

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO SEGUN MIRCEA ELIADE

«Es una pena que no dispongamos de un término más preciso que el de «religión» para expresar la experiencia de lo sagrado. (Con todo,) «religión» puede ser aún un término útil con tal que recordemos que no implica necesariamente una creencia en Dios, en dioses o en espíritus, sino que se refiere a la experiencia de lo sagrado y, por consiguiente, esta relacionado con las ideas de «sen, de «significado» y de «verdad»... La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado, el espíritu humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso, rico y significativo, y lo que está desprovisto de estas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido». Por este texto de «La nostalgie des origines» (pp. 7-8) ya se ve el alcance que puede tener en Mircea Eliade el estudio de la religión y de lo sagrado. El presente artículo nos ofrece una síntesis de tal investigación sobre «lo sagrado».

L'expérience du sacré selon Mircea Eliade, Etudes, 360 (1984) 789-801

Una erudición monumental que abarca los continentes y, los siglos: ningún elemento de lo religioso parece extraño para 'Mircea Eliade en el vasto inventario de las formas de vida religiosa y en la diversidad de sus manifestaciones. Pero su obra intenta ser también una comprensión de lo religioso en su especificidad propia y a la vez universal, puesto que presentándose a lo largo y ancho de la historia de las culturas, lo hace como manifestación de una unidad de la conciencia humana. Las formas religiosas son múltiples, pero, en esta multiplicidad, el hombre religioso es uno y siempre el mismo porque está relacionado con lo sagrado.

La historia de las religiones es, pues, más que un inventario de estas formas; tiene siempre como objetivo poner en evidencia la relación primordial del hombre con lo sagrado. Lo que hace del hombre un ser humano es la conciencia que toma de sí mismo en esta relación primordial. El inventario de formas remite a una experiencia, la de lo sagrado, y la experiencia a lo real que es designado como lo sagrado. Por esto la historia de las religiones es siempre a la vez una fenomenología de la experiencia de lo sagrado y una hermenéutica de las formas en que aquél se manifiesta. Y la comparación constantemente establecida entre la vida religiosa de occidente y la de la India, de oriente y de las sociedades tradicionales y arcaicas no es una finalidad en ella misma, puesto que la religión arcaica no representa la figura de otra edad, ni un momento superado de la conciencia que el hombre toma de su propia humanidad, sino la figura de una posibilidad diferente de la relación del hombre con lo sagrado; una posibilidad diferente de experiencia y de pensamiento. Tener en cuenta esta diferencia no viene a enriquecer el museo de la historia del desarrollo del espíritu humano, sino, a la inversa, a hacer estallar los límites provincianos del espíritu europeo y abrirlo a lo universal para que se instruya al lado de las culturas que no le son familiares.

Nacido en Rumanía, Eliade enseña en Estados Unidos, pero en su camino ha hecho un largo rodeo por la India. La trayectoria de su obra no se entiende sin tener en cuenta su trayectoria personal. Sólo así se comprende la función que asigna a la historia de las religiones en busca de una ontología arcaica: fundar una forma nueva de humanismo.

Para él, abrir el pensamiento a una experiencia más ancha y vasta de la realidad humana es inseparable del inventario de las formas de la vida religiosa. El punto de vista de este nuevo humanismo es lo que le orienta en todo.

LA EXPERIENCIA HUMANA Y LO SAGRADO

Una estructura de la conciencia

Comprender lo sagrado en su especificidad propia exige, por un lado, reconocerlo como una estructura de la conciencia y, por otro, no aprehenderlo sino a partir de sí mismo, como punto de referencia.

Sucede con los signos religiosos lo mismo que con las obras de arte: tienen una forma de ser propia. Puesto que existen en su propio nivel de referencia, exigen ser comprendidos a partir de él y sólo de él. Este principio está en la base de la hermenéutica de los símbolos de lo sagrado. Otro principio, no menos importante, reconoce en lo sagrado una estructura de la conciencia y no un estadio en la historia de esta conciencia. Eliade asume aquí una de las reglas esenciales de la fenomenología: comprender sin reducir.

La *explicación* positivista del hecho religioso lo concibe como una simple etapa del desarrollo de la conciencia humana, llamada a desaparecer tan pronto como el pensamiento humano consiga su plena madurez. Tal explicación, aunque reconoce que el hecho de la creencia es universal, considera la religión como el vestigio de un tiempo en que el espíritu no se poseía aún a sí mismo como razón capaz de conocer las cosas, el mundo y el hombre por lo que son. Según esto, la religión pertenecería a un tiempo en el que la creencia, perdida fuera de sí misma, buscaba un principio capaz de dar cuenta del mundo y del hombre; pero lo buscaba fuera del hombre, en un Dios o en unos dioses. Por eso, "explicar" lo religioso sería buscar fuera de lo religioso la regla capaz de dar cuenta de ello.

Eliade, en cambio, al *comprender* el dato religioso como una estructura de la conciencia y no como un estadio ya superado, lo reconoce como un elemento determinante en la toma de conciencia que el hombre hace de su ser hombre. El hombre religioso no es el que vive todavía en su edad infantil; es el hombre en su totalidad e integridad que, por una parte, reconoce en lo sagrado la dimensión esencial en la cual todo lo que existe viene a la vida y permanece en ella y, por otra parte, comprende su ser propio de hombre en esta relación con la fuente de toda vida y de toda realidad. El sentido de lo sagrado es el sentido de la pertenencia a una totalidad sólo en la cual el hombre es quien es. Por este motivo, constituye una estructura de la conciencia.

La condición del hombre en el mundo

El hombre no es un simple viviente en el mundo, que busca lo necesario para vivir y sobrevivir. Esta búsqueda es necesaria, pero, por sí misma, no da razón de la integridad de su ser hombre. El hombre experimenta la medida exacta de su ser cuando, viviendo *situaciones-límite*, se descubre a sí mismo en un universo que le sobrepasa por todas partes, y se sabe entregado en este mundo, al tiempo y a la muerte.

En la situación-límite la conciencia del hombre nace a sí misma, y más especialmente en la experiencia del tiempo y del devenir. La figura del tiempo, de *chronos*, es ambigua, como muy bien lo sabían los griegos y los pensadores de la India, porque engendra a los vivientes y a las formas de la vida para luego destruirlos. El hombre nace y vive en el tiempo, y en él se descubre a sí como efímero. Su desgracia no empieza ante el espectáculo del mundo, ni entre las cosas del mundo, sino ante el devenir histórico, siempre nuevo e irreversible. Es la historia la que engendra el terror e incita a salir de lo irreversible, la verdadera situación-límite en la que el hombre se ve llevado a buscar y reconocer una realidad que supera el devenir destructor porque ella misma está fuera de él. La experiencia a partir de la situación-límite, es a la vez experiencia del carácter efímero del hombre y de lo que le dirige hacia una realidad más esencial.

Superar la condición

"Desde que se ha tomado conciencia de su situación en el cosmos, el hombre ha deseado, ha soñado y se ha esforzado por realizar de una forma concreta (es decir, por la religión y la magia a la vez) la superación de su condición" (*Traité d'histoire des religions*, p. 162). Para el hombre, nacer a la conciencia es descubrir su condición como encierro en una caverna (siguiendo la imagen de Platón), entregado a la fascinación por lo sensible y por el devenir, y comprender que esa condición sólo puede vivirse de forma humana sobrepasando el límite que la encierra.

El conocimiento empieza cuando el pensamiento se muestra capaz de superar el aquí y ahora de la experiencia simplemente sensible. Superar esa condición significa trascenderla; sólo así se la comprende en lo que es, ya que sólo existe en relación con una totalidad que la engloba y sobrepasa. Superar esa condición es aproximarse a lo sagrado.

Con todo, el pensamiento religioso, especialmente en sus formas más arcaicas, no es una simple teoría del conocimiento: no se construye de una manera especulativa, sino que ya sabe que el hombre sólo existe en su relación con lo sagrado; es un saber que no puede dissociarse de una acción. Comprender es actuar. Esta es la razón por la que el pensamiento se expresa y se transmite en el ritual de la *iniciación*. En él, el iniciado aprende lo que dicen los mitos, cómo las cosas han llegado a ser lo que son y cómo ha sido fundado el mundo. La iniciación es una prueba en la que el iniciado pasa a otro estado: en adelante sabe que todo lo que es lo es sólo por su relación con el mundo de lo divino, y lo que sabe es capaz de reactualizarlo en la recitación del mito y en la representación simbólica del ritual. A partir de un mismo movimiento, la conciencia mide lo que el hombre es en el mundo, comprende que el mundo no existe sino por su relación con lo sagrado y que el aquí y ahora de su experiencia de la vida en el mundo (es decir, lo profundo) es distinto de lo sagrado, pero ordenado hacia él.

LO SAGRADO, DIMENSIÓN UNIVERSAL

Una ruptura de nivel ontológico

"Para la ontología arcaica, lo *real* se identifica sobre todo con una "fuerza", con una "Vida", con una fecundidad, con una opulencia, pero también con todo lo que es

extraño, singular, etc.; en otras palabras, con todo lo que existe de una manera plena, o manifiesta un modo de existencia excepcional. La sacralidad es principalmente *real*. Cuanto más religioso es el hombre más *real* es, más se arranca de un devenir vacío de significado" (*Traité d'histoire des religions*, p. 385). Eliade define lo sagrado como *poder* (concepto tomado de Van der Leeuw); poder que se manifiesta a los hombres como la fuente de la vida, pero siempre bajo una forma ambigua (como ya había señalado Otto), ya que lo sagrado siempre se manifiesta como lo "totalmente otro", a la vez fascinante (*fascinans*) y terrorífico (*tremendum*): esto es lo que saben y dicen todas las religiones y los mismos términos utilizados (el latín *saber* y el griego *hierós*).

Lo sagrado es necesariamente ambiguo, porque el poder que manifiesta la vida no se corresponde con la medida del hombre, y se le aparece bajo la forma de un poder que le sobrepasa a la vez que se le muestra. Lo sagrado es la realidad última, lo que es y existe de un modo pleno y real, diferente del resto del mundo que es profano, es decir, lo exterior a lo sagrado, lo que no está investido por él y que pertenece al sólo devenir del tiempo.

Para expresar lo que es lo sagrado y lo que no lo es, el pensamiento de las religiones tradicionales y arcaicas usa una distinción utilizada también por la filosofía al separar y unir, por un lado lo esencial o substancial (*ousia*), lo que tiene una realidad de por sí y de una manera efectiva, y, por otro lado, lo simplemente fenoménico, que sólo tiene consistencia y realidad en cuanto está relacionado con la esencia. Entre lo que es sagrado y lo que no lo es hay diferencia de nivel ontológico. La iniciación, igualmente, es el paso de un estado de vida a otro porque es el paso de un nivel de lo real a otro, el paso a lo verdaderamente real.

La hierofanía

La reflexión de Eliade se centra en la cuestión de lo sagrado o, más exactamente, en la cuestión de la manifestación de lo sagrado (*hierofanía*). El estudio de la historia de las religiones es el estudio de una *historia* de las religiones porque es estudio de la *religión*, es decir, la investigación y el examen de la hierofanía, en la diversidad de sus formas y en la estructura según la cual esta diversidad se ordena.

Comprender la hierofanía es a la vez comprender la *dialéctica propia de lo sagrado*. Lo sagrado se manifiesta en las 'cosas del mundo, en lugares, objetos, situaciones, etc. y se impone a la conciencia religiosa por su irrupción en el mundo profano, pero nada ni nadie es, por sí mismo, lo sagrado. Esto alcanza siempre algo profano, transformándolo en signo de lo sagrado, pero permaneciendo distinto de ello, porque no aparece nunca en su integridad, inmediatez ni totalidad. No es una cosa entre las cosas, sino, esencialmente, una dimensión. Una cosa o lugar pertenecen a las esferas de lo sagrado en cuanto están en relación con esta dimensión.

La dimensión sagrada

El sentido de la dialéctica de lo sagrado es, pues, que no se muestra sino como *presencia significada*; los lugares en los que se manifiesta son sólo signos de esta presencia.

Los hombres y las sociedades consagran lugares en los cuales y a partir de los cuales pueden vivir su relación con lo sagrado. Igualmente el espacio, ordenado por la comunidad, se convierte para el hombre en el lugar de su morada en el mundo: lugar donde la vida tiene sentido porque está ordenado y ante todo orientado a partir de los lugares privilegiados en los cuales lo sagrado se manifiesta de una forma privilegiada. Así lo sagrado es el centro, punto focal y originario del mundo de los hombres, porque es punto determinante de la totalidad de su vida, punto donde su existencia se arraiga en lo sagrado, donde la vida adquiere sentido. El privilegio reconocido al centro le confiere un estatuto ontológico diferente al de los otros lugares del espacio.

En el centro se revela también otro tiempo, el del origen, el de la fundación del mundo; sólo en relación con este tiempo cobra sentido el tiempo de los hombres. Traspasar el tiempo profano es acceder a la realidad última y vivir según el ritmo de lo divino; tiempo de entonces (ill ud *tempus* que los mitos cuentan narrando lo que fue *in illo tempore*), es decir tiempo de lo esencial, de lo que sólo es efectivamente real.

En los lugares consagrados, los hombres reviven la gesta de la fundación del cosmos en el cual se inscribe su mundo. No se contentan con narrar, sino que en el rito y a través del ritual reviven y reactivan el acto fundador y el poder presente en este acto fundante. Así pues lo sagrado que los hombres designan como Dios, dioses o espíritus es esencialmente esta dimensión en la que se manifiesta el poder del que depende su vida y les hace existir como hombres en el cosmos.

EL PENSAMIENTO SIMBÓLICO

Una hermenéutica

Para Eliade, la investigación de las formas de manifestación de lo sagrado es inseparable de la *comprensión* de la unidad profunda e indivisible del espíritu humano. Diversidad y unidad: ésta es la tensión interna constante en la manifestación de lo sagrado, la misma tensión que el pensamiento puede reconocer en el enunciado simbólico.

De la misma manera que la comprensión de lo sagrado exige reconocer en la conciencia religiosa una estructura de la conciencia humana y no un simple estadio de la historia de su desarrollo, la *comprensión* del pensamiento simbólico exige una *hermenéutica*, es decir una captación de la cosa en ella misma y a partir de ella misma, sin reducciones ni recortes. La hermenéutica de Eliade, como toda hermenéutica, se basa en la siguiente distinción de Dilthey:

el *explicar*, que se basa en una traducción, en el paso de lo que hay que explicar a otro terreno (en este caso, lo religioso no contendría en sí mismo su verdad); pero toda "traducción" de este género traiciona lo que hay que explicar; el *comprender*, que pretende aprender y captar la cosa a partir de ella misma, de su mismo nivel de referencia; sólo así se puede dar cuenta del enunciado religioso expresado en el mito, que es, en su estructura, simbólico.

El símbolo

¿Qué dicen los mitos y los símbolos? ¿Dicen algo del mundo y de los hombres que la razón pueda considerar válido? Esta cuestión, muy debatida a propósito del estructuralismo de Lévi Strauss, es contemporánea de la llegada del pensamiento al estadio de la racionalidad y de la elaboración del concepto como instrumento de la razón. Ya Aristóteles sospechaba del mito, de su complacencia en lo maravilloso y no le reconocía el estatuto reconocido al concepto. Pero ciñéndonos al pensamiento de Eliade, hay que subrayar el cuidado que éste pone en comprender lo religioso, el pensamiento simbólico y el mito únicamente en su propio nivel de referencia.

Es evidente que el símbolo no es un concepto, pero debe ser abordado como* una forma del pensamiento, aquella en la que puede expresarse la experiencia religiosa. En el símbolo "no hay especulación, sino captación directa de este misterio: que las cosas tienen un comienzo, y que todo lo que precede y concierne a este comienzo tiene un valor capital para la existencia humana" (*Méphistophélés et l'androgyne*, cap. V). Por esencia el símbolo tiene una dimensión religiosa: es, en su origen, el modo de comprender y expresar la experiencia religiosa. Todo símbolo es polivalente y el simbolismo sólo funciona en una red de correspondencias y analogías, a través de la cual circula de una región a otra del mundo. Comprender un símbolo no es captar el sentido de una palabra o de una imagen aislados: es aprehenderlo en el seno de estas redes múltiples, en un sistema. El símbolo expresa a la vez la complejidad de lo sagrado en su manifestación y en su relación con la existencia del hombre, no tanto para designarle cosas, como lo hacen las palabras, cuanto para designarle el mundo en su complejidad, lo sagrado en su manifestación y la existencia humana en el seno de esta totalidad. El símbolo no se dirige al intelecto, ni prioritaria ni exclusivamente, "no desvela sólo una estructura de lo real o una dimensión de la existencia, aporta al mismo tiempo una significación a la existencia" (*Méphistophélés et l'androgyne*, p. 304). El concepto emana del intelecto y habla al intelecto para presentarle el mundo, para alcanzar un conocimiento. El símbolo se dirige a una existencia, para hacerle reconocer el sentido en el cual sólo ella puede vivir, enseñarle su solidaridad con el cosmos e integrarla en esta totalidad.

El mito

"El mito revela la sacralidad, porque narra la actividad creadora de los seres divinos o sobrenaturales. En otras palabras, el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. Esta irrupción de lo sagrado es la que funda realmente el mundo. Cada mito narra cómo una realidad ha venido a la existencia" (*La naissance du monde*, p. 472). El mito, a diferencia de las otras palabras humanas (leyendas, cuentos, fábulas), se enraiza en el misterio de la presencia de lo divino en el mundo, de su manifestación a la experiencia humana y de su relación esencial con el hombre, a partir de lo cual éste comprende lo que es y reconoce un significado a su vida.

La historia que narra el mito es sagrada, porque lo que dice es absoluto, porque anuncia la presencia del absoluto reconocible en las hierofanías y porque muestra al hombre que sólo existe como tal en el mundo relacionándose con esta presencia. Los mitos hablan del origen, porque es el tiempo de la fundación del mundo, muestran al hombre la gesta

de lo divino fundando el mundo, y que el hombre no puede existir como hombre sino realizando de nuevo esta gesta primordial. Narrando el origen, abre al hombre al "gran tiempo" que traspasa su historia. El gesto fundador no es un gesto cualquiera, sino un arquetipo y un modelo (un paradigma, lo llama Eliade siguiendo a Platón) para los hombres.

LA FUNCIÓN DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La historia de las religiones, para Eliade, no es sólo una simple *historia* de las formas de la vida religiosa y de sus representaciones en las diversas culturas, sino que pretende ser además una exploración de la experiencia religiosa del hombre, no limitada a las formas conocidas en la cultura europea. De esta forma contribuye, como lo ha hecho la psicología profunda, al descubrimiento de la parte subterránea del hombre. En este sentido, un estudio comparado del comportamiento religioso permite evidenciar que lo religioso constituye la estructura primera del existir humano en el mundo y del pensamiento en su esfuerzo por comprender al mundo y al hombre en el mundo.

"Las primeras especulaciones ontológicas y, en general, la aparición de las grandes metafísicas orientales, han sido posibles gracias al hecho de que, desde milenios, los hombres han creído saber cómo hacerse contemporáneos del comienzo del mundo. / ... / Es porque se creía poder alcanzar *real y existencialmente* el comienzo del mundo por lo que, a partir de un determinado momento, se ha empezado a reflexionar sistemáticamente en la estructura de este estado primero de cosas, esforzándose en penetrar el misterio del "ser" bajo la figura del mundo tal y como se había revelado por primera vez" (*Structure et fonction du mythe cosmogonique*, pp. 491-492). Hablar, pues, de una ontología arcaica, como lo hace Eliade, es volver a encontrar lo que ha estado en el origen de las especulaciones ulteriormente elaboradas, pero también y sobre todo volver a encontrar un modo de ser hombre en el mundo capaz de enriquecer nuestra "comprensión" de la realidad humana. En este sentido Eliade propone la deseada empresa de un nuevo *humanismo* capaz de comprender al hombre en el reencuentro con estas formas de la experiencia religiosa. No con el intento de fundir al hombre en la naturaleza, sino para abrirlo a la dimensión de lo sagrado tal y como se manifiesta en el mundo. Hegel pensaba que la forma moderna de la teodicea tendría que buscar a Dios y probarlo a través de la historia, y sustituir el libro de la naturaleza por el de la historia. Reconociendo tal importancia a la ontología de las culturas tradicionales y arcaicas, Eliade propone abrir el libro de las hierofanías, sabiendo bien que si lo divino se manifiesta en el mundo, no deberá ser identificado con aquello en lo que aparece.

Tradujo y condensó: MÁXIM MUÑOZ