio sobre el simbolismo, enumera seis aspectos diferentes del sentido de los símbolos religiosos:

1. Son capaces de manifestar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no es evidente al nivel de la experiencia inmediata.
2. Apuntan siempre a algo real, porque en el mundo simbólico lo real equivale a lo sacro.
3. Son polivalentes: expresan simultáneamente varios significados cuya continuidad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata.

4. El símbolo permite al hombre descubrir cierta unidad del mundo y abrir, ante sus ojos, su propio destino como parte integrante de aquél.

5. El simbolismo religioso puede expresar situaciones paradójicas. Ciertas estructuras de la realidad última, que de otro modo serían inexpresables, parecen manifiestas mediante símbolos del mundo que proveen el material para ulteriores especulaciones filosóficas. El símbolo resuelve dicotomías, paradojas y antinomias que la razón no puede resolver y, por otro lado, éste se nutre de la expresión alusiva de las intuiciones de aquella.

6. Los símbolos son siempre existenciales, en la medida en que apuntan a una realidad o una situación en la que se halla comprometida la existencia humana. Expresan un estado, un modo radical de ser en el mundo, en el que el hombre existe en continuidad con él y con lo sacro. Ofrecen la posibilidad de una existencia auténtica, en tanto que el hombre se une empáticamente con el todo, afirmando su encuentro con lo más íntimo de él: no se siente alienado del mundo, los dioses, ni de sí mismo. Tal modo de existir es esencialmente diferente del existir del hombre moderno.⁵⁹

Eliade insiste en que los mitos nos hacen patente estructuras profundas de la realidad, también manifiestan los anhelos más profundos de la naturaleza humana.

Lo simbólico es susceptible de infinitas interpretaciones. Ahí donde hay un código preciso de interpretación se elimina propiamente éste. ¿Va emparejado lo simbólico con la polisemia, la ambigüedad o lo polivalente? El símbolo aprehende lo general en lo particular y conduce a una expresión de lo indecible, porque su contenido escapa a la razón, al dato inmediato, a lo presente. ¿Qué sucede con aquel tipo de cosa no sensible que es imposible presentar y sólo puede referirse a su sentido? ¿qué hacemos con aquellos referentes que no podemos definir de una manera clara y concreta y, sin embargo, son, al parecer, importantes para la vida de los individuos y la colectividad: el amor, la felicidad, la belleza y casi todos los referidos al ámbito de lo sagrado y la transcendencia?

⁵⁹ M. Eliade. *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*; en M. Eliade/Joseph M Kitagawa. *Metodología de la Historia de las religiones*. Paidós orientalia, Barcelona 1986, pp. 129-134.

Ya señalaba Goethe que el simbolismo transforma la experiencia en idea, y ésta en imagen, para que la primera obtenida en la segunda permanezca infinitamente activa e inalienable. El símbolo expresa algo que carece de manifestación en el mundo de lo expresable. Es imagen, y la esfinge es el símbolo del mismo simbolismo: es decir su tarea es expresar lo inexpressable, paradoja que se muestra en los enigmas que ofrece la esfinge.

Además, se sitúa en el ámbito de un conocimiento indirecto, de lo ausente, metafísico, sobrenatural y surreal. Por ello la imaginación simbólica está ahí donde el significado es imposible de representar, y el signo difícil de referir a una cosa sensible. También evoca lo ausente: expresión de un significado improbable de presentarse por otro medio. Es así la mejor manifestación posible de algo relativamente desconocido; por consiguiente, no puede designarse en primera instancia de manera más clara o característica.

El símbolo, que no puede representar lo irrepresentable, expresar el sentido secreto de eso indecible, es epifanía de un misterio o la aparición de lo inefable mediante la transfiguración de lo concreto en un sentido abstracto. Radicalmente parabólico, está atravesado por una tensión que nunca alcanza su objetivo. Aquí se asienta la inadecuación de todo lo simbólico, su heterogeneidad o extrañeza respecto a lo simbolizado.

Entonces, ¿qué sentido tiene la interpretación de los símbolos? No puede tenerse la pretensión para clarificarlo hasta fijarlo, porque es destruirlo; sólo se aclarará el modo de expresión de un sentido, acentuar o llamar la atención sobre algo, pero nunca suplantarlo o fijarlo. Nunca agotaría el contenido de un poema ni terminaría de teologizar una experiencia religiosa. La expresión simbólica siempre está abierta y en un equilibrio inestable, dinámico, que lo aleja de la ortodoxia dogmática, la fijación integrista y lo lleva hacia la renovación de la expresión mística o la noción jungiana de *crisol*, en el que se sublima sin cesar la energía psíquica.

Al conocimiento simbólico le pertenece necesariamente el ser, una revelación umbrosa e inasible: luz oscura, música callada, la ambigüedad del claroscuro del sentido de las cosas.

De ahí que tal desate una búsqueda sin término de lo ausente, de lo que se dice sin agotarlo en la expresión.

Si el símbolo es radicalmente parabólico significa que se presta a inagotables interpretaciones. Hay una polisemia radical que crea y la condensación de un discurso infinito.

Existe una redundancia del símbolo, es decir, el poder para repetirse ilimitadamente. Reiteración que no es tautológica sino perfectible, merced a aproximaciones acumuladas, a una órbita circuncéntrica de sentido, una especie de crecimiento en espiral. Nos encontramos en el terreno donde emerge el oasis de una epifanía de lo inagotable: tarea de la misma hermenéutica. El símbolo logra una conjunción de éstos, busca una implicación de contrarios, una *complexión oppositorum* que es responsable de que la antinomia recorra la médula del símbolo. Este rasgo antinómico es lo que hace aparecer al símbolo una especie de tercio que excluye la lógica. No tiene nada de extraño que el modo simbólico utilice la paradoja para lograr la *coincidentia oppositorum*.

Una lógica que algunos no dudan en llamar lógica de la contradicción, en correspondencia con la realidad contradictoria de la vida humana y la búsqueda de sentido relacional; se habla así de la conjunción de elementos polares de la andrógina.

La misma raíz etimológica de la palabra *sym-bolon* designaba el trozo que cada uno recibía de un objeto, anillo o documento y que servía como signo de reconocimiento. El verbo *ballein* (*lanzar*) junto con el prefijo *sym* indican un movimiento de reunificación de las partes separadas. El conocimiento simbólico es el intento humano por leer un orden en un mundo preestablecido, que no ofrece, a primera vista, más que paradoja y extrañeza.

El simbolismo se ofrece como la *sutura* (cultural) de la *fisura* (natural), como el mediador humano ente las anteriores: la sorpresa del desgarró y el conflicto para buscar una re-mediación cultural sustitutoria.

El simbolismo es regresivo-progresivo, pues remite al origen, al pasado pre-cósmico y pre-histórico, pero, por otro lado, también va hacia la exploración del futuro, a la emergencia de figuras que anticipan nuestra aventura espiritual. Dos dialécticas: entre la angustia y la esperanza; entre la arqueología de las figuras arcaicas que gobiernan al ser humano y la teleología que anuncia y anticipa proféticamente la realidad; entre mito cosmogónico y mito escatológico. El símbolo, en su aparente ambigüedad, articula estas dos dialécticas; indica que además del conocimiento de la racionalidad analítica que descompone los elementos y corre el riesgo de no ver la totalidad, existe un tipo de saber que se orienta al proceso de toda ella y lo capta de una sola ojeada, sin análisis ni reflexión consciente. Éste se debe a la fuerza de la *patética* simbólica, a la racionalidad fuertemente impregnada de sensibilidad y efectividad. En el fondo estamos ante una concepción del hombre que, además de considerarlo *zoon politikon*, animal político o social, y *zoon logikon*, animal que habla y razona, de Aristóteles, es *zoon pathetikon*, ser de pasiones y sensibilidad.

4. La coincidencia de contrarios (*androgenia*)

El conocimiento se auto-revela por la percepción de los contrastes, la heterogeneidad natural de las cosas. La dialéctica, de hecho, surge con el nacimiento de la filosofía. Ésta parte de que la negación encierra una afirmación, los contrarios coinciden, la negación radical y la afirmación radical no son más que dos caras de un mismo movimiento y una misma unidad. Aquí puede determinarse el sentido de aquella tal cual se da desde Heráclito, y reivindicar también la idea de la coincidencia de contrarios que tiene Giordano Bruno y, en especial, Nicolás de Cusa.

Eliade resalta una idea que es necesario tomar en cuenta, como muchas otras, para la construcción filosófica:

“la reflexión filosófica confronta desde su comienzo un mundo de significados que es, genética y estructuralmente, religioso; y esto es cierto generalmente, no sólo en lo que atañe a los primitivos, a los orientales o a los presocráticos. La dialéctica de lo sagrado precedió y

surgió como modelo para todos los movimientos dialécticos descubiertos por la mente. La experiencia de lo sagrado, al dejar al descubierto existencia, significado y verdad, es un mundo desconocido, caótico y temible que preparó el camino para el pensamiento sistemático”.⁶⁰

La dialéctica de lo sagrado, la más elemental, se revela al indicar que mediante la experiencia de lo sagrado, la mente humana comprende la diferencia entre lo que se descubre a sí mismo como real, poderoso, rico, significativo y lo que no lo hace, por ejemplo, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariencias y desapariciones fortuitas y sin sentido.

En oriente siempre ha prevalecido el pensamiento dialéctico en escuelas como Madhayamika, el Zen del Budismo Mahayano y el Taoísmo chino. Eliade se basa en esto para señalar que la matriz vivencial de la experiencia de lo sagrado es la unidad de contrarios, la dialéctica. Una y otra vez Eliade se remite al antiguo símbolo mítico de la *coincidentia oppositorum*, encontrando en ella la fundamentación de la dialéctica de lo sacro, ya antes explicada.

Uno de los descubrimientos más importantes del espíritu humano fue anticipado ingenuamente cuando, a través de ciertos símbolos religiosos, el hombre vislumbró que las polaridades y las antinomias podían ser articuladas como una unidad. Basándose en la doctrina, como antecedente e influencia, de Nicolás de Cusa, según la cual la coincidencia de contrarios (*coincidentia oppositorum*) constituye la definición más apropiada de la naturaleza de Dios, Eliade señala que las expresiones más puras de lo sacro revelan un modo de ser paradójico que a la vez se halla dentro y fuera del tiempo, y lo sagrado y lo profano mantienen una unidad indisoluble.

El tema central de la coincidencia de contrarios es la recuperación de la unidad primordial que precedió a la creación, tema que atraviesa a toda la obra de Eliade.

Por otra parte, se plantea igualmente el problema de lo sacro manifestándose en lo profano, para ello advierte que:

⁶⁰ M. Eliade. *La búsqueda*. Ediciones Aurora. Argentina. 1984, p. 8.

“efectivamente, lo que revela cualquier *hierofanía*, incluso la más elemental, es esa conjunción paradójica de lo sacro y lo profano, del ser y del no-ser, de lo absoluto y lo relativo, lo eterno y el devenir; ésta unión de lo sacro y lo profano produce una especie de penetración de los diversos niveles de la existencia. Se halla contenida en toda las *hierofanías* porque toda y cada una de éstas hace manifiesta la coexistencia de esencias contradictorias: profano y sacro, espíritu y materia, eterno y temporal, etc. El hecho de que la dialéctica de las *hierofanías* sea de la manifestación de lo sacro en las cosas materiales, fuese objeto de una teología tan complicada como la de la edad media, sirve para demostrar que constituye el problema cardinal de cualquier religión. Cabe decir que todas las *hierofanías* son meramente prefiguraciones del milagro de la Encarnación, que toda *hierofanía* es una tentativa fallida de revelar el misterio de la unión del hombre con Dios”⁶¹

Es decir, la encarnación como la realización final del símbolo antiguo de la *coincidentia oppositorum*, se encuentra prefigurada en todas las *hierofanías*.

El símbolo de la *coincidentia oppositorum* es universal: toda experiencia de lo sagrado, en cualquier religión, es articulada en símbolos que expresan esa unidad de las polaridades fundamentales de la existencia humana. Éste expresa una nostalgia del llamado paraíso perdido, una nostalgia de un estado paradójico en el que los contrarios coexisten sin oponerse recíprocamente y en el que todas las multiplicidades constituyen aspectos fragmentarios, bocetos figurativos, rostros efímeros de una misteriosa Unidad. En última instancia es el mismo anhelo por recuperar este paraíso perdido el que empuja al hombre a concebir los opuestos como aspectos complementarios de una misma unidad, o una misma verdad.⁶²

El mundo existe a raíz de la ruptura de una Unidad primigenia. La *coincidentia oppositorum* es el símbolo más importante del estado primordial y pre-lapsario del hombre y del mundo. En la unidad primigenia insinuada por este símbolo, el hombre pierde su individualidad, fusionándose en una única Unidad vital. Los hombres intentan así, una vez más, entrar al estado primigenio y pre-formal, caótico; en el que el orden cosmológico corresponde al caos informe anterior a la creación. Además, retrayendo el caos mítico que

⁶¹ M. Eliade. *Tratado de Historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, p. 148.

⁶² M. Eliade. *Mefistófeles y el Andrógino*. Labor/Punto Omega, Barcelona, 1984, pp. 155-156.

existió antes de la creación, la orgía hace posible que se repita. Por un momento el hombre vuelve al estado amorfo y nocturno del caos que le permite renacer con un vigor inalcanzable en su estado de vigilia. Al igual que la inmersión en el agua, la orgía destruye la creación, disuelve el mundo preestablecido, al mismo tiempo que la regenera. El hombre, al identificarse con la existencia informe y pre-cósmica, espera volver a sí mismo regenerado y restaurado, hecho *un nuevo hombre*. Mensaje que el mismo Nietzsche emite al hablar de la experiencia dionisiaca; porque ciertamente el éxtasis dionisiaco tiene como móvil ontológico el quebrantamiento del principio de individuación:

“No sólo son los lazos interhumanos los que vuelven a apretarse una vez más por la fuerza mágica del rito dionisiaco, sino que la misma naturaleza alienada o subyugada desde hacía tiempo, resurge de nuevo para celebrar la reconciliación con su hijo pródigo, con el hombre”.⁶³

Con el éxtasis salvaje dionisiaco, el hombre abandona su existencia histórica, y su categoría individual, centro y medida de todo egoísmo, y vuelve en espíritu de unión o comunidad universal al seno de la naturaleza. Mientras dura el arrobamiento del estado dionisiaco, con su correspondiente cese de todas las barreras ordinarias de la vida, se lleva consigo un elemento etéreo en el que ahoga todo cuanto ha experimentado el individuo.

Así, la *coincidentia oppositorum* es una meta religiosa que pretende la reintegración del hombre con el cosmos, pero tiene lugar cuando todos los atributos desaparecen y todos los contrarios se fusionan: tal es el fin de la orgía y el de la mística oriental, sólo que en ésta última se da en la contemplación interiorizada. Porque la superación de los extremos a través del ascetismo y de la contemplación da lugar también a la *coincidentia oppositorum*, la conciencia de un hombre así ya no conoce más conflicto, y las parejas de opuestos: placer y dolor, deseo y repulsa, frío y calor, agradable y desagradable son canceladas de su conciencia mientras que en su interior va produciéndose algo que asemeja la total realización de los contrarios en la divinidad, en la unidad primordial pre-cósmica; vuelve a

⁶³ Federico Nietzsche. *Origen de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

renacer en sí misma y para sí misma la unidad primigenia que existía antes de que el mundo fuera creado.

El yoga es un acto religioso que busca alcanzar al *coincidentia oppositorum*. Eliade afirma que representa un fósil viviente, “una forma de espiritualidad arcaica que no ha sobrevivido en ningún otro sitio”.⁶⁴ Según él, su objetivo del yoga no es una conciencia absolutamente vacía, sino por el contrario, un estado que se haya vaciado de todos los objetivos, lo cual hace posible una saturación, mediante una intuición directa y total del *Ser*.

El *samadhi* produce *coincidentia oppositorum*. En este caso no es meramente simbólica, sino concreta y experiencial; aúna el vacío y la superabundancia, la vida y la muerte, el ser y el no-ser. Pero esto no es todo. A semejanza de todos los estados paradójicos, el *samadhi* equivale a una reintegración de las diversas modalidades de lo real en una sola: la rotundidad indiferenciada de la pre-creación, de la unidad primordial.

El yogui que alcanza el éxtasis inducido mediante la contemplación, más que a través de la medición, donde desvanece la conciencia diferenciada y diferenciadora, realiza también un sueño que obsesiona al espíritu humano desde los orígenes de su historia: coincidir con el todo, recuperar la unidad, restablecer la no-dualidad inicial, abolir el tiempo y la creación, es decir, la multiplicidad y la heterogeneidad del cosmos y, particularmente, la división de lo real en sujeto-objeto.⁶⁵

Sin embargo, a diferencia del hombre arcaico, el yogui no vuelve simplemente al principio, sino que recupera la situación original enriquecida por las dimensiones de libertad y trascendencia. Porque al auto-liberarse, el hombre une la dimensión espiritual y la introduce en el cosmos y en la vida, en las modalidades ciegas y trágicamente condicionadas de la existencia.

La ausencia del tiempo es el estado indiscriminado de la totalidad original, es el tiempo del estado original indiferenciado de todas las cosas, aquel primigenio que precedió a

⁶⁴ M. Eliade. *El Yoga: Inmortalidad y libertad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 18-19

⁶⁵ *Idem.* . 83.

la dicotomía sujeto-objeto. Eliade no sólo opone los dos tiempos, insiste en que los opuestos deben unirse de alguna manera o que guardan una continuidad ontológica que hace posible la unidad. El objetivo de este impulso natural es reunificar al hombre con el cosmos.

Para una metafísica como la tántrica, el yoga, el tao, la budista, etc., la realidad absoluta, el *urgrund* (la realidad radical), contiene en sí misma todas la polaridades, pero reunidas, reintegradas en un estado de unidad absoluta (*advaya*). La creación y el devenir que surgió de ella representa el quebrantamiento de la unidad primordial y la separación de los dos principios (*siva-sakti*); consecuentemente el hombre experimenta un estado de dualismo (objeto-sujeto, etc.) y ello implica sufrimiento, ilusión engañosa, esclavitud. El objetivo de estas tendencias y enseñanzas de realización humana es la reunión de los principios polares dentro del propio cuerpo y alma.

El tantrismo intenta trascender los opuestos mediante una reabsorción del cosmos, invirtiendo los procesos cósmicos del tiempo. Crear la coincidencia ante el tiempo y la eternidad, lo que en el plano puramente humano es la reintegración de la androginia primordial: la conjunción en el ser de uno mismo, lo masculino y lo femenino, esto es, la reconquista de la perfección completa que precede a toda creación.

Eliade piensa que la androginia, es símbolo básico de la totalidad primordial. La androginia divina es simplemente una fórmula primitiva de la bi-unidad. El pensamiento mitológico y religioso, antes de expresar esta idea en términos metafísicos (*esse y non esse*) o en términos teológicos (*revelado y no revelado*), la expresó en los términos biológicos de la bisexualidad y la androginia divina que encontramos en numerosos mitos y creencias tienen su propia significación teórica. El punto clave de la formulación es expresar en términos biológicos la coexistencia de los opuestos, es decir, de los principios cosmológicos (masculino y femenino) en el seno de la divinidad. Siguiendo a Ernest Benz, Eliade muestra que la androginia primordial fue uno de los puntos principales del pensamiento místico de Jacob Boheme, quien concibió la caída original como una caída de la androginia.

Enfatizaríamos con el mito de la androginia el aspecto metafísico de la unidad y trascendencia del ser, del absoluto en tanto expresión intuitiva de la no-dualidad, explicada a partir del símbolo del andrógino, de las categorías sexuales como ícono y símbolo de la correspondiente unidad indisoluble que no sólo consolida la coincidencia de contrarios, sino las mantiene en un punto originario previo a la diferenciación, en una identidad ontológica previa a la diferencia.

El símbolo de la androginia es transexual e incluso pre-sexual. Testimonio de un tiempo primigenio en el aún no existía la diferenciación sexual o el sexo tal como lo conocemos. Precisamente, la *alquimia* tiene una gran función en él: efectuar una reconciliación entre Dios y la naturaleza caída, reintegrar el cosmos a lo sacro. La consecuencia de la piedra filosofal equivale al conocimiento perfecto de Dios, y esto se debe, más bien, al que ésta haga posible la identificación de los opuestos: el mal ha de ser lo mismo que el bien. Nos encontramos aquí ante el viejo símbolo de la *coincidentia oppositorum*, extendido universalmente y testimonio en los primeros estratos culturales, que sirvió más o menos para definir la realidad fundamental (*Urgrund*) y el estado paradójico (paradisíaco) de la totalidad, la perfección y la sacralidad.

Llevado a sus máximos y últimas consecuencias, el símbolo de la *coincidentia oppositorum* nos lleva a un problema: ¿en qué medida la elección del hombre moderno hacia lo profano adquiere un significado religioso? ¿la identificación que éste hace de sí mismo con el tiempo no es un acto religioso?. Existe una amplificación dialéctica en la radical negación de lo sacro. Surge otra cuestión fundamental: ¿Eliade afirma o niega la posibilidad de que una última y definitiva *coincidentia oppositorum* pudiera reconciliar lo radicalmente sacro y lo radicalmente profano?

Este es el problema religioso al que se enfrenta el hombre contemporáneo: ¿una existencia radicalmente profana sigue abierta a lo sacro o cierra para siempre la puerta de acceso? ¿el símbolo de la *coincidentia oppositorum* promete, acaso, una reconciliación de lo sacro con lo profano, una síntesis dialéctica de las dos opciones existenciales del hombre?

¿Desaparece en la más profunda epifanía de lo real ésta división dicotómica de lo sacro y lo profano?

Una solución afirmativa a tal problema implicaría forzosamente admitir la identificación dialéctica del no-tiempo, previo a la creación, con el tiempo pleno de la existencia post-sacral del hombre. Ambos contienen una intensidad y actualidad existencial que no se encuentra en algún otro plano del tiempo. Afirmar el uno y negar el otro implica, o bien una negación radical del tiempo y la historia o una definitiva abolición de la eternidad; la posible dialéctica depende de si tal disyunción es excluyente o incluyente. ¿Nos contentamos con la respuesta superficial de que elegir lo sacro es meramente alcanzar el estado pre-cósmico? ¿Para qué entonces hablar de dialéctica en Eliade? Es necesario, por lo tanto, desarrollar algunas consideraciones que otorgan la posibilidad de reconciliar la dialéctica de lo radicalmente profano y lo radicalmente sacro.

Resaltemos, por último, la naturaleza paradójica del símbolo de la *coincidentia oppositorum*: por una parte, el hombre se siente urgido por escapar de su situación particular y la desintegración de sí mismo como una modalidad trans-personal; por otra, se ve paralizado ante el miedo de perder su identidad y de olvidarse a sí mismo.⁶⁶

Eliade, a propósito de la experiencia de la mística de la luz, observa que:

“el interés de ésta es ante todo de orden metafísico: nos revela la paradoja de un modo de ser en el tiempo y fuera del tiempo simultáneamente, lo cual supone de alguna manera una *coincidentia oppositorum*. El autor de una obra tiene la coincidencia de ser él mismo y a la vez de estar absorbido en el todo; goza conjuntamente de una conciencia personal y trans-personal, poseyendo al mismo tiempo la revelación de un centro ontológico, de una realidad primordial (Urgrund) donde los contrarios están reconciliados”.⁶⁷

La *coincidentia oppositorum*, fórmula menos imperfecta (Nicolás de Cusa: idea de Dios) de la realidad última, expresa el misterio de la totalidad e implica la cohesión íntima, la reunión de los contrarios. El motivo fundamental de la primera, expresado en los mitos

⁶⁶ Mircea Eliade. *Mefistófeles y el andrógino*. Edit. Punto Omega. Barcelona, 1999, p. 58.

⁶⁷ Idem. Pág. 63.

ritos y creencias (rituales orgiásticos, técnicas místicas de unión de contrarios, los mitos del andrógino, etc.) consiste en hacer patente que lo siempre evocado por esta sinóptica visión unitaria no sólo sobrepasa las posibilidades de comprensión racional. Pues nuestra natural visión o perspectiva parcial y fragmentaria de la realidad una ambiciosa aprehensión representativa de lo real que se transfigura en aspectos figurativos y perfiles de sombras intelectivas y entretejiendo habitáculos parciales y unilaterales en medio de la *omnitudo* del ente, se camufla en un proceso de ilusoria extrapolación de lo parcial, lo total, en la realidad misma, la cosa pura y desnuda.

El evocar el fondo último, inefable e inaprensible por medio de la huella sinóptica que sella el símbolo de la *coincidentia oppositorum*, hace patente que el ser humano, en la inherente necesidad por cifrar lo que lo trasciende, lo que lo sobrepasa, recurrirá a la paradoja para hacer frente al misterio de la unidad.

Apenas expresamos algo, lo empobrecemos singularmente. Creemos que nos hemos sumergido en las profundidades de los abismos y cuando tornamos a la superficie, la gota de agua que pende de la pálida punta de nuestros dedos ya no se parece al mar del que procede. Creemos descubrir en una gruta maravillosa tesoros y cuando volvemos a la luz del día sólo traemos piedras falsas y trozos de vidrio; sin embargo, en las tinieblas relumbra aún, inmutable, el tesoro.

Es inoperante expresar lo insondable por medio de un lenguaje lineal, común, nacido de la experiencia inmediata, en los códigos de nuestra muy humana condición finita; pues, ésta no consigue percibir más que bosquejos, fragmentos y tensiones. Por lo tanto la *coincidentia oppositorum* tiene fuertes implicaciones metafísicas, se da gracias a un supremo esfuerzo por superar el dualismo y postular un principio único de explicación del mundo.

En conclusión, se determinará cuál es el significado y función antropológica de un símbolo de magna importancia como el de la *coincidentia oppositorum* que el hombre manifiesta desde lo más remoto de su naturaleza, colocándolo en los cimientos y sustratos mismos de la cultura.

Así, debemos interrogarnos cuál es en realidad el mensaje profundo que revelan todos los ritos, las técnicas místicas; cuyas leyendas y creencias implican lo que se denomina *coincidentia oppositorum*, la totalización de los fragmentos en la unidad primordial y primera.

Eliade señala que éstos manifiestan una inmensa insatisfacción del hombre por su situación inmediata, finita, desgarrada en el ser del instante, de lo presente, de la llamada condición humana: el individuo se siente desgarrado, escindido, separado o exiliado de alguna realidad perdida. ¿Cuál es la naturaleza de esta separación, cuál la estructura ontológica de tal desgarramiento o exilio? Cuestión que remite a la raíz originaria y profunda de la fisura ontológica que tiene la condición humana frente al mundo. Anclarnos en aquélla es el origen de la función simbólica que busca en lo hondo de nuestra naturaleza hallar la fuente primera de la que emerge nuestra capacidad para crear símbolos, imágenes que se proyectan; puentes que salvan de la abismal separación al mundo.

Sin embargo esta fisura, en tanto separación, unas veces se presenta ante algo poderoso, completamente diferente de sí mismo o de su condición, estatus ontológico, y otras se siente el hombre separado o exiliado de un estado indefinible, atemporal, del cual no tiene ninguna imagen precisa. Pero recuerda en lo profundo de su ser, más aún, lo posee una necesidad irreprimible de recordarlo y reivindicarlo periódicamente: un estado primordial del que gozaba antes del tiempo, antes de la historia.

Esta ruptura ontológica bien puede considerarse una *caída*, no en el sentido judeocristiano, sino interpretada como un rompimiento total para el ser humano con respecto de lo real por excelencia y, por ende, un cambio ontológico en la estructura del mundo.

Lo que en sí revela el símbolo de la *coincidentia oppositorum* es la nostalgia de un paraíso perdido, la nostalgia de un estado paradójico y paradisiaco en el cual los contrarios coexisten y logran un vínculo profundo en una comunidad universal, elevándose como modelo y paradigma de toda unidad, en tanto que su multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad primera. Mientras haya una tendencia hacia cualquier tipo de unidad,

la naturaleza humana no dejará de estar poseída por esa añoranza irreprimible por los orígenes y por esta trágica y paradójica coincidencia de opuestos.

De hecho, lo que empuja al hombre a concebir los opuestos como los aspectos complementarios de una realidad única, es el deseo incontenible de recobrar esta unidad primordial perdida.

Por ello, antes de concebirse un concepto filosófico la idea de lo real, la unidad, la totalidad, el origen, estaban sumidos en el alma con la nostalgia que revelan con los mitos y en las creencias convertidas en los ritos y las técnicas místicas. El misterio de la totalidad se cifra en la necesidad del hombre por acceder a una perspectiva desde la cual los contrarios y, por tanto, la visión fragmentaria y la misma perspectiva, se anulan, se trascienden. El misterio de la totalidad forma parte del drama humano tanto como el misterio de la Diferencia. Este drama, según Eliade, aparece bajo múltiples aspectos y en todos los niveles de la vida cultural: en la teología mística y en la filosofía, como en la mitología y en el folklore universal, en los sueños, en las fantasías de los modernos, como en las creaciones artísticas o en las construcciones utópicas.

La función de este símbolo consiste en sobrepasar una situación particular con miras a abolir el sistema dado: aquel despierta ante la naturaleza humana pasiones ambivalentes: de un lado, el hombre se ve acosado por el deseo de escapar de una situación y reintegrarse a una modalidad trans-personal y, por otro, está paralizado por el temor de perder su identidad y olvidarse de sí mismo.

CAPITULO IV:

ONTOLOGÍA DE LO SAGRADO

1. Ontología arcáica

El mito se define a sí mismo por su propio modo de ser. Sólo es aprehendido en la medida en que se revela algo plenamente manifiesto, y esto es a la vez creador y ejemplar, dado que es una estructura de la realidad y un tipo de comportamiento humano. Siempre narra cómo algo ha venido a ser, cómo ha adquirido realidad un evento que ha *sucedido*, en el sentido común del término, trátese de la creación del mundo, de la especie animal, o vegetal, o de una institución. Decir lo que aconteció revela cómo se realizó la cosa en cuestión. Puesto que llegar a ser es, al mismo tiempo, la emergencia de una realidad y la manifestación de las estructuras fundamentales del ser.

Los mitos describen la irrupción de lo sacro en el mundo. Toda mitología es *ontofanía*, manifestación plena del ser: refleja la presencia del ser en el ser del lenguaje. Al margen de la presencia del ser, en tanto sacralidad, el mito es opaco, nada. Para Eliade, la recitación de éste en su verdadera forma es una *hierofanía*, una manifestación de lo sacro.

También Eliade ubica el mundo del hombre religioso primitivo como el campo en el que lo sacro se manifiesta plenamente. Lo convierte en un *cosmos* mediante una *epoché* (reducción) fenomenológica. Sin embargo, el objeto de su visión no es el hombre primitivo en cuanto tal, más bien, la realidad sacra y su forma de codificarse en la conciencia, en la experiencia de la conciencia humana (fenomenología) a través de los símbolos. Para tal efecto Eliade ha intentado construir una ontología arcaica: la elucidación del sentido del ser y de la realidad, de la conducta del hombre simbólico (religioso) de las sociedades pre-modernas. El método que aplica es la fenomenología y la hermenéutica para desentrañar las estructuras a-históricas de la historia de las religiones.

Existe una suposición romántica subyacente en la obra de Eliade de que todas las sociedades pre-modernas participan fundamentalmente de un cuerpo de creencias comunes,

que carecen de origen histórico discernible, esencialmente idéntico, y por ende universal en sus diversas manifestaciones históricas. Eliade escribe:

“Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico, nos sentimos sorprendidos por el siguiente hecho: ni los objetos del mundo exterior ni los actos humanos, hablando propiamente, tiene valor; y así se hacen reales por cuanto que de algún modo participan de una realidad que les trasciende. De entre un número incontable de piedras, hay una que llega a ser sagrada, de ahí que instantáneamente se satura de ser, porque conmemora una acción mítica. El objeto aparece como el receptáculo de un poder exterior que diferencia al objeto de su entorno y le confiere sentido y valor. Este poder puede radicar en la sustancia del objeto o en su forma; una roca se manifiesta como sagrada porque su misma existencia constituye una *hierofanía*: incomprendible, invulnerable, como el hombre no lo es. Ello resiste al tiempo, su realidad está revestida de eternidad”.⁶⁸

El hombre arcaico carece de memoria lineal histórica, que no significa memoria colectiva, contenida en los mitos. Porque su vida no está regida por un tiempo profano de duración histórica, sino por una manifestación de realidad sagrada que acontece atemporalmente, ahistóricamente, pero que, al ser traducida en símbolos, filtro de red que enmarca la finitud humana, determina la historia del pueblo mismo. Eliade, a través de una *epoché* (reducción) fenomenológica que entrecomilla lo sagrado de lo profano, revive el mundo simbólico del hombre arcaico, haciendo posible una traducción de los símbolos arcaicos al lenguaje moderno.

Pero los juicios para comprender el mundo simbólico no son producto de un análisis *histórico* modelo, si bien ello no quiere decir que no se sitúe en el contexto de una perspectiva histórica moderna; sin embargo, son alcanzados mediante un proceso intuitivo de identificación (simpatía, empatía), con la conciencia religiosa del hombre arcaico. Al reproducir o revivir (Dilthey) el mundo mítico y ritual de éste, Eliade comprende lo sagrado en su manifestación originaria y arcaica, con ello entiende fenomenológicamente la estructura de la conciencia humana en torno a lo que la trasciende, y el comportamiento en general frente a situaciones límite. Comprender fenomenológicamente la experiencia que la

⁶⁸ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Analiza/emecé. Madrid, 2000, p. 48.

conciencia tiene de lo sagrado, parte de uno mismo, reflejo de nuestra interioridad, intuición imaginativa e histórica, en tanto que ésta no se interesa por reproducir la experiencia vivida de un hombre arcaico particular, más bien, deja que lo sacro hable por sí mismo, en sus propios términos, lenguaje y condiciones propicias para manifestarse.

La visión de Eliade no constituye una *experiencia* humana en su sentido moderno, sino un modo de participación activa, *creativa* reconstructiva en lo sacro. Conforme a lo anterior, la ontología arcaica se opone a las ontologías modernas y occidentales pues ni los *objetos* del mundo exterior ni los actos humanos tienen un valor o realidad intrínseca autónoma. La ontología arcaica no es objetiva ni subjetiva en el sentido moderno del término, trasciende a tal dicotomía.

El significado del mito en la vida arcaica, descubre que la realidad conocida por el hombre primitivo es una realidad que *habla* o se revela a sí misma mediante símbolos. Y esto porque en los estratos arcaicos de la cultura, lo real, es decir, lo poderoso, lo vivo, equivale a lo sacro, como se ha demostrado anteriormente.

El hombre arcaico cree en su entraña más íntima que es un producto de la historia mítica y así, su autorrealización, configura su vida de acuerdo con una serie de modelos arquetípicos que se considera fijados por los dioses, por sus antepasados del tiempo original.

La historia sagrada es ejemplar, paradigmática: no se limita a narrar cómo empezaron a existir las cosas, sino que, además, establece los fundamentos de toda conducta humana y de todas las instituciones sociales y culturales. Del hecho de que el hombre fue creado y civilizado por los seres sobrenaturales, se sigue que la totalidad de su comportamiento y de sus actividades pertenecen a la historia de lo sagrado; y ésta debe ser conservada cuidadosa y celosamente, transmitida intacta a las generaciones sucesivas. En consecuencia: fundamentalmente el hombre es lo que es porque, en el principio del tiempo, le antecedieron ciertas cosas: las narradas en los mitos.

Así como el hombre moderno se autoproclama un ser histórico, constituido por toda la historia de la humanidad, el de las sociedades arcaicas se considera a sí mismo producto

final de una historia mítica, es decir, resultado de una serie de acontecimientos que tienen lugar *in illo tempore*, al principio del tiempo. Pero mientras el primero concibe la historia que le precede como puramente humana y sobre todo cree tener el poder de continuarla y perfeccionarla indefinidamente; para el de las sociedades tradicionales todos los hechos importantes, todos los que presentan un carácter creador y poderoso, se refieren de una u otra manera a los que han ocurrido o tuvieron lugar en el comienzo, en el tiempo de los mitos.

Eliade se pregunta: ¿qué representa la vida para el hombre que pertenece a una cultura arcaica? Responde: “significa sobre todo vivir en conformidad con los modelos extrahumanos, arquetípicos”.⁶⁹ A este proceso que se expresa en la conmemoración, remembranza o anamnesia, a través del rito, es lo que Eliade llama en sentido técnico *imitatio dei*. Por lo tanto, significa vivir en la entraña de lo real: no hay nada verdaderamente fuera del arquetipo, del mito considerado como modelo ejemplar de lo que es: el hombre arcaico tiene un alérgico rechazo a la historia lineal, a los sucesos contingentes de la inmediatez actual, al tiempo pasajero; por lo que debe situarse en oposición, y reservarse a cierta distancia existencial de la serie de eventos que son irreversibles, sucesivos, imprevisibles, revestidos de una secuencia de instantes fragmentarios y atomísticamente autónomos. Para la visión mítica todo lo que carece de un modelo ejemplar carece de sentido, de realidad, se vacía del ser o se degrada ontológicamente.

Los hombres tendrían así una tendencia a hacerse arquetípicos, paradigmáticos. Esto parecería paradójico en el sentido en que el hombre de las culturas tradicionales se auto considera real sólo en la medida en que cesa de ser él mismo (a los ojos del observador moderno) y se contenta con imitar y repetir los gestos ajenos. En otras palabras, el hombre arcaico se ve a sí mismo real, es decir, como verdaderamente él mismo, sólo y cabalmente en la medida en que deja de ser así. De ahí que esta ontología arcaica está cargada de un ánimo, impulso o energía netamente mística.

⁶⁹ *Idem.*, p. 32.

Eliade sostiene que la *ontología arcaica* tiene una estructura platónica en tanto la experiencia originaria de la *imitatio dei*. Sin embargo, hay una objeción ante esta idea: ¿el hombre arcaico es radicalmente la inocencia perdida de un estado prehistórico de animalidad? Ya Hegel decía que sólo el animal es verdaderamente inocente.

En esta inclinación a la purificación, ¿puede verse acaso cierta nostalgia del paraíso perdido de la animalidad? ¿O es el deseo del hombre primitivo por no tener *memoria*, no registrar ni registrarse en el tiempo, contentarse con tolerarlo simplemente como una dimensión de su existencia, pero sin interiorizarlo, sin transformarlo en conciencia? ¿Debe verse, más bien, su hambre de *lo ontológico*, su voluntad de ser, al modo de los arquetipos o seres arquetípicos cuyos gestos repite constantemente?

El hombre moderno estaría justificado si advirtiese no sólo el asombro del primitivo ante sus propios primeros gestos espontáneos y creadoramente libres, repetidos *ad infinitum*; sino también tiene un sentimiento de culpa por parte del hombre apenas salido del paraíso de la animalidad (naturaleza) que le impulsa a reconocer con el eterno retorno los pocos gestos primigenios, creadores y espontáneos, que caracterizaron la aparición de la libertad.

En última instancia, el hombre moderno aprisionado en la historia o asegura aceptarla puede tal vez reprochar al hombre arcaico, aprisionado en el horizonte mítico, de los arquetipos y de las repeticiones, porque se le puede ver el defecto de tener una grave incapacidad creadora, a causa de la *imitatio dei*, o lo que es lo mismo, su ineptitud para aceptar los riesgos contenidos en todo acto creador. Pues, a los ojos del hombre moderno sólo será hacedor en la medida en que sea histórico, se le está vedado cualquier tipo de creación fuera de la que brote de su propia libertad; consecuentemente, se le niega todo menos ésta para hacer historia, mientras se forma sí mismo. Sin embargo la innovación y la creatividad son absurdas e imposible si no parten de una plataforma base, de una historia, de un pasado, de una memoria, de una materia primera, o simplemente de estructuras previas. Una innovación pura fracturada de manera indefinida es imposible si no toma de ante mano lo ya creado. Así la creatividad del hombre arcaico está incubada dentro de la continua

renovación de una historia mítica de la creación, la creatividad nace de la continuidad y unidad de la repetición y diferencia.

El hombre *histórico* se afirma por su afán de realizar la más espontánea e ilimitada libertad creadora, la consolidación de una radical voluntad de autonomía. Es, de hecho, este carácter el que da esencia al hombre moderno. La diferencia esencial entre el hombre arcaico y el moderno o *histórico* radica en que este último instauro su horizonte existencial en el vértice de una libertad que se afirma desde la nada y a partir de ahí genera novedades. Desde esa espontaneidad creadora que inventa mundos frente al natural ya dado.

El hombre es concebido como una *segunda* naturaleza que despliega su mundo desde sí mismo y lo sobrepone al ya establecido. Sin embargo en el hombre arcaico las *novedades* carecen de significación, son signo de extravío, falta o pecado, pues no toman como fuente primaria algo que sobrepasa a la voluntad humana: lo divino; por lo que serán abolidas periódicamente y reconciliadas con la realidad primaria que precede a la libertad humana.

Bajo estas consideraciones, enfoco el análisis en la caracterización de esta ontología arcaica, en la que Eliade descubre dos categorías fundamentales: repetición y regeneración. Nuestro autor define a la primera como la imitación de un arquetipo primigenio; tal es la médula de todos los actos rituales. El sentido está orientado en la proyección hacia las épocas míticas: *in illo tempore*. Por ejemplo, todo sacrificio, proyección vivencial, al sacrificio original, fundante. La función de esta proyección simbólica es la de salvarnos o salvarnos del *terror de la historia*.

Por otra parte, para que pueda salvarse la decadencia inercial del tiempo lineal e histórico, para que no se desintegre en unidades atómicas de los instantes sucesivos, irreductibles, irreversibles, intransferibles, propios del tiempo profano, es necesario llevarlo hasta los propios límites de lo sagrado o incluso reabsorberlos en él. Quizá hacia el aniquilamiento de sus puntos lineales, ubicados en el círculo eterno del retorno originario de lo sacro y como tal instituir la repetición como estrategia ritual para abolir el tiempo profano, *histórico*.

El ritual no tendrá otra función más que proyectar el tiempo profano hacia el tiempo mítico de los orígenes. Esto será la actualización del inicio instaurador de lo preeminente, de lo plenamente manifiesto y significativo, es decir, la epifanía pletórica del origen, donde se desborda un paroxismo transgresor de todo límite, lo sagrado se ofrece como sentido, epifanía, don. La proyección funge como actualización del origen, en realidad una retroproyección, en la que la supuesta linealidad del tiempo sufre una contracción circuncéntrica en la que pasado, presente y futuro dejan la linealidad escatológica y toman la morfología de una circularidad ontológica eternamente renovada; gracias a la periodicidad de reintegración simbólica del tiempo con el instante primordial inicial, el tiempo antes del tiempo, el constante hacernos contemporáneos con la eternidad.

Ahora bien, este acto de contemporaneización con el origen, que expresa el mito y actualiza el rito, tiene como función la renovación del sentido; se instala, con el mito y el rito, cierta estructura epistémica que tiene mucho que ver con la *mimesis* y la *anamnesia* griega (imitación y rememoración conforme al origen, al *arkhai*). Si bien no puede decirse que el sentido que da Eliade a tales términos sea el mismo que a tal cultura, sí que la *imitación* a los arquetipos primigenios eliadianos, no como los que concibe Jung, tienen ciertos acentos platónicos de participación con las ideas modelo aunque debe aclararse que Eliade reconoce en Platón al filósofo de la mentalidad primitiva. Más bien, la repetición a la que alude Eliade tiene que ver con el sentido de *renovación o re-presentación*. Este significado tiene algo de la palabra *anamnesia* en el contexto de la primitiva eucaristía cristiana: “Haced esto en *anamnesis* de mí” (1 Cor.11, 25).

Es necesario confrontar y desglosar el análisis de Eliade sobre la memoria y el olvido en el mito del eterno retorno. Para él rememorar es representar, no sólo en el sentido de imitar, sino de actualizar lo originario. La repetición arcaica del mito en el rito representa el momento mítico primigenio, es decir, hacer presente el origen.

La regeneración periódica de cualquier cosa significa que un tiempo mítico se vuelve hacer presente. La contemporaneidad con los grandes momentos del mito son una condición de toda religión.

Para Kierkegaard la eternidad es la verdadera repetición. Lo que se repite ha sido ya, y por este hecho confirma su verdadera novedad. Si afirmamos con los griegos la idea clásica de que todo conocimiento es recuerdo, no hacemos sino constatar que todo lo que es ha sido ya.

La repetición y el recuerdo son un mismo e idéntico movimiento, pero en direcciones opuestas: lo que se recuerda ha sido, es repetido hacia atrás; mientras que la repetición es recordada hacia delante.

Si la eternidad es la verdadera repetición y ésta es recordada hacia delante, será una *anamnesia*, una renovación representadora o concreta de la realidad sacra, de la eternidad. Una invocación representativa que hace participar al instante presente en la contemporaneidad con el punto de inicio que inaugura todo lo demás, lo temporal.

Ideas de Kierkegaard asumidas por Eliade y ejemplificadas en el simbolismo del agua: principio de cuanto es informe y potencial, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, simboliza la sustancia primigenia de la que proceden y a la que retornarán bien, en virtud de su propia regresión o bien en virtud de un cataclismo:

"El agua existía al principio y vuelve al término de todo ciclo cósmico o histórico; estará siempre, aunque nunca sola, permanece engendradora y abarcadora de la potencialidad de todas las formas en su intacta unidad. En la cosmogonía, en el mito, en el ritual y en la iconografía, el agua desempeña siempre la misma función, sea cual fuere el modelo cultural en que la encontráramos".⁷⁰

También precede a todas las formas y sostiene toda creación. La inmersión en ella simboliza un retorno a lo pre-formal, una regeneración total, un nuevo nacimiento, pues implica una disolución de formas, una reintegración a la informalidad de la preexistencia; La emersión de ésta es una repetición del acto de la creación en la que la forma se expresó por primera vez.

⁷⁰ Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos*. Ed. Taurus, Madrid, 1999. p. 165.

Con lo anterior, la idea clave es que la repetición y la regeneración cósmica, el mecanismo de este proceso periódico cíclico de repetición, sea la disolución del mundo sólo para renovarlo una vez más. De ahí que la *historia quede destruida*.

Aunque distintos en sus fórmulas, estas estrategias de regeneración tienden hacia un mismo objetivo: anular el tiempo pasado, la historia, mediante un continuo retorno al *in illo tempore* y la repetición del acto cosmogónico.

La visión arcaica de lo sacro no es para Eliade mística o gnóstica, en el sentido de una espiritualidad pura, sino cósmica. El mundo resulta aprensible como orden, como cosmos, un todo con sentido, en la medida en que se revela a sí mismo sacro.

Pero no debe confundirse este cosmos con el del pensamiento sobre la naturaleza de las ciencias modernas. Éste es sacralidad cósmica, es decir, el mundo convertido en *hierofanía*. Se enmarcan las coordenadas estructuradoras determinadas por el tiempo y el espacio sagrados, a partir de las cuales se funda e instaura un centro *hierofánico*; donde brota la epifanía de lo divino para que el mundo se organice circuncéntricamente a partir de ese *ombligo* del universo y el todo como un cosmos. Es aquí donde se verifica la importancia que le otorga al concepto de regeneración y repetición cósmica.

Eliade escribe:

"El hombre religioso tiene hambre de ser. Su terror ante el caos-que rodea su mundo habitado--corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su mundo - un espacio incosmificado, porque aún no consagrado, un ámbito amorfo en el que todavía no se ha proyectado ninguna orientación y en el que, por ello, no ha surgido todavía una estructura -, ese espacio representa, para el hombre religioso, la nada absoluta. Cuando por una mala suerte, el hombre religioso se extravía en él, se siente vaciado de su sustancia óptica, como si se estuviera disolviendo en el caos y finalmente, muerte".⁷¹

El hombre se resguarda y se cobija en el Ser, no sólo mediante un continuo proceso de negación del tiempo y del espacio profano, sino, por este medio, reconstruye su mundo, *su*

⁷¹ Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós orientalia, Barcelona, 1988, p. 52.

cosmos, a través de una dialéctica de la regeneración, por la que la existencia es recreada según la imagen de un modelo ejemplar, arquetípico.

El hambre de Ser, por un lado y el terror al caos que corresponde a la nada, y el “*terror a la historia*” son las condiciones ontológicas que hacen del hombre un animal simbólico. Naturaleza gracias a la cual habita humanamente el mundo, en tanto es *cosmizado* a partir de un centro sagrado que muestra una realidad primordial a la que se dirige la red simbólica-mítica.

En general, el hombre primitivo vive un continuo presente, como el hombre moderno, pero en este último es fugaz, incesantemente renovado, continuamente *otro*. El de aquél participa de la eternidad, de lo que siempre *es*. Un presente sin tiempo, a-histórico o trans-histórico.

Cabe aclarar que el peso del tiempo no es apartado por simple negación, ni siquiera por indiferencia, sino por la continua regeneración de éste a través del mito del eterno retorno.

Todo recomienza en cada instante, en cada periodo, en cada ciclo. El pasado no es más que la prefiguración del futuro. Ningún suceso es irreversible y ninguna transformación es definitiva; nada nuevo acontece en el mundo, porque todas las cosas no son más que repetición de los mismos arquetipos primigenios reactualizando el momento mítico en que se manifestó por primera vez, el gesto arquetípico. Esta repetición mantiene siempre al universo en el instante auroral del comienzo.

El mito del eterno retorno es un supremo intento de estatificar el devenir, de cancelar la irreversibilidad del tiempo.

Si todos los momentos y todas las situaciones del cosmos se repiten *ad infinitum*, en último análisis, su carácter efímero resulta patente: *sub specie infinitalis*, los primeros permanecen estacionarios y alcanzan así el orden ontológico del arquetipo. De ahí que entre todas las formas del devenir, también el histórico se halla saturado de ser.

Desde el punto de vista del eterno retorno, los eventos históricos se transforman en categorías, en modelos ejemplares tan similares a las Ideas - Molde de Platón; de ese modo, recuperan el orden ontológico que poseían en el horizonte de la espiritualidad arcaica.

En este punto es necesario referir la cita de Eliade en *El mito del eterno retorno* retomada del artículo de Henri Charles Puech “El conocimiento y el tiempo”:

"Dominados por un ideal de inteligibilidad que asimila el ser auténtico y completo al que existe en sí mismo, es decir, al eterno retorno inmutable, los griegos sostienen que el movimiento circular que asegura el mantenimiento de las mismas cosas repitiéndolas, empujándolas continuamente al retorno, es la expresión más inmediata, más perfecta (y por ello más cuasi-divina) de lo que en el pináculo de jerarquía es la inmovilidad absoluta, Según la famosa definición platónica el tiempo, que determina y mide las revoluciones de las esferas celestiales, es la imagen móvil de la eternidad, a la que imita girando en un Círculo. Consecuentemente, todo el devenir cósmico y de igual manera, la duración de este mundo de generaciones y corrupciones en el que vivimos, avanzarán en un círculo o de acuerdo con una sucesión infinita de ciclos en el curso de los cuales la misma realidad se hace, se deshace y renace en conformidad con la ley inmutable y con unas alternativas inmutables. No es que sólo se conserve la misma cantidad de existencia, sin perderse nada ni crearse nada, sino que, además, algunos pensadores de la antigüedad, en su fase decadente, los pitagóricos, los estoicos, los platónicos, llegaron a admitir que, dentro de cada uno de estos ciclos de duración, de estos *áiones*, de éstos *acua*, se reproducen las mismas situaciones, que se habían producido ya en ciclos anteriores y que se reproducirían en ciclos ulteriores *ad infinitum*. Ningún acontecimiento es único e irrepetible"⁷².

⁷² Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Alianza/emecé. Madrid, 2000, p. 76.

2. El terror a la historia

Nos hallamos en una bifurcada trayectoria de dos horizontes fundamentales de la existencia humana, de dos modos de ser en el mundo cuya estructura instaure, cada una con un matiz peculiar, dos modos de experimentar nuestra condición finita: el hombre *histórico*, moderno, que tiene por propiedad el saberse y creerse creador de la historia, y vive en el tiempo en una sucesión de instantes únicos e irrepetibles que vienen de la nada y a la nada van; por otro lado el hombre de las civilizaciones tradicionales, el hombre arcaico quien tiene frente a la historia una actitud negativa y negadora. Ésta, para el último no tiene un valor por sí misma. El no se considera un ser histórico porque la historia no es considerada una categoría específica de su modo de existencia.

El horizonte de apertura existencial del hombre arcaico es esencialmente una evasiva, un *terror* frente a la temporalidad que encierra lo histórico. Tal negatividad tiene su lado de asumirla positivamente, es decir, los diversos mecanismos por los cuales la historia se hacía soportable, a través de la renovación periódica del tiempo a partir del origen (*in illud tempus*, el Tiempo antes del tiempo), periodicidad por la cual la historia agotada, gastada, se anula en tanto se reabre el horizonte de la temporalidad en la epifanía del origen. Ya sea también que los acontecimientos históricos al no tener valor en sí mismos, adquieran sentido en su referencia a modelos y arquetipos trans-históricos, atribuyéndoles un sentido meta-histórico (teorías cíclicas, significaciones escatológicas, éxtasis místicos, mitos de origen, etc.).

El mito del eterno retorno se construye en su *leit motiv existencial* como una defensa contra la historia. De hecho, todas estas maneras de anestesiar el dolor que causa el desgaste y la corrupción de lo histórico-temporal, sobreviven camufladas en las actuales sociedades agrícolas y en las provinciales culturas folklóricas y nativas. Las cuales, como bien es sabido, construyen sus propios mecanismos de defensa ante lo moderno y lo histórico que encierra la idea de progreso, el cual antes que terror a la historia, es más bien productor de terror por historia misma, como se ha hecho patente en los últimos siglos abanderados por

los ideales de la modernidad que se han estrellado con la ‘maquinaria’ que fabrica las desoladas infelicidades y exterminios de ‘lo humano’ y del holocausto final.

De alguna manera, la estructura mítica aún consuela a muchos hombres, actitud camuflada bajo polifacéticas marcas en nuestra actual cultura: los *mass media*, la tendencia contra-cultural, la cultura de analgésicos, místicas *new age*, el descubrimiento de la cultura oriental, los mitos de consumo, de eterno presente del divertimento y la fuga.

Sin embargo, el mismo hombre moderno, quien se considera consciente de su propia auto-creación, auto-fundamentación de lo histórico, establece también en confrontación su visión lineal de la historia contra la sobrevivencia de la visión cíclica del universo. Por lo que las Teorías de Tycho Brahe, Kepler, G. Bruno o Campanella, que se caracterizan por lo cíclico y el retorno, sobreviven al lado de la nueva concepción del progreso lineal de F. Bacon o Pascal, Comte, Spencer, etc.

Se instaura a partir de ahí la fe en el progreso infinito propio del Siglo de las Luces y vulgarizada en el siglo XIX gracias al triunfo de las ideas evolucionistas. Más tarde surgen ciertas reacciones y se despierta el interés por la teoría de los ciclos, Nietzsche y Spengler, Toynbpe. Se reivindicán las ideas sobre el mito del eterno retorno, la oscilación periódica, la periodicidad y los ciclos.

Las teorías actuales sobre la muerte del universo y su nacimiento, no excluyen la hipótesis de la creación de uno nuevo, algo parecido al año magno de los ciclos de las culturas antiguas.

En este sentido es necesario afirmar que las teorías cíclicas modernas no únicamente reivindicán el significado del mito arcaico de la eterna repetición, sino que se le reconoce y rehabilitan una clara visión de su alcance, significación y efectividad en la vida humana de tal mito.

La formulación, en términos modernos, de un mito arcaico, delata el latente deseo de hallar un sentido y una justificación trans-histórica a los acontecimientos históricos. Esto

plantea el modo en que los historicismos modernos se justifican a sí mismos: la forma en que lo histórico, el acontecimiento histórico, se valida, justifica y legitima en sí, por sí y desde sí. Desde Hegel y Marx hasta los existencialismos, porque a partir del primero todo esfuerzo teórico sobre la realidad humana tiende a salvar y valorar el hecho histórico en cuanto tal, el acontecimiento en sí y por sí mismo, desvinculado de cualquier referencia a realidades trascendentes e incondicionales. Por lo que el carácter de necesidad es transferido del ser absoluto al ser contingente e histórico.

De esta manera, la *necesidad histórica* acredita el poder de justificación y legitimidad a tal grado que logran aceptarse o *soportarse* las peores aberraciones cometidas en los últimos siglos: “todas las crueldades, los extravíos y las tragedias han sido y siguen siendo por la *necesidad del momento histórico*. El mismo Hegel se sintió forzado a ver en cada momento el acontecimiento histórico la voluntad del espíritu universal”.⁷³ Llegó al extremo de considerar *la lectura de los diarios matutinos como una especie de bendición realista de la mañana*. Para él el contacto diario con los sucesos podía orientar la conducta del hombre en sus relaciones con el mundo y con Dios.

A hora bien, si Hegel justifica el acontecimiento histórico ¿cuál es esa justificación?, ¿porqué lo que ocurría debía ocurrir exactamente tal como se había producido? Hegel creía saber lo que el espíritu universal quería, justificación mítica del *Logos*, en la modernidad, del tiempo histórico.

Pero aquí no asistimos sino a elementos influyentes de la concepción judeocristiana en Hegel, a saber, que el hecho era la manifestación del espíritu universal y la voluntad divina en la historia según los profetas. Por ello es que se da un esencial paralelismo entre la filosofía de la historia de Hegel y la presentada por los hebreos, según los cuales un suceso es irreversible y válido en sí mismo en cuanto que es una expresión de la voluntad de Dios. Así, en Hegel todavía hay una justificación a la manera arcaica, a pesar de la versión moderna de la forma en cómo se inserta lo mítico en la racionalidad (mitos de la razón), porque para él el destino de un pueblo conservaba todavía una significación trans-histórica.

⁷³ Cfr. Mircea Eliade. *Las diecinueve rosas*. Kairós/literatura. Barcelona 1999, p. 54-61

Sin embargo, con Marx la historia se despoja de la significación trascendente, se vuelve sólo epifanía de la lucha de clases, pero, con una teoría así, ¿cómo justificar los sufrimientos históricos?, ¿cómo salvarse, en la perspectiva de Hegel y Marx, de todos los dramas de la opresión, las calamidades y las matanzas que plagan la historia universal?

Por otro lado, y a pesar de la reivindicación del sentido inmanente del hecho histórico que ha hecho el marxismo, éste le otorga un significado a la historia y un fin preciso que comparte algo de la ontología arcaica: la eliminación final del *terror de la historia*, la *salvación*; en vista de que el término de la filosofía marxista de la historia se encuentra en la edad de oro de las escatologías arcaicas: la eliminación de toda lucha de clases, de todo *mal* histórico, anulación de la diferencia y explotación, el comunismo como sociedad utópica, etcétera.

A pesar de que se elimina la significación trascendente de la historia y nos arraigamos al inmanente valor del hecho histórico, vemos en los historicismos contemporáneos intentos por incrustar mecanismos de escape, autodefensa, salvación. Alternativas que ayuden a soportar el *terror de la historia* que su propia concepción del mundo genera.

Así, el historicismo presenta en su seno dificultades teóricas insalvables, paradojas sintomáticas, que nos arrojan a encrucijadas esenciales, de ahí que preguntemos de lleno: ¿cómo puede soportarse el *terror de la historia* en la perspectiva del historicismo?

La legitimación, la justificación que se da desde Hegel nunca liberará a la humanidad del *terror* que los acontecimiento inspiran, en tanto que del hecho histórico no se tiene ningún fundamento meta-histórico, sino que es por sí y en sí. Es decir, la justificación hegeliana de la necesidad del hecho histórico, ha de ser aceptada tal cual es y no remitirse a alguna fundamentación ajena o más allá de la que el hecho da de sí, pues solo es validada y justificada por una abstracción: el Espíritu Absoluto. No hay, por lo tanto, ni refugio ni consuelo, menos aún esperanza, sino una fatalidad trágica que no deja de ser aceptada.

No es que se justifique el mal, sino que más bien, se trata del problema de la historia como tal, lo que entendemos por ella, o por tiempo histórico. No es el mal que va ligado a la

condición de hombre, sino a su comportamiento en relación con los demás: las injusticias cometidas en nombre de la historia.

Los sufrimientos históricos cometidos en las sociedades arcaicas eran justificados y, por ende, soportados, aceptados, porque tenían un sentido meta-histórico. Los acontecimientos no se explicaban por sí mismos pues no tenían valor en sí, sólo adquirirían sentido como réplica de un gesto arquetípico. Por lo que cada guerra, por ejemplo, reivindica la lucha entre el bien y el mal; cada injusticia se identifica con los sufrimientos del salvador; cada nueva matanza repite el fin glorioso de los mártires, etcétera.

A la luz de ésta visión y en confrontación con ella, en el marco del hombre histórico moderno, se nos muestra una injustificada avalancha de sufrimientos, dolores, magnicidios, atrocidades y aberraciones que se cometen en nombre de una imagen progresista de la historia, un tiempo lineal ascendente o del denominado *mito del eterno progreso*, que es capaz, o ha sido capaz de generar una ingrátida barbarie inhumana, totalmente injustificada y cada vez más sin sentido alguno. ¿Progreso y desarrollo es lo mismo? ¿El hombre o la historia tienden hacia lo mejor? Eliade pregunta: “¿cómo pueden soportarse y justificarse los dolores y la desaparición de tantos pueblos por el simple hecho de hallarse en el camino de la historia?”⁷⁴ ¿Cómo puede un líder explicar a su pueblo que el alcance de una sociedad tecnificada e industrializada y la extensión mundial de su imperio y su dominio, son gracias al costo no sólo de la discordia y los conflictos bélicos universales, sino internos a los conflictos sociales, y más aún, al sacrificio y al alto riesgo al que se somete la misma vida familiar y personal? En nuestros días, cuando la presión histórica no permite ya ninguna reivindicación, ¿cómo podría el hombre tolerar las catástrofes y horrores de la historia desde las deportaciones y los asesinatos colectivos hasta el bombardeo atómico, si, por otro lado, no se presiente ningún signo, ninguna intención trans-histórica; si tales horrores son sólo un juego ciego de fuerzas económicas, sociales, políticas o incluso militares? Peor aún, ¿es el resultado de las *libertades* que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia universal, y cómo justificar y legitimar a un pueblo dichas arbitrariedades?

⁷⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*. Alianza/emecé, Madrid, 2000, p. 154.

En la concepción arcaica millones de hombres han tolerado durante siglos grandes presiones históricas sin desesperarse sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual, que siempre acarrea consigo una visión negativa o nihilista de la historia.

No debe olvidarse que a pesar de la predominante configuración de lo *histórico*, en nuestra época perviven o renacen diversas orientaciones recientes que revaloran el mito de la periodicidad cíclica, incluso, del eterno retorno. Las cuales no sólo menoscaban y establecen corrosivas críticas al historicismo, y también a la historia como tal. Esta actitud delata más que una resistencia a la historia, una rebelión contra el tiempo histórico y, por otra parte, un intento continuo por integrarlo al tiempo cósmico, cíclico e infinito.

La misma literatura (T.S. Eliot, James Joyce, Proust) está presidida por la nostalgia del mito de la repetición eterna y, en resumidas cuentas, la abolición del tiempo.

Es bueno observar que cuanto más se agrave el terror de la historia, como más precaria y vaciada de sentido se vuelva la existencia, cuanto más crédito perderán los historicismos.

Actualmente la historia podría aniquilar la especie humana en su totalidad. No debe sorprendernos que nos asista la tentativa desesperada de prohibir las versiones *históricas* mediante la reintegración de las sociedades humanas en el horizonte de los arquetipos y de su repetición. No está vedado concebir una adveniente época, no muy lejana, en que la humanidad, para asegurar su sobrevivencia, se vea obligada a dejar de hacer *historia* en el sentido en que empezó, a partir de la creación de los primeros imperios. Que se configure al reivindicar, rememorar los hechos arquetípicos preescritos y se esfuerce por olvidar como insignificante y peligroso todo hecho espontáneo que amenace tener consecuencias *históricas*. Puede darse con prolífica innovación la comparación entre la solución anti-histórica de las sociedades futuras con los mitos prodigiosos o escatológicos de la edad de oro de los orígenes.

3. Acotaciones en torno a la relación MYTHOS-LOGOS

Todo momento epocal conmovido por una multifacética crisis es también crisis del lenguaje, de nuestros modos expresivos y formas de determinar lo real por las forma de estar en apertura en el mundo, a través de los sistemas de codificación de que disponemos, crisis de las concepciones del mundo. La de nuestro tiempo es también una crisis gramatical, del lenguaje. Existe cierto agotamiento de los recursos verbales en la cultura y en la política de masas.

Vivimos en una cultura presidida fundamentalmente por la perversión y la distorsión del lenguaje: la teología, la política, el arte, la vida cotidiana, en general, y hasta la ciencia están cargadas de una buena dosis de charlatanería y retórica superflua.

Inmersos en la ambivalencia y la paradoja de cualquier lenguaje, dentro de un contexto de inanidad espiritual, perfilado por un nihilismo general progresivo y teñidos por una mácula de escepticismo original en donde nada garantiza nada, nos afirmamos como una generación huérfana de origen, fundamento y sentido. Ya Gadamer y Lyotard nos advertían que la crisis de la sociedad contemporánea es una crisis de legitimidad de los discursos, donde los macro-relatos que han gozado de poder y hegemonía durante siglos en la vida espiritual del hombre, se han derribado y han perdido su efectividad en la vida cotidiana.

La palabra antigua, la palabra originaria, ha perdido no sólo la inmediatez casi legal y sacral sino también su función fundacional y cohesionante de la comunidad para convertirse en nuevos meta-relatos que proliferan como subterfugio, en nuevas mitologías de nuestra sociedad tecnocrática; constructora de una nueva gramática de lo inhumano, y de la inmolación cruel de nuestro espíritu. La palabra humana adquiere una ambigüedad trágica:

“El habla que puede articular la ética de Sócrates, las parábolas de Cristo, la construcción magistral del ser de Shakespeare o Hölderlin, puede diseñar, a causa de la

ilimitada potencialidad, los campos de exterminio y transcribir las sesiones de la cámara de torturas”.⁷⁵

La bella galería de construcciones y arquitecturas teóricas que desfilan sobre la mente humana, al someterse a las actuales lógicas de la irracionalidad, se convierten en la más tiránica cárcel de oro, en la más asfixiante red de prejuicios y dogmas que encasillan, en su afán de planificación y simplicidad a la realidad viva y espontánea de la individualidad. Los discursos monológicos y reduccionistas degeneran en violencia e intolerancia.

Por medio de la conjunción sapiencial entre imagen y concepto, *mithos* y *logos*, sin caer en el dominio exclusivo de uno y otro, se podrá alejar la barbarie que nos asedia.

Cuando las diversas formas simbólicas de expresión se mantienen inconexas e irreductibles, el hombre presenta síntomas de trágica escisión, fragmentación y enajenamiento. Si predomina una forma discursiva por encima de las demás, peor aún, se convertirá en parámetro y medida una de ellas sobre las otras; proliferarán un sinnúmero de perversiones y torsiones propias del lenguaje que resuenan con gravedad en el corazón de la realidad humana.

El totalitarismo, sea cual fuere la forma histórica adaptada, siempre consiste en el imperio de un sólo discurso; el monolingüismo y el monomitismo constituyen los peores atributos de cualquier tipo de dictadura o de imperio.

Así, el objetivo de estas notas es resaltar algunas observaciones sobre la importancia de replantear la relación entre *mythos* y *logos*, que a mi modo de ver, ha de ser de complementariedad y conjunción dialógica. Tanto el mito como el logos pertenecen intrínsecamente a la sustancia del ser humano. ¿Qué posición tienen uno y otro en la realización del tan complejo *oficio de ser hombre*? ¿Cuál es su forma de asumir su irreductibilidad en el ámbito de la apertura hacia la complementariedad y la conjunción dialógica?

⁷⁵ Lluís Duch. *Mito, interpretación y cultura*. Herder, Barcelona, 1998, p. 460

Debe partirse de la convicción y el entendimiento de que el hombre es un ser polifónico, es decir, que encierra un poliglotismo y polifacetismo en su ser expresivo, por lo tanto, precisa de una amplia gama de expresiones para poder decir y comunicar su humanidad. Las diversas formas expresivas se enlazan en una *complexio oppositorum*. *Mythos* y *logos* son expresiones distintas y complementarias para el descubrimiento de aquello que es el hombre.

Tanto el *discurso mítico*, sin el correctivo interrogador impuesto por la conciencia crítica, como el *discurso lógico* desprovisto de la afectividad comunicada por las imágenes, introducen cualquier clase de aberraciones y distorsiones peligrosas. El pensamiento se cifra en el sentir, y éste se llena de sentido a través del pensar.

Muy sugerente es la opinión de Giovanni Raelle, según la cual, la concepción que del mito sostiene Platón, busca una clarificación en el logos, y éste por su parte, un complemento en el mito. La función que el filósofo griego otorga al mito consiste en elevar, mediante la alusión y la intuición, el espíritu humano a esferas que no son alcanzadas por la razón. El mito es, pues, un estímulo del logos que lo fecunda y lo enriquece.⁷⁶

Jean- Pierre Vernant, siguiendo a E.M. Cornford, señala que los filósofos jonios no inventan nada, sino que, a partir de las bases propuestas por la concepción mítica de la realidad, construyen su filosofía; por lo que en ella el mito está racionalizado.⁷⁷ Según ellos, el mito narraba con imágenes de qué manera se había originado la diversidad de los elementos que constituían la vida cotidiana a partir de la unidad primordial, y cómo éstas ideas (que eran intuiciones fundamentales insuperables porque expresaban el problema originario del fundamento de la realidad) sustancialmente fueron continuadas por la filosofía, modificando sólo el modo de expresarlas al revestirlas de un nuevo discurso. Por lo tanto, la aparición de la filosofía no significó un progreso, un salto cualitativo del espíritu humano, como a menudo han afirmado los partidarios del *milagro* griego, sino un intento

⁷⁶ *Idem*. p. 94

⁷⁷ Cfr. Vernant. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, siglo XXI/ F.M: Cornford, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona. Ariel, 1981 y *De la religión a la filosofía*. Barcelona, Ariel, 1984

por formular, desmitificándola, la verdad que el mito presentaba a su manera expresándola como un relato alegórico.

La colaboración (colisión) entre el mito y el logos hace frente a los positivismo y evolucionismos, que piensan que, como si se tratara de un dato comprobado históricamente, la marcha ascendente del ser humano ha sido del mito (infantilismo, irracionalidad) hacia el logos (adulthood, racionalidad). Sin embargo, salta en nuestro camino hacia esta colisión una nueva cuestión: ¿puede expresar el logos lo que antes expresaba el *mythos*? Para dar cauce a esto es necesario señalar, que *mythos* y *logos* no sólo son dos modos necesarios de decir la realidad, también dos dimensiones (horizontes, caminos) hacía aquella que ha de ser dicha mediante lenguajes apropiados, no intercambiables o aplicables a otras que no les sean propias: nunca el lenguaje mítico podrá ser substituido por el lenguaje de la mera racionalidad, ni viceversa. Sólo una concepción del hombre como ser polifónico hace posible la armonía entre las diversas formas de expresar la humanidad de ese ser dotado de habla.

En la visión historicista y evolutiva del paso del *mythos* al *logos* (*el milagro griego*), la hermandad inicial entre estos dos se rompe definitivamente y en lo subsecuente, escoger un tipo de lenguaje significa, desde ese momento, despedirse del otro.

El mito mismo es una forma de *logos*, una forma de relacionalidad y por ende de racionalidad, aquello que lo mata no es el aumento de racionalidad, sino los inicios de la conciencia histórica.

Kurt Hübner, filósofo neokantiano y discípulo de Cassirer, plantea la posibilidad de que al pensamiento mítico se le otorguen las mismas funciones apriorísticas que se le otorgan a las ciencias, y como tal nos ofrecen verdades tan válidas y sólidas como el mismo conocimiento científico. Para este autor la interpretación del mito ha sido distorsionada porque la ciencia ha substituido al mito, no sólo en aquellas parcelas que tienen alguna relación con la significación y al análisis crítico de la significatividad, sino incluso en lo que se refiere a la comprensión causal del cosmos. Tradicionalmente, los mitos habían puesto de

manifiesto que las causas decisivas de todo lo que existe en el mundo se sitúan en el ámbito de los dioses. La ciencia moderna, mediante un secular proceso reductor, ha anulado la necesidad de lo divino y en su lugar ha instituido la causalidad como aparato omniexplicativo de todo lo que sucede en el campo del mundo y del hombre. Sin embargo, en un artículo de 1994, Kurt Hübner advierte que:

"el mito no es de ninguna manera una formación más o menos vaga e irracional, sino que presenta un sistema de experiencia, que, aunque es fundamentalmente distinto del que ofrece la ciencia, también tiene como base un grupo de categorías apriorísticas, con cuya ayuda lo que existe empíricamente se puede ordenar y explicar"⁷⁸.

Tanto la ciencia como el mito son formas de pensamiento que dan razón, desde perspectivas distintas, de algunas parcelas y facetas de la realidad. La diversidad de perspectivas implicará el hecho inevitable de que ofrecerán información "diferente" sobre el mismo objeto: transmiten unas determinadas experiencias del mismo mundo. Así, lo que en los mitos realizan los *arkhaí* como principios fundadores, en la ciencia positiva es realizado por el concepto de ley o la relación causal de un fenómeno a otro (los *aitía*, causas). Por lo tanto "el mito no es menos que la ciencia un punto de partida del pensamiento argumentador y empírico, sin embargo, se aplican a objetos completamente distintos de los de la ciencia"⁷⁹, es decir, mito y ciencia no son dos modos opuestos de estar en el mundo, sino dos modos complementarios que siempre están referidos uno al otro. Mito y logos son dos formas complementarias e incommensurables de que dispone el ser humano para instalarse en el mundo. "Nuestra época, supuestamente ilustrada, no es en verdad ni más racional ni más razonable que las demás"⁸⁰.

Estamos demasiado engreídos por las explicaciones causales lógico-empíricas, en los tratamientos funcionales, eficaces y pragmático-utilitarios; nos cuesta por ello escapar a la tiranía de un pensamiento que se presenta como el único digno de tal. Pero cuando nos enfrentamos con el problema del sentido, del fundamento, de los *arkhaí* o principios

⁷⁸ Cit. en Lluís Duch. *Mito, interpretación y cultura*. Herder, 1998. p. 44

⁷⁹ *Idem.*, pág. 446

⁸⁰ *Idem.*, p. 447.

últimos, que validan en mundo de la vida, se vuelve inoperante la racionalidad fría y calculadora, ya que en vez de reunirnos al fondo vital de la cuestión del sentido radical, más bien nos aleja y nos encasilla en las explicaciones analíticas y causales expulsando toda profundidad y unidad fundante. Y sin embargo, la cuestión del mito es la cuestión del sentido radical. Hans-George Gadamer, en un estudio que hace del mito y la razón⁸¹, ya preconizaba que el programa de una autofundamentación absoluta de la razón no es otra cosa que una ilusión, mientras que el mito, según éste reconocido filósofo, ofrece la clase de legitimación que instituye sentido para una verdad que, hermenéuticamente, se debe ir asimilando. Por lo que parece como si el mito fuera resistente frente a los procesos de cuantificación y las disoluciones de tipo analítico, tan típicas de la sociedad llamada moderna. La razón por sí sola, en cambio, sobre todo si se la abandona a su propia dinámica, parece conducirnos a la pérdida de cualquier clase de relación con el sentido de la existencia de los individuos o de los grupos. Este problema puede encausarse en un horizonte de salida si aceptamos que efectivamente no podemos dar explicaciones (científicas, lógicas) del sentido último de la realidad y de la vida, pero podemos reflexionar y hablar simbólicamente de esa experiencia límite o de los límites del lenguaje. Paul Ricoeur ya nos recordaba que la humanidad ha reflexionado acerca de la experiencia de nuestro sentido de la realidad, de la vida y de sus múltiples paradojas y dramas existenciales sin esperar a la llegada de la época científico-técnica, y que precisamente por ello se pueden fundamentar los problemas ontológicos a la luz de una hermenéutica del símbolo: 'el símbolo da que pensar'⁸². El mito precisamente es aquel tipo de reflexión que nos da la unidad y sentido fundante del mundo.

El camino mítico simbólico es el horizonte de experiencia que abre la humanidad cuando se enfrenta a las cuestiones últimas del límite del mundo y del lenguaje. Las respuestas sobre las cuestiones funcionales de la vida deben de ir aparejadas con las respuestas a las cuestiones del sentido, si no queremos diagnosticar graves patologías del espíritu humano. Sentido y funcionalidad se requieren como las dos manos para poder desenvolverse de una forma no manca ni carente de algo fundamental. Esto significa que la

⁸¹ Gadamer, H.G., *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁸² Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1995.

vida, en su sentido profundo, tiene exigencias que escapan al mero juego de la racionalidad unidimensional, por ello se precisa de un ejercicio complementario de lo que Ernest Cassirer denominaba las diversas formas simbólicas del espíritu, en las que gracias a su diálogo interactivo el hombre podía aspirar a una unidad de sí mismo.

Por último, debemos de señalar que resulta tan irreal y peligroso el *mythos* sin referencia al *logos* como el *logos* sin ninguna alusión al *mythos*. Las dos palabras son formas complementarias e imprescindibles del apalabramiento de la realidad que incesantemente lleva a cabo el ser humano. Un apalabramiento que no es cerrado definitivamente nunca, sino que en la medida en que se quiera ser creador, gratificante y humanizador, siempre se ha de volver a establecer esta conflictiva y dinámica relación entre mitos y logos.

4. *Hermenéutica Creativa*

La hermenéutica que aborda el historiador de las religiones al aplicarla a los datos religiosos, tiene un gran impacto en el descubrimiento de nuevos sentidos existenciales y de la naturaleza humana, así como aporta claves no sólo para entender el modo de pensar del hombre arcaico, sino para desentrañar las estructuras fundamentales en que el hombre se relaciona con lo sacro y reconocer la pervivencia así de tales estructuras, sólo que camufladas o transmutadas, en el hombre actual. Tales estructuras son irreductibles y coexistentes a la naturaleza humana: como, por ejemplo, el simbolismo del centro en tanto que fundamento del poder, refugio ante paraísos artificiales en donde se anule el dolor y se persevere en el placer, el afán de disolución de estructuras y formas agotadas en sus múltiples manifestaciones como son la anarquía, el terrorismo, la protesta, la revuelta, o la contracultura cuyo impulso es reabsorberse en un caos primero, preformal, indiferencial, a fin de disolver estructuras ya decadentes, proyectándose en un fin excelso e inalcanzable pero sin embargo aún siempre porvenir; y en este fenómeno Eliade infiere una cuestión fundamental: " ... pero aquí nos encontramos ante un problema importante. Espero que

alguien se decida a abordarlo: descifrar el ocultamiento de lo sagrado en el mundo desacralizado”⁸³

Sin embargo, para que lo antiguo no quede asfixiado no sólo en el olvido sino en un recuerdo inerte, taxonómico, fósil, en una historia de las religiones que se pierde en la excavación profunda de la noche de los tiempos fijando y atando los datos mudos, fríos por inaccesibles, indiferente determinación; una historia de las religiones, que aborda a su objeto de análisis como lo 'otro', y no como algo, dice mucho de nosotros mismos, es requerido, por lo tanto, una hermenéutica creativa, dinámica, y por qué no decirlo, dialógica, entre el hombre contemporáneo y el antiguo. Por ello el mismo Eliade señala:

"Los estudiosos, preocupados, y muchas veces totalmente absorbidos por sus aceptadamente urgente e indispensable tarea de coleccionar, publicar y analizar los datos religiosos han descuidado a veces el estudio de sus significados”⁸⁴

Para ello, añade, que es necesario partir del presupuesto que la información que descubre y reúne el historiador no sólo representa la expresión de diversas experiencias religiosas, sino que, en su más profundo análisis y sentido, representa posiciones y situaciones asumidas por el hombre en el curso de la historia. Es decir, muestra modos fundamentales, primarios de existir el hombre en el mundo. La ciencia de las religiones cumplirá su verdadera función cultural no sólo en la medida en que el significado de los documentos religiosos sean inteligibles para el hombre contemporáneo, sino también en la medida en que adquiera un sentido y alguna significación para el mundo de hoy.

Uno de los puntos esenciales de su pensamiento es que el historiador de las religiones no puede dejar de ser un hermeneuta. Eliade piensa que la hermenéutica tiene que ser necesariamente creadora, por lo que la define de la siguiente manera:

"La hermenéutica es la búsqueda de sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el

⁸³ Mircea Eliade. *La búsqueda*. Edit. Aurora, Argentina, 1984, pág.14.

⁸⁴ Mircea Eliade. *La prueba del laberinto*, p. 122

descubrimiento de sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas”⁸⁵

De ahí que, según Eliade, existen ciertos síntomas de cambio en el espíritu de nuestra época que nos invitan a voltear a los orígenes para clarificar nuestro presente y nuestro futuro: los pueblos de Asia recientemente han entrado a la historia universal de occidente, y las culturas primitivas se están preparando para hacer su aparición en el horizonte de una historia mayor, y lo más importante es que se están incorporando a ser sujetos activos en vez de objetos pasivos, como hasta ahora han llegado a padecer. Esto ha llevado a una mentalidad más dispuesta a escuchar, sentir y vivir formas culturales diferentes, exóticas, heterogéneas, y por ende el mundo occidental ya no es el único que 'protagonista' de la historia, por lo que sus valores espirituales y culturales no gozan más de un lugar privilegiado, de autoridad incuestionable, como lo tuvo anteriormente. Cada vez aumenta el interés de los occidentales por estudiar, reflexionar y comprender las espiritualidades de Asia y de mundos arcaicos.

Y es en este contexto en donde se nos plantea la exigencia de un diálogo intercultural que nos abra las puertas a una hermenéutica creativa, una interacción dinámica de cuya viva fricción saltan luces de innovación y renovación. Sin embargo, este diálogo no puede estar interferido por lo utilitario y empirista: "un verdadero diálogo debe involucrar los valores centrales en las culturas de los que participan de él".⁸⁶ Y los valores de una cultura se harán más profundamente claros en la medida en que accedamos y confrontemos las fuentes y las raíces religiosas de tales pueblos, es decir, en sus mitos o símbolos predominantes.

Una interacción dialógica tal nos da pautas para la construcción de una hermenéutica, de tal manera que, al tratar de comprender las situaciones existenciales que expresan los documentos que se estudian, el historiador de las religiones es conducido inevitablemente a un conocimiento más profundo del hombre, de ahí que sus investigaciones destilan significados, intuiciones o planteamientos que pueden ser materia prima valiosa para reflexiones filosóficas, antropológicas o sociológicas. Muy conscientemente de esto, Eliade

⁸⁵ Mircea Eliade. *La búsqueda*, p. 15

⁸⁶ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, p. 155

anunciaba que ahí donde se detienen las consideraciones del historiador de las religiones comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo e incluso del teólogo⁸⁷. Por ello el dato histórico, al ser cifrado por una hermenéutica creadora, destila candentes problemas filosóficos en torno a la condición humana. Y es sobre la base de una hermenéutica tal por la que se puede configurar la plataforma en la que podría desarrollarse un nuevo humanismo.

Un encuentro profundo de tal magnitud genera una transformación polifacética semejante, dice Eliade, a los encuentros y descubrimientos que han dado lugar a creaciones y renacimientos revolucionarios que han transmutado la cultura y el modo de concebir el mundo; el descubrimiento del arte primitivo ha dado vida a la estética moderna, el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis, nos ha abierto nuevas puertas para la comprensión del hombre. En cada caso se dio un encuentro con lo "extraño", lo desconocido que ha sido llevado a términos familiares. Se trata de recuperar una nueva dimensión de lo sagrado. La psicología profunda es un ejemplo. Reconocer la existencia de lo nuevo inevitablemente trae la relativización o, lo que es más, la destrucción del mundo cultural establecido. El cubismo y el surrealismo han transformado la concepción estética occidental, y desde entonces ya no ha sido lo mismo el arte. De la misma manera en que después del descubrimiento del psicoanálisis de Freud el hombre pre-analítico se convierte en anticuado. Las innovaciones destructivas abren campo al genio creativo.

Todo contacto con lo "otro" absoluto es algo que trasciende al control del ser humano y sin embargo este último está siempre referido a aquel. Esta referencia sugiere posibilidades ilimitadas de creación e innovación para descubrir significados de la situación humana. Sin embargo, el 'encuentro' sólo es auténtico y por ende, creativo cuando el estudioso haya pasado el nivel de la erudición pura, y ello implica además, la descripción de los documentos, un fuerte intento hermenéutico por entenderlos desde su propio plano de referencia. El fenómeno religioso es especial y complejo, por lo que debemos mirarlo desde diferentes puntos de vista para que rinda todas sus valencias y significados. Por ende, debe de admitirse que hay continuidad y solidaridad entre los trabajos de un historiador literario,

⁸⁷ Cit. en Eliade, *La búsqueda*, p. 23.

un crítico, un sociólogo y un admirador de la estética literaria.

Hasta cierto punto de vista el universo estético puede ser comparado con el de la religión; después de todo en ambos casos se da una experiencia personal y las realidades trascienden al individuo (una obra de arte en un museo, un poema, un rito, una sinfonía, una figura divina, un mito, etc.). Podemos prolongar para siempre nuestros descubrimientos de significados y horizontes de sentido en tales obras, y sin embargo, tienen una forma de ser que le es propia, existen en su propio plano de referencia, en su universo particular. El fenómeno religioso debe ser analizado como la obra de arte: ésta revela su significado cuando es mirada únicamente como una creación autónoma. Los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su propio plano de referencia y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios, sociales, económicos, políticos o culturales. El acto creativo del espíritu manifestado en lo sacro es irreductible y debe entenderse en sí mismo. Por fin, para Eliade, la historia de las religiones está destinada a favorecer el surgimiento de un nuevo humanismo. Por ello le incumbe al investigador de esta rama de las ciencias humanas descubrir su valor autónomo, como creación espiritual; reducirlo a un contexto sociopolítico es admitir que no es creación suficientemente "noble", elevada para que se le trate como creación del genio humano.

Ello no quiere decir que un fenómeno religioso pueda ser comprendido fuera de su historia, fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe un dato religioso "puro", fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. La expresión de la experiencia religiosa se produce dentro de un contexto histórico especial. Pero tal historicidad no significa que sea totalmente reducible a formas no religiosas, es decir, a una historia económica o social o política.

Es necesario, por tanto, comprender el significado del fenómeno religioso, descifrando los mensajes, descubriendo su estructura en tanto que códigos y 'claves' de lo humano en su totalidad, así como también su historia. Esencia y estructura sólo es comprensible en su relación con la misma historia del fenómeno religioso y viceversa. Fenomenología e historia de las religiones se complementan. La tensión entre estas dos áreas es creativa. Gracias a

esto la ciencia de las religiones escaparía al dogmatismo y estancamiento. Son dos operaciones intelectuales igualmente valederas. Si queremos evitar hundirnos en el 'reduccionismo' atrofiado, esta historia de los significados religiosos debe ser vista como parte de la historia del espíritu humano. El mismo Eliade cita a Raffaele Petazzoni, señalando que ha llegado a iguales conclusiones:

"La fenomenología y la historia se complementan mutuamente. La primera no puede actuar sin la etnología, filología y otras disciplinas históricas. Por otro lado, se da a las antedichas el sentido de religiosas, que ellas no son capaces de denotar. Así entendida la fenomenología histórica es comprender religiosamente la historia; es la historia en su dimensión religiosa. Ambas no son dos ciencias por separado sino que son dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión, y ésta como tal tiene un carácter bien definido que le es dado por el único tema que le es propio".⁸⁸

Para Eliade la historia de las religiones, más que cualquier otra disciplina humanística, es la que puede abrir el camino hacia una antropología filosófica, hacia una hermenéutica total de lo humano.

Por ende, el historiador de las religiones está en posición de comprender la estabilidad de lo que ha sido denominado la situación específica y existencial del hombre al 'estar en el mundo', porque la experiencia de lo sagrado es su correlativo. El hecho de que el hombre se de cuenta de su propia forma de vivir y asumir su estancia y situación radical en el mundo, constituye una experiencia sagrada.

De ahí que el historiador de las religiones está forzado por su labor hermenéutica a 'revivir' una serie de situaciones existenciales y distintas ontologías pre-sistemáticas. Es exigible no sólo comprender su visión sino la forma de ser en el mundo propio de las culturas nativas. El conocimiento de la singularidad de la condición humana es el resultado de una 'historia sagrada' primordial.

Se requiere un 'encuentro creativo' y estimulante con las espiritualidades extra-

⁸⁸ Mircea Eliade. *La prueba del Laberinto*, p. 122

europeas para generar nuevos ‘renacimientos’ culturales como sucedió en el siglo XVI. Para Eliade, pues, la historia de las religiones no es simplemente una disciplina histórica, (como la arquitectura o la numismática) sino una hermenéutica creativa o creadora, llamada a descifrar y a explicar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros tiempos.

La hermenéutica creativa establece un diálogo entre el análisis y la síntesis. El análisis que hace la historia no entregaría más que pulverizados datos fósiles si no se codificaran mediante una síntesis constructora de generalizaciones originales que dieran sentido al mismo dato analizado. No se puede trabajar en el análisis sin la postulación de generalizaciones, las cuales por el genio creativo encuentran nuevas relaciones en la realidad nunca antes vistas. La mente humana trabaja de manera dividida sólo al precio de su propia creatividad: no salir del nivel del análisis es ser víctimas de la organización moderna de la investigación; de esta forma de crear conocimiento nunca salen modelos teóricos explicativos que anhelan ser innovadores y proponentes. La ciencia no debe ningún descubrimiento científico a la obsesión por el análisis. La creatividad deviene de la relación sintética, que supera a la recolección de datos para encontrar nuevas conexiones inéditas. Limitarse al análisis de los aspectos exteriores del universo espiritual de una cultura equivale no sólo a desvirtuar su significación, sino abandonarnos a la propia enajenación.

Para la historia de las religiones el camino hacia la síntesis atraviesa la hermenéutica. Sin embargo, tal hermenéutica en esta área no se reduce a la cuestión de comprender e interpretar los hechos ‘religiosos’. Por su propia naturaleza los hechos religiosos constituyen un material sobre el que se puede pensar en una forma creativa, tal como lo hicieron Montesquieu, Voltaire, Herder y Hegel, al interpretar las instituciones humanas y su historia.

A este proceso creativo, a partir de la exégesis de lo antiguo, es lo que Eliade llama hermenéutica creativa. La hermenéutica se encuentra entre las fuentes vivas de la cultura. En sí todas las culturas están constituidas por una serie de interpretaciones y revaloraciones de sus ‘mitos’ y sus ideologías específicas. Las visiones primordiales no son propiedad sólo de los creadores, sino también de los que reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura,

los hermeneutas.

De esta misma manera nace lo que Eliade llama hermenéutica creativa, cuyo papel fundamental es desembocar en la creación de nuevos valores culturales. La hermenéutica se puede comparar al ‘descubrimiento’ científico: antes del descubrimiento de la realidad, su sentido ya estaba ‘ahí’, oculto, sólo que no se le veía o comprendía, ni se sabía cómo acceder a él. Así, la hermenéutica creativa descubre significaciones que no se comprendían antes o las pone en relieve con tanto vigor que después de haber asimilado la nueva interpretación, la conciencia ya no es la misma.

La hermenéutica creativa cambia al hombre; es una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia humana: *su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida el investigador*; Más adelante Eliade nos dice: “Pero en éste caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos”.⁸⁹ Y añade en otro lado

“...Un secreto del universo... es a la vez un secreto de la condición humana. Y no sólo se revelará la solidaridad de la condición humana y de la condición cósmica, sino también el hecho de que se trata, en cada caso, de su propio destino. Esta revelación puede afectar a mi propia vida. Un sentido fundamental, por consiguiente, un sentido con el que se irán conectando otros”.⁹⁰

La hermenéutica proporciona un estado de despertar a la conciencia humana y un tránsito cualitativo del modo de aprehender el mundo. El encuentro con los mundos foráneos de los mitos antiguos, que nos muestran situaciones existenciales que son desconocidas, no puede ser sin consecuencias. Por lo tanto, el mismo historiador de las religiones sufrirá las consecuencias de su propia labor hermenéutica. La historia de las religiones puede investigar y dar luz a un número considerable de ‘situaciones significativas’ y modalidades de existir en el mundo que de otra forma son inaccesibles.

Para Eliade el ejemplo de Nietzsche debe animar y guiar. Se puede desprender un

⁸⁹ *Idem.* p. 123

⁹⁰ *Idem.* p. 124

pensamiento original si partimos de una sana exégesis de documentos antiguos y de esta manera renovamos la interpretación de nuestra cultura. Una hermenéutica histórico - religiosa creativa sería capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico. Se pueden escribir nuevas y auténticas cosas sobre formas de existencia en el mundo, problemas del tiempo, la muerte y el sueño, basados en documentos que el historiador de las religiones tiene a su disposición. Temas que son de gran interés apasionante para los filósofos, los poetas y los críticos del arte.

Ciertos experimentos artísticos contemporáneos pueden ayudar a una más profunda interpretación en las investigaciones del historiador de las religiones y, viceversa, una verdadera exégesis histórico religiosa estimula a los artistas, escritores y críticos, ya que se encuentran en situaciones que pueden clarificarse recíprocamente. Por ejemplo el surrealismo tiene ciertos paralelos con las prácticas del yoga o del Zen, en el esfuerzo de obtener una forma de existencia que participe tanto de los estados de vigilia como del onírico o de los esfuerzos por darse cuenta de la coexistencia de la conciencia y el inconsciente. En el impulso surrealista en sus comienzos y en manifiestos teóricos de André Bretón, se descifra una nostalgia por la 'primordialidad total', el deseo de realizar en concreto la coincidencia de las oposiciones, la esperanza de ser capaz de anular la historia para comenzar de nuevo con el poder y la pureza originales, nostalgias que son bien conocidas por el historiador de las religiones.

CONCLUSIÓN

Lo sagrado es el elemento irreductible del fenómeno religioso, de ahí que para comprender a éste último es necesario presuponer dos recursos metodológicos: el análisis fenomenológico de la dialéctica de lo sagrado y lo profano y la hermenéutica del simbolismo religioso.

Tanto el mito como las estructuras simbólicas en las cuales se plasma constituyen una prolongación de la dialéctica de lo sagrado y esta se constituye por la paradoja esencial de que, aunque lo sagrado se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano, para que aquel exista es necesario que se manifieste en el mundo, en lo profano. Esta es la gran paradoja donde se asienta la dialéctica de lo sagrado. Se produce la manifestación de la sacralidad en un objeto del mundo natural, sin embargo lo sagrado por el solo hecho de mostrarse se esconde, se hace críptico. En este acto de mostrarse y ocultarse se genera el verdadero dinamismo dialéctico. Esta radical superación entre lo sagrado y lo profano, junto con la dialéctica de lo sagrado, es la que obliga al hombre a optar entre una de dos modalidades existenciales: lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado constituye el germen de toda metafísica y de toda ontología arcaica, entendiendo por ésta una elucianación del sentido del ser y de la realidad que puede ser desprendida de la conducta del hombre en las sociedades premodernas. Gracias al descubrimiento de lo sacro el hombre da cuenta de que existen en su vida realidades poderosas, significativas y, por lo tanto realidades “necesarias” frente a la contingencia de su propia existencia; los primeros pasos en la conquista de una incipiente metafísica, son las intuiciones latentes en los mitos, en los símbolos y las formas de expresión de lo sagrado, pues éstas preparan el camino a las aportaciones más elaboradas del pensamiento filosófico. La existencia de lo sagrado sienta las bases del pensamiento sistemático posterior al revelar al hombre la existencia, el significado y la verdad de un mundo que ofrece todavía serias incógnitas; un mundo significativo es el resultado del proceso dialéctico que puede ser llamado la manifestación de lo sagrado. El diálogo entre el logos y

el mito, como dos formas de expresión del ser y de 'lo humano' implica también el diálogo entre el hombre moderno y el *homo religiosus*, donde mutuamente se autocomprenden en su relación con 'el otro', y de la misma manera mucho pueden sacar provecho de este diálogo los problemas eminentemente filosóficos en torno al pensar y de fundar lo real (la misma crisis de la razón moderna) si se abre una apertura de diálogo con las múltiples modalidades en que el hombre se relaciona con los sagrado: el símbolo da que pensar, como ya Paul Ricoeur nos recuerda. El descubrimiento de lo sacro, pues, es tremendamente importante al revelar la existencia de un mundo real y significativo, frente a otros hechos y situaciones provistas de esas cualidades que reconocen en el flujo caótico y peligroso de las cosas, en sus cambios y desapariciones fortuitas, carentes de sentido. El *homo religiosus* está sediento de lo real; quiere *ser* a cualquier precio y plenamente.

Todo lo anterior es susceptible de traducir gráficamente en la siguiente ecuación de relacionalidad fundamental: realidad=sagrado=ontología. Por consiguiente la ontología y lo óntico son la gran obsesión del hombre arcaico, pues en todo lo que hace y piensa persigue siempre el mismo objetivo: participar de lo "real", situarse en el corazón de la realidad, aún cuando no se hayan configurado plásticamente categorías propias del pensamiento filosófico que más tarde se plasman en la llamada ontología en cuanto tal.

Para Eliade, en consecuencia, lo sagrado es un elemento en la estructura de la conciencia y no una fase en la historia de esa conciencia, precisamente porque es lo sagrado lo que da pie a que se forme una determinada estructura en el pensamiento, a que el hombre se lance a la aventura de una metafísica primaria, a superar el plano de lo individual para situarse en el plano de lo universal.

En la *hierofanía*, que es la manifestación de lo sacro por excelencia, se produce una ruptura de nivel ontológico que informa al hombre de su situación en el mundo y de la existencia de otros mundos tremendamente significativos y necesarios. De ahí que la *hierofanía* pueda ser considerada *ontofanía* es decir, un lugar privilegiado para descubrir el Ser. Eliade piensa, pues que, desde el inicio de la cultura arcaica una hierofanía es simultáneamente una *ontofanía*, la manifestación de lo sagrado es equivalente al

desvelamiento del ser y viceversa. El problema de la forma en que se hace patente la comprensión del mundo del *homo religiosus* es un tema que interesa no sólo al historiador de las religiones, al etnólogo o al sociólogo sino también al filósofo, al psicólogo o al antropólogo. El conocimiento del universo espiritual que se ha construido a partir de las situaciones asumidas por el hombre religioso es un su razón más profunda un conocimiento general de lo humano en sus notas y constantes que lo definen y como tal da pie a un estudio del hombre total. El hombre moderno guarda en sí estas constante heredadas del *homo religiosus*. Un análisis de las modalidades de relación del hombre con lo sagrado dan posibilidad de comprender mejor las problemáticas del hombre contemporáneo y configurar una mejor visión del hombre en cuanto tal. El comportamiento del hombre religioso ha dejado una profunda huella, aún cuando se considera ya superado, en el hombre moderno no religioso.

La constitución simbólica de lo sagrado no ha sido sin consecuencia, sin afección y sin arraigo en las profundidades inconscientes de la mentalidad del hombre moderno, hijo prodigo de lo arcaico, el cual se ha constituido así mismo como negador dialéctico de lo trascendente y que precisamente por esto es descendiente del *homo religiosus*. La forma de vivir y de sentir de este último ha contribuido a hacer de nosotros lo que somos hoy en día; su espíritu arcaico forma parte de su propia experiencia, que aunque inconscientemente es introyectada en el sustrato íntimo de la construcción de nuestra historia.

El modo de existencia específica que asume el hombre religioso en el mundo contiene ciertas notas estructurales, invariables e independientes de las formas históricas de su manifestación que asumen para concretar; a saber: que se cree que existe una realidad absoluta, que se presupone la manifestación de lo sagrado en el mundo, que esto proviene de lo trascendente fuera del mundo pero manifestado en él, y que el valor ontológico de lo real es adquirido a partir del origen y fuente de todo ser. Todas estas notas son las que se han venido analizando en el presente trabajo y presuponen como ideas centrales que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana puede actualizar todas las potencialidades ontológicas de este origen sagrado.

Precisamente por ser el hombre moderno el resultado de un proceso de desacralización es descendiente e hijo legítimo aunque irreverente de la concepción arcaica del hombre religioso: así como la “naturaleza” es producto de una secularización progresiva del cosmos, obra de Dios, igualmente el hombre moderno o profano, es el resultado de una desacralización de la existencia humana.

Es decir el hombre profano, lo quiera o no, sea consciente o no conserva huellas del comportamiento del hombre religioso pero purgadas de su significado sacro. El hombre profano de la modernidad no puede abolir definitivamente el pasado, porque continúa obsesionado por las realidades que expulsó. Como consecuencia la mayoría de los hombres modernos en su carácter de profanos se siguen comportando religiosamente sin saberlo. También el hombre moderno tiene sus “supersticiones y tabúes”, más aún, dispone de una mitología camuflada y de numerosos ritualismo degradados.

Los regocijos que acompañan al Año Nuevo o a la instalación de una nueva casa, presenta de forma laica la estructura de un ritual de renovación.

El cine, “fábrica de sueños” toma y utiliza innumerables motivos míticos, los combates y las pruebas iniciativas, las figuras y las imágenes ejemplares. (lo paradisiaco, el infierno,etc.)

El “sin-religión” no se ha despojado de comportamientos religiosos, a veces lo aturde una algarabía mágico religiosa, degradada hasta la caricatura, deficientemente reconocible. Se desemboca en formas híbridas de magia informe y de religiosidad siniestra: pequeñas religiones que pululan en todas las ciudades modernas, sectas, escuelas pseudo ocultistas, neoespiritualistas y radicantes herméticas, aunque todo esto presentado bajo aspectos aberrantes de modificación, no deja de pertenecer a la esfera de religiosidad.

También movimientos políticos y profetismos sociales en lo que se palpa como evidencia en la cultura mítica y el fanatismo religioso; basta citar la estructura mítica de las utopías como por ejemplo la de Marx, el cual resalta y recoge uno de los grandes mitos escatológicos del mundo judeocristiano: el papel del “justo” (El elegido, el ungido, el

inocente, el mártir.); el proletariado cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo.

La sociedad sin clase de Marx y la desaparición subsiguiente de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la edad de oro, que caracteriza el principio y fin de la historia. Marx toma mano de la esperanza ontológica judeocristiana de un fin absoluto de la historia.

El camuflaje mítico o religioso se reconoce incluso en movimientos que se proclaman francamente laicos, incluso antireligiosos; el desnudismo, movimientos en pro de la libertad absoluta, ideológica con huella de “nostalgia de paraísos”, el cual reintegra en un estado anterior a la vida, cuando no existe el pecado y no se daba la ruptura entre la bienaventuranza carnal y la conciencia.

Técnicas específicamente modernas, como el psicoanálisis conservan aún la trama iniciática, el ahondarse a sí mismo, recuerda a los descensos iniciáticos a los infiernos, entre larvas y los combates con los “monstruos” y al igual que el enviado debía salir victorioso de sus pruebas, “morir”, y “resucitar” para tener una existencia plenamente responsable y cubierta a los valores espirituales, el psicoanalizado de nuestros días debe enfrentarse a su propio “inconsciente”, andando por sendas circuncéntricas y movimientos hacia su propia centro, para encontrar la salud y la integridad psíquicas y el mundo de valores culturales.

La misma estructura de la existencia humana está asimilada del carácter iniciativo de las vivencias. Toda existencia está constituida por una serie de pruebas, por la experiencia reiterada de la “muerte”, la “resurrección”. La existencia es en sí misma iniciación.

Un hombre absolutamente racional es una abstracción. La personalidad está definida por lo consciente y sus experiencias irracionales; los contenidos y las estructuras del inconsciente presentan similitudes en las imágenes y figuras mitológicas. Las imágenes constituyen un mensaje de su vida profana, del deseo que se representa un su inconsciente: pero mientras los símbolos no despiertan la conciencia total del hombre en tanto que

“abierta” a lo universal, no han cumplido totalmente su función o no ha “salvado” al hombre más que una parte de su situación individual que lo integra en crisis de profundidad y un equilibrio psíquico, pero no lo eleva aún a la espiritualidad, no ha logrado revelarla en una de las estructuras de lo real. Tal es la diferencia entre las imágenes míticas construidas por el hombre antiguo y las construidas por el hombre moderno, y más se ve reforzada esta diferencia en tanto que para el primero el pensamiento mítico es integrado a la concepción global del mundo, y a la totalidad de la vida entera, mientras que para el hombre profano sólo alcanza tal función simbólicas salvándolo de provisionales crisis existenciales, o necesidades relativas y particulares, aún cuando la religión y la mitología hayan entretejido su nido en las tinieblas o en los limbos de su inconsciente.

Algunas de estas manifestaciones míticas de la conciencia profana contemporánea de da en las siguientes formas sintomáticas de comportamiento: en el teatro, los espectáculos y el cine se nos ofrecen una versión moderna de los héroes mitológicos y folklóricos. La novela policiaca cuya dramatización concierne a la lucha por el Bien y el Mal, reitera el arquetipo del héroe (detective) y del criminal (encarnación moderna del demonio), y en la cual se da una proyección e identificación con el lector y participa simbólicamente en la acción paradigmática.

Existen comportamientos en la obsesión del “éxito” de categorías de la sociedad moderna, y traduce el oscuro deseo de la condición humana por superar sus propios límites y hallar en medio del lujo, la comodidad y las supercherías cosméticas que encierran en el espejismo de la eterna juventud, la anulación del dolor, y el paroxismo del placer, un paraíso terrenal, subterfugio aberrante que congrega a las masas en una idolatría hacia figuras cuasi-divinas que rayan en la estupidez. Uno de ellos es el culto del auto sagrado, que para ilustrarlo basta con visitar el salón anual de la exposición del automóvil para reconocer una manifestación religiosa profundamente ritualizada. Los colores, las luces, la música, la reverencia de los adoradores, la presencia de las sacerdotizas del templo, maniqués, edecanes, ménades y ninfas que hace gala la pompa, el caché y el lujo, el derroche de dinero, la masa compacta bruñida de un parpadeo de oro y plata, que tiene a sus fieles e iniciados: en otra civilización un oficio auténticamente litúrgico. El gnóstico no

esperaba con dócil paciencia la revelación oracular los inéditos y proféticos rumores sobre los nuevos modelos que el adorador del automóvil, y una multitud ansiosa espera impacientemente el advenimiento de una nueva forma de salvación.

Por otro lado en la literatura, lo sagrado está escondido en la novela en tanto que en su estructura enmarca una prolongación en otro plano de la mitología ya que nos ofrece una historia significativa y ejemplar para el hombre, un relato de acontecimientos dramáticos y fabulosos. La novela en tanto que prosa narrativa ha ocupado el lugar del mito y los cuentos, por lo que podemos inferir que existe una estructura mítica de las novelas, y por ende la supervivencia literaria de temas mitológicos.

La necesidad mítica de entrar en universos “extranjeros” es consustancial a la condición humana, como se manifiesta en la salida del tiempo hacia un imaginario y trans-histórico mundo. Por lo tanto concluimos que mientras exista este deseo del hombre moderno, tendrá residuos de un comportamiento mitológico, cuyas huellas revelan en realidad de un profundo y arraigado deseo oculto de la naturaleza humana, a saber la de recobrar la intensidad de lo que se ha vivido por primera vez en la época beatífica de los comienzos. Quedan abiertas las cuestiones: ¿cómo lo sagrado se esconde en lo profano?, ¿cuál es la mitología de nuestros tiempo?, ¿lo radicalmente profano es capaz de instaurar una nueva forma de religiosidad, nuevas modalidades de lo sagrado? ¿de qué manera el hombre contemporáneo ha de abrir nuevos horizontes para relacionarse con lo sagrado?. Tales cuestiones exceden los límites de esta investigación aunque tal debe estar orientada hacia aquellas.

A modo de conclusión hemos de hacer unas consideraciones sobre el autor estudiado: Mircea Eliade toma como eje central para pensar la condición del hombre contemporáneo y la posibilidad de una ontología derivada del estudio hermenéutico de las diversas culturas a la Historia de las Religiones en su acepción contemporánea, pero no sólo, como el mismo no los advierte, en el restringido sentido de una disciplina histórica especializada, como, por ejemplo, la arqueología o la numismática, sino en el sentido de una *hermenéutica total*, llamada a descifrar y explicar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestro tiempo. Esta orientación hacia una

hermenéutica total, que conlleva una trans-disciplinareidad, que compromete al conjunto de las ciencias humanas en el estudio de los fenómenos religiosos y, simultáneamente, las afecta, de modo renovado, en sus fundamentos, al inscribir al “*Homo Religiosus*” como dimensión constitutiva de una antropología filosófica, es tomada como plataforma teórica base para posibilidad no sólo de una renovación de la cultura, sino la posibilidad de un ‘nuevo humanismo’ basado en una hermenéutica creativa que refunde las relaciones más fundamentales del hombre con el mundo bajo la guía de la categoría de lo sagrado. Pues, la tesis de partida de la, prolífica y compleja, investigación multicultural de Eliade sobre los símbolos, los mitos, los rituales y las creencias religiosas, es radical: la experiencia religiosa en el hombre no es una etapa, históricamente superable, sino fundante y constitutiva, inherente a la propia *estructura* del *anthropos*; susceptible, además, de ser localizada y comprendida en sus específicas configuraciones a lo largo toda de la historia.

Acerca del papel protagónico que juega Eliade, al lado de E. Cassirer, G. Dumézil, H. Corbin, C. G. Jung, K. Kerényi, G. Scholem, G. Bachelard, entre otros, en la emergencia de un “nuevo espíritu antropológico” y la inscripción constitutiva de la religiosidad en éste, no se equivocan Julien Ries y Gilbert Durand⁹¹, cuando subrayan que la fenomenología de lo sagrado y la hermenéutica de sus símbolos desarrollada por Eliade, sobre todo con relación a los arquetipos de la temporalidad y su expresividad en las narrativas míticas, se adscriben decisivamente en la dirección de una hermenéutica “instaurativa” y no de las interpretaciones “reductivas” tan caras a la racionalidad moderna dominante. Con lo cual, apuntan que los aportes de Eliade contribuyen a sentar un nuevo paradigma para la comprensión, siempre provisoria, de las multifacéticas y políglotas manifestaciones de lo sagrado en el hombre, que supera, efectivamente, los marcos evolucionistas, progresivos y racionalista a los cuales, consciente o inconscientemente, estuvieron aferrados tanto los estudios científicos, heredados de la crítica ilustrada, acerca de la religión, por ejemplo, Tylor, Frazer, Durkheim, Marx , Freud

⁹¹ Véase: Varios Autores (coordinado por Julien Ries), *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid, Trotta, 1995.

y Max Weber – como los intentos realizados por las filosofías de la religión, por ejemplo, Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Feuerbach o Nietzsche, en los que aquellos, a menudo, se inspiraron .

Pero, Eliade se encuentra asumiendo no sólo el embate de la concepción historicista sino también los resultados a los que habían arribado, siguiendo a E. Husserl y M. Scheler, los fenomenólogos de la religión, R. Otto, G. Van der Leeuw, J. Wach, G. Mensching, J. Bleeker y G. Widengren, los cuales, si bien fueron pioneros en el interrogar sobre los hechos religiosos desde las propias e intrínsecas formas religiosas de su manifestación, desde ese “algo” numinoso que “intensiona” la experiencia religiosa en su especificidad, sin embargo, el peculiar uso que ellos hicieron de la “reducción eidética”, típica de la fenomenología, dejaba fuera, precisamente, las modalidades específicas y el contenido histórico-concreto de su configuración; lo que Eliade llamará “*hierofanías*” y a las que dedica un concentrado examen morfológico en su famoso *Tratado de historia de las religiones*. Si se pudiese caracterizar de modo elemental el exorbitante trabajo teórico realizado por Eliade acerca de la interpretación de los fenómenos religiosos, tal vez, tendríamos que decir que éste consistió en el intento de articular orgánicamente la perspectiva *fenomenológica*, “estructural” y “transhistórica”, y la perspectiva *histórica* o genética para la comprensión de las manifestaciones simbólicas, mítico-rituales, del *homo religiosus* en su devenir; es en el interior de esta compleja articulación que la Historia de las Religiones, necesariamente, aspira a conformarse, ella misma, como una *hermenéutica total* de los fenómenos sagrados.

Es precisamente dentro de este contexto donde hace patente la posibilidad de una ontología derivada de dicha hermenéutica/fenomenología de lo sagrado pues se toma como eje central no los tópicos derivativos dentro del inmenso abanico tratado por Eliade, sino que se concentra en su interpretación del mito y de las relaciones del hombre con lo sagrado a la luz de la doble perspectiva mencionada *fenomenológico/histórica*, sustentada en la dialéctica entre lo sagrado y lo profano como estructurante de la experiencia religiosa y plásticamente desplegada en los mitos, para intentar reflexionar sobre los

“efectos” o consecuencias ontológicas y metafísicas que se desprenden de tal decurso hermenéutico.

De ahí que las presentes consecuencias filosóficas constituyen el núcleo fuerte de la perspectiva de Eliade sobre el mito, lo sagrado y su perenne actualidad, incluso en el contexto tendencialmente “desacralizado” o de “desencantamiento del mundo” como diría M. Weber, de las sociedades modernas. Particular relieve adquieren en esta búsqueda la, también, doble temática solidaria pensada por Eliade de la “ontología arcaica” y el “terror de la historia”, que, creo, es vislumbrada por primera vez en todas sus consecuencias, genialmente, por el pensador rumano en su celebre libro *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*⁹², que, asimismo, data igual que el *Tratado*, del año 1949.

En el prólogo a *El mito del eterno retorno*, Eliade escribe:

“Nuestro designio fundamental ha sido señalar ciertas líneas de fuerza maestras en el campo especulativo de las sociedades arcaicas. Nos ha parecido que una simple presentación de esto último no carece de interés, sobre todo para el filósofo acostumbrado a hallar sus problemas y los medios para resolverlos en los textos de filosofía clásica o en los casos que le presenta la historia espiritual de Occidente. Creemos que desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse “provinciana”: primero, por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las “situaciones” del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre “primitivo”, dependiente de las sociedades tradicionales. Estimamos que la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valorización que el hombre presocrático (dicho de otro modo el hombre tradicional) dio a su situación en el universo. Aún más: que los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la ontología arcaica.”⁹³

El diagnóstico emitido por Eliade acerca del estrechamiento “provinciano”, por no decir de enclaustramiento etnocéntrico y logocéntrico, del quehacer filosófico occidental es tremendo, porque, al mismo tiempo, hay que ligarlo con la “situación” histórica; Eliade lo está declarando en el año 1949, inmediatamente finalizada la Segunda Guerra Mundial (1939-1948), que había mostrado de manera horrorosa y contundente, por segunda ocasión, el núcleo totalitario e inhumano de la racionalidad tecno/científica moderna,

⁹² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 1989.

⁹³ Ídem, p. 10.

dirigida hacia el dominio compulsivo y la destrucción de la naturaleza y el hombre. En ese mismo año salía a la luz el, también imprescindible, texto de la *Dialéctica de la Ilustración*⁹⁴ de T. W. Adorno y M. Horkheimer, que exponía, de manera coincidente, el quiebre regresivo y nihilista experimentado por el conjunto de la *Weltanschauung* moderna y sus proyectos filosófico/científicos.

Sin embargo, mientras que para el “pensamiento negativo” de los teóricos de Frankfurt significaba la recaída de la Razón, por la vía de la estrechez de su “positivización” instrumental, en el “terror” del Mito. En contraste, para M. Eliade, la escatología mesiánica de las Filosofías de la Historia y su degradación ideológico/política, tanto en el fascismo y comunismo, como en el capitalismo furioso, encerraban una incompreensión del poder ambivalente del mito. Eliade albergaba la convicción de que una correcta comprensión de los anhelos religiosos, irrenunciables y consustanciales a la condición humana, a través de una hermenéutica articulante entre *mythos* y *logos*, podría significar un antídoto contra el terror contemporáneo desatado por la Historia y sus pseudo-religiones político/económicas. Siendo frente a estos fenómenos de unidimensionalidad ideológica y “pseudomorfosis” religiosa, generalizados en el mundo moderno, que el estudio de las “ontofanías” [*de-velación* del Ser en su misterio] míticas arcaicas, de todas las procedencias étnicas y latitudes geográficas, como matrices de la experiencia de lo sagrado, resguardando en su seno la conjunción de los hombres con el cosmos, resultan aleccionadoras como creadoras de una realidad significativa para el hombre secularizado actual. A la vuelta del siglo, al XXI, que corre por los mismos rieles totalitarios, los dilemas apuntados no están de ningún modo resueltos y la urgencia de reflexión crítica se acrecienta, aún en su revestimiento posmodernista.

Es pues en esta tesitura donde cabe pensar el designo del eterno retorno en sus potencialidades ontológicas y metafísicas abiertas, todavía, para pensar, imaginar y transformar filosóficamente la realidad de nuestro mundo.

⁹⁴ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MIRCEA ELIADE

Mircea Eliade . Tratado de historia de las religiones. Morfología dinámica de lo sagrado. IV tomos, Edit. Cristiandad, Madrid, 1998.

_____. Historia de las creencias y de las ideas religiosas . Desde las época de los descubrimientos hasta nuestros días. Ed. Herder Barcelona 1996.

_____y Iloan P. Couliano. Diccionario de las religiones. Paidós, Barcelona. 1999.

_____. The Sacred an the Pofane. The nature of religion. The significace of religious myt, simbolism, and ritual within life and culture, A Harvest/HBJ Book, Harcour Brance Jovanovich Publisher, San Diego, Nuew York, 1987 (versión en español: Lo sagrado y lo profano, Paidós, Barcelona 1998)

_____. Aspectos del mito, Paidós, España. 2000

_____. El mito del eterno retorno, Ed. Alianza/ Emecé, Madrid, 2000.

_____. Mefistófeles y el Andrógino, Ed. LABOR/ Punto Omega, Barcelona, 1984.

_____. Imágenes y Símbolos, Ed. Taurus Humanidades, España, 1999.

_____ y Joseoh M. Kitagawa. Metodología de la Historia de las religiones. Ed. Paidós, Barcelona , 1986.

_____. La prueba del laberinto. Ed. Cristiandad, Madrid, 1999.

- _____. Herreros y Alquimistas. Ed. Alianza, Madrid, 1996
- _____. El Yoga, inmortalidad y libertad. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- _____. El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- _____. El vuelo mágico. Ed. Siruela, Madrid, 1997.
- _____. Cosmología y Alquimia Babilónicas. Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- _____. Alquimia Asiática. Ed. Paidós, 1ª edición en México, 1993.
- _____. De Zalmoxis a Gengis- Khan, Religiones y Folklore de Dacia y de la europa oriental. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.
- _____. Introducción de las religiones de Australia. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1975.
- _____. La india. Ed. Herder, Barcelona, 1997.
- _____. El Creador y su 'sombra', en los dioses ocultos. Cículo Eranos II. Ed. Antropos, Colombia, 1997.
- _____. Fragmentarium. Ed. Nueva Imagen, México, 2001.
- _____. El Burdel de las gitanas. Ed. Siruela, Madrid, 2000.

_____ . Relatos Fantásticos. Ed. Kairós, Barcelona, 1999.

_____ . Diecinueve rosas. Ed. Kairós, Barcelona, 1999.

ESTUDIOS SOBRE ELIADE.

1. Douglas Allen. Mircea Eliade y el Fenómeno religioso. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.

2. Thomas J.J. Altizer. Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado. Ed. Marova/Fontanella, Barcelona, 1972.

3. Lluís Duch. Mircea Eliade, el retorno de Ulises a Itaca. Ed. Abadía de Monserrat, Madrid, 1983

_____ . Mito, interpretación y cultura. Ed. Herder, Barcelona, 1998.

4. G.S.Kirk. El mito, su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas. Ed. Paidós, Barcelona, 1985.

5. M. Agis Villaverde. Mircea Eliade, una filosofía de lo sagrado, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de publicaciones e intercambio científico, Madrid, 1991.

6. Gilbert Durant. Mircea Eliade: homo religiosus y el tiempo sagrado, en tratado de antropología de lo sagrado; coordinador: Julien Ries. Ed. Trotta/ paradigmas, Madrid, 1995.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Gadamer, Hans-George. Verdad y Método. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1998

_____. Mito y Razón. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

Ricoeur, Paul. Finitud y Culpabilidad. Ed. Taurus Humanidades, Madrid, 1986.

_____. Del texto a la acción: ensayos de Hermenéutica II. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Ries, Julian, y *et al.* Tratado de antropología de lo sagrado. Vol.1 Los orígenes del homo religiosus. Ed. Trotta/ Paradigmas, Madrid, 1995.

Kirk, G.S. El mito, su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas, Ed. Paidós Básica, Barcelona España, 1990.

Meletinski, Eleazar. El mito. Ed. Akal, Madrid, 2001.

Malinowuski, Bronislaw. Magia, Ciencia y Religión. Ed. Planeta-Agostini, Barcelona, España, 1993.

Kolakowski, Leszek. La presencia del mito. Ed. Catedra, Madrid, 1999.

Levi–Strauss, Claude. Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades. Ed. Siglo XXI, México, 1986

_____. Mitológicas, de la miel a las cenizas. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Campell, Joseph. El poder del mito. Edit, Emece, colección reflexiones, Barcelona, 1998.

_____. Los mitos, y su impacto en el mundo actual. Ed. Kairós, Barcelona, 1999.

Mardones, José Ma. El retorno del mito. Ed. Síntesis /hermencia. Barcelona, 1999.

Grand’Maison, J. El mundo y lo sagrado. Tomo 1: lo sagrado. Ed. Verbo divino, Colección Diakonia, España 1970.

Durand, Gilbert. De la mitocrítica, el mitoanálisis, figuras míticas y aspectos de la obra. Ed. Antropos, UAM, México, 1993.

Maldonado, Luis. La vivencia de lo sagrado, crueldad “versos” oblatidad o el ritual del sacrificio. Ed. Sigueme, Salamanca, 1971.

Bandera, Cesáreo. El juego sagrado: lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción. Ed. Universidad de Sevilla, secretaria de publicaciones, España, 1997.

Becker, Ernest. La lógica del sacrificio, en lucha contra el mal. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1977.

