



Numik Sauret

## Hermenéutica creativa desde la *Historia comparada de las religiones* de Mircea Eliade

Mariano Rodríguez González  
Universidad Autónoma del Estado de México

### Resumen

El presente artículo pretende dilucidar el aporte de Mircea Eliade en torno a la *hermenéutica creativa*, que como historiador de las religiones alberga 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. 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.

### Palabras clave

Hermenéutica, *mythos*, interpretación, *homo religiosus*, cultura.



Nunik Sauret

## ***Creative hermeneutics from the Comparative history of religions by Mircea Eliade***

### **Abstract**

This article aims to elucidate the contribution of Mircea Eliade around creative hermeneutics that as Historian of Religions holds the conviction that a proper understanding of religious, inalienable and inherent to the human condition desires, through a hermeneutic articulating between *mythos* and *logos*, could mean an antidote to contemporary terror unleashed by history and pseudo-religious political/economic. The theme of the sacred within a comprehensive hermeneutics via the history of religions and dialogue of Western man with another 'What' *homo religiosus*, is essential and key to the possibility of a new humanism.

### **Keywords**

Hermeneutics, mythos, interpretation, religiosus homo, culture.

Una de las grandes personalidades del siglo XXI que ha generado horizontes inéditos en la renovación de la cultura contemporánea ha sido, sin duda, Mircea Eliade, quien 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 aspectos, 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 puede llegarse a considerar esta nueva área en el estatus de ciencia es, en gran medida, por los aportes de este pensador. Por ejemplo, H. Coux (1980) 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 (Harvey Coux: 1980: 42).

También Douglas Allen (1982) 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" (1982: 29).

Y precisamente para Allen, Eliade no sólo es un especialista de la fenomenología de la religión sino que es el más importante de ellos. 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 precisamente es esta 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.

En cuanto a los aportes fenomenológico-hermenéuticos, Michel Meslin 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 (Meslin, 1990: 151).

Y partiendo precisamente del enriquecimiento de las premisas metodológicas de estos 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 a través de la historia descubriendo, en ese

terreno inagotable de diversidad, ciertas constantes, condicionamientos y estructuras homólogas que hacen 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.

Mircea Eliade toma como eje central para pensar la condición del hombre contemporáneo en el tema de la relación del hombre con lo sacro y la posibilidad de una ontología derivada del estudio hermenéutico de las diversas culturas a la historia de las religiones en su acepción contemporánea; sin embargo, no sólo —como él mismo nos lo 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-disciplinariedad, 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 y base para la posibilidad no sólo de una renovación de la cultura, se allega entonces 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 *ánthropos*; susceptible, además, de ser localizada y comprendida en sus específicas configuraciones a lo largo toda la historia.

Acerca del desempeño 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 Durand (1995), 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 racionalistas 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 y Max Weber, como los intentos realizados por las filosofías de la religión, como: Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Feuerbach o Nietzsche, en los que aquellos, a menudo, se inspiraron.

Aunque Eliade se encuentra asumiendo no sólo el empuje 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, fueron los pioneros en el interrogar sobre los hechos religiosos desde las propias e intrínsecas formas religiosas de su manifestación, desde ese “algo” *numinoso* que “intenciona” 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, dadas en lo que Eliade llamara “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 ar-

ticular orgánicamente la perspectiva fenomenológica, *estructural*, *trans-histórica*, 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 se 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, pero también 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 y sustentada en la dialéctica entre lo sagrado y lo profano como estructuración 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 discurso 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 genialmente vislumbrada por primera vez en todas sus consecuencias por el pensador rumano en su célebre libro *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, que data igual que el *Tratado del año* (1949).

En el prólogo a *El mito del eterno retorno*, Eliade (1949) 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 valoración 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.

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, inmediatamente finalizada la Segunda Guerra Mundial (1939-1948), es que había mostrado de manera horrosa y contundente, por segunda ocasión, el núcleo totalitario e inhumano de la racionalidad tecno/científica moderna, dirigida hacia el dominio compulsivo y la destrucción de la naturaleza y el hombre. En ese mismo año (1949) salía a la luz el también imprescindible texto de la *Dialéctica de la ilustración* de T.W. Adorno y M. Horkheimer, quienes exponían, de manera coincidente, el quiebre regresivo y nihilista experimentado por el conjunto de la *Weltanschauung* (concepción del mundo) 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 com-



prensión 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 pseudoreligiones político/económicas. Haciendo 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 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.

Por la transformación y la noción del tiempo y la historia, el hombre ha desacralizado su mundo para la conquista técnica de la naturaleza y de todas las dimensiones en las que se relaciona, 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 le permita 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 un 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: la muerte; todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación y el mismo trabajo se vuelven 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 a 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, ya que lo absoluto, de la misma manera que lo sagrado, no puede ser extirpado, sólo 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 constituir 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 está la posibilidad de resurgir nuevas formas de lo sagrado dentro de una vida radicalmente profana. El hombre moderno, pues, está cargado de comportamientos religiosos: el juego, el arte, la literatura, 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 una forma de ocultamiento de algo que inexorable e inevitablemente está presente bajo inéditas transfiguraciones y metamorfosis. De ahí que nuestra civilización y cultura esté 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.

La hermenéutica que aborda el historiador de las religiones al aplicarla a los datos religiosos, tiene un gran impacto en el des-

cubrimiento 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 de tales estructuras, sólo que camufladas o transmutadas en el hombre actual. Dichas 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, pre-formal e in-diferencial, a fin de disolver estructuras ya decadentes y proyectándose en un fin excelso e inalcanzable, 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" (1984: 14).

En este sentido, para que lo antiguo no quede asfixiado en el olvido o 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, es necesario reconocer que una historia de las religiones, que aborda a su objeto de análisis como lo "otro", de sí mismo y no como algo extraño, 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 (1982: 122).



Asimismo, 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. De este modo, muestra modos fundamentales, primarios, de existir el hombre en el mundo. La historia de las religiones cumplirá su verdadera función cultural en la medida en que el significado de los documentos religiosos sean inteligibles para el hombre contemporáneo, pero 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 descubrimiento de sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas (1984: 15).

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" (1998: 115). 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 contruir la 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 inevitable-

mente 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 anunciaba que ahí donde se detienen las consideraciones del historiador de las religiones comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo e incluso del teólogo (2000: 23). 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 estético occidental y, desde entonces, el arte ya no ha sido lo mismo. 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 aquél. Esta referencia sugiere posibilidades ilimitadas de creación e innovación para descubrir significados de la situación humana; no obstante, 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, 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, etcétera). Podemos prolongar para siempre nuestros descubrimientos de significados y horizontes de sentido en tales obras y, sin embargo, tienen una forma de ser que les 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 les considera en su propio plano de referencia y no cuando se les 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. 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; y 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 que esté 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, social o política (marxismo, psicoanálisis, economía política, sociología, en tanto hermenéuticas reductivas; es decir, interpretar al hecho religioso como un epifenómeno, proyección de un fenómeno remoto, y no como algo originario y constitutivo del ser humano).

Es necesario, por tanto, comprender el significado del fenómeno religioso, descifrando los mensajes, descubriendo su estructura en tanto qué códigos y claves de lo humano en su totalidad, así como también su historia. Esencia y estructura son comprensibles en su relación con la misma historia del fenómeno religioso y viceversa.

Fenomenología e historia de las religiones se complementan, y 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 dé 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 esté 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-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 aspiren a 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 éstos constituyen un material sobre el que se puede pensar de forma creativa, tal y 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, y 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 puede compararse 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 que no las pone en relieve con tanto vigor hasta después de haber asimilado la nueva interpretación, y entonces 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 del investigador. Eliade señala:

Pero en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos.

[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 (1980: 122-124).

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 desconocidas, no puede ser sin consecuencias. Por 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 que de otra forma son inaccesibles.

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

Concluyo las presentes reflexiones con una frase de Kafka, citado por Hans Blumenberg, en su gran obra *El trabajo sobre el mito*, y que hace alusión a la capacidad del hombre para crear universos de sentido, precisamente desde una hermenéutica creativa, para renovar la tradición, renovarse a sí mismo y renovar la realidad:

No podían pensar lo suficientemente lejos de sí lo divino que decidía sobre ellos; todo el mundo de dioses no era sino un medio de mantenerse a distancia del cuerpo humano ese poder-concluyente y definitivo, de tener aire para una respiración humana (Hans Blumenberg, 2003: 11).

## Bibliografía utilizada

- Allen, Douglas (1982). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Ed. Paidós Básica.
- Coux, Harvey (1980). *Las religiones en sus textos*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Eliade, Mircea (1989). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Edit. Alianza.
- Eliade, Mircea (1984). *La búsqueda*. Argentina: Edit. Aurora.
- Eliade, Mircea (2000). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona: Kairós.
- Eliade, Mircea (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid: Edit. Cristiandad.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Edit. Paidós/Orientalia.
- Meslin, Michel (1990). *Aproximación a una ciencia de la religión*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Ries, Julien y Durand, Gilbert (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Edit. Totta.

Recepción: Octubre 10 de 2014

Aceptación: Noviembre 21 de 2014

## Mariano Rodríguez González

Correo electrónico: [marianorodrigonzalez@live.com](mailto:marianorodrigonzalez@live.com)

Mexicano. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente está adscrito a la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Línea de investigación: hermenéutica y fenomenología de la religión, análisis de la cultura, teorías del mito y del símbolo, filosofía clásica griega.



Ileri Topete