

MARCELO LABEQUE

Universidad Católica Argentina

Mircea Eliade y la sacralidad arcaica

Introducción

Este artículo busca iniciar una serie de estudios que se ocupen, desde la perspectiva de la filosofía de la religión, de la noción y la realidad de lo sagrado. Se toma como punto de partida el hecho de que, si la filosofía de la religión se orienta a develar la esencia de lo religioso, lo sagrado se presenta, a la par de lo divino, como uno de los elementos mayores¹ de esa peculiar realidad. La “sacralidad” sería pues esa cualidad que el hombre —el “*homo religiosus*”²— atribuye a ciertos seres “mundanos” haciendo que, de su consideración como “profanos”, pasen a ser considerados como “sagrados”³. La “santidad”, atribuida a lo divino como su propiedad, en parte se identifica con la sacralidad; ello en la medida en que el dios o los dioses la comunican a alguna realidad no divina, volviéndola en consecuencia, “sagrada” o incluso “santa” porque es a la vez portadora y comunicadora de la santidad divina⁴. La sacralidad “arcaica” —de la que aquí me voy a ocupar— hará referencia a lo sagrado tal cual es y ha sido pensado y vivido por las religiones “primitivas” o “ancestrales”, obteniendo de algún modo su consagración en las llamadas “religiones nacionales”⁵.

¹ Sigo en este punto a autores como R. FERRARA (cf. *Filosofía de la religión* Curso policopiado Buenos Aires 2001=Curso), H. BOUILLARD (cf. “La categoría del sacro nella scienza delle religioni” en E. CASTELLI ET AL. *Il Sacro. Studi e ricerche*, Roma, 1974, pp. 33-56 = Bouillard) y M. MESLIN (cf. *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988 = Meslin). Por ello, si se persigue obtener una cierta definición de la religión y todo lo que ella supone, es necesario no solamente elaborar, como hace Eliade, una “morfología de lo sagrado”, sino también pensar una “tipología de lo divino” como lo hace el mismo Ferrara (Curso pp. 50-57) o, a su modo, J. L. SÁNCHEZ NOGALES *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, 2003, pp. 469-578. Los tres autores antes mencionados no dejan de mostrar sus fuertes discrepancias o reparos frente a otras posturas del autor rumano: vid. Curso pp. 21 y 36, Meslin, pp. 63-97, Bouillard, pp. 34-37.

² La expresión es aquí utilizada para designar a los hombres que entienden definir su existencia por la relación con lo divino (cf. al respecto J. RIES ET AL. *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, 1995). Diversa será, como veremos, la visión de Eliade quien define al hombre únicamente por su relación con lo sagrado: cf. infra nota 16.

³ La bibliografía en torno a lo sagrado es vastísima; me permito remitir aquí solamente a J. RIES, *El sentido de lo sagrado en las culturas y religiones*, Barcelona, 2007 y a la bibliografía allí contenida.

⁴ Véase allí mismo, pp. 73 y ss.

⁵ Entiendo la expresión “religiones nacionales”, por un lado, en su sentido más elemental: se trata de aquellas religiones en las que el culto y las divinidades forman parte esencial del patrimonio cultural de un grupo social cerrado (casos típicos: Egipto en la antigüedad, Japón en la actualidad). Por otro lado, en un sentido más amplio y complejo, busco también señalar las religiones nacionales “abiertas” tal como se dan hoy en día en la India y la China, identificadas así con religiones consideradas hoy “universales”.

Entre los muchos autores que se han ocupado de este tema, Mircea Eliade tiene sin duda el lugar de lo que puede considerarse un clásico y conserva, por tanto, no poca actualidad⁶. Además, su modo particular de acercarse a lo sagrado parece el más apropiado para introducirse en la materia a tratar: en su doble condición de historiador de las religiones y fenomenólogo él posee una visión que abarca tanto la realidad concreta —positiva, diríamos— de las religiones y, al mismo tiempo, una especial capacidad para develar las “estructuras” que, en diversos grados de universalidad, subyacen a los fenómenos. Por último, su especial concentración en lo sagrado “arcaico” hace de él un candidato ideal para iniciarse en ese tema. Es mi intención abrir un diálogo —en el que habrá, por cierto, correspondencias y discrepancias— que no solamente permita un enriquecerse con el pensamiento del autor sino también ayude a dar, con su guía, algunos pasos propios —aunque todavía no definitivos— en el campo mencionado.

Siguiendo pues a Eliade se pretenderá aquí describir, a grandes rasgos, la naturaleza de la sacralidad arcaica. Esto significará sostener, por una parte, que ella se funda en una especial relación del hombre con el cosmos, hasta el punto de dar lugar a religiones que pueden ser precisamente calificadas como de modalidad “cósmica”, por oposición a las religiones de modalidad “histórica”. Implicará afirmar, por otra parte, que aquellas “estructuras” que son develadas en la sacralidad arcaica se hallan presentes también, a modo de sustrato “abierto”, en las religiones de corte histórico. Este último punto suscitará una cuestión que pretendemos, por el momento, solamente dejar planteada.

Convendrá señalar primero, de modo rápido, los grandes presupuestos y los ejes temáticos del autor rumano, así como decir algo a propósito de su método y los eventuales límites de su pensamiento. Esto permitirá pasar de lleno al tema de lo sagrado y a su visión de lo “sagrado arcaico”.

Los presupuestos. Los ejes temáticos. El método. Los límites.

De acuerdo con D. Allen⁷ hay que señalar dos grandes presupuestos del pensamiento de Eliade: la irreductibilidad de lo sagrado y la oposición dialéctica entre lo sagrado y lo profano. Junto a ellos consideramos que es necesario tener en cuenta —por las razones que oportunamente se verán— la distinción no menor entre lo “sagrado arcaico” y lo “sagrado judeocristiano”.

Respecto de la irreductibilidad baste indicar que ella implica la imposibilidad de comprender adecuadamente la realidad de los fenómenos religiosos más que a partir de su propia esfera⁸. El insistir en dicha irreductibilidad podría ser motivo de crítica en la medida en que se considere que, en el caso de Eliade, puede conducir a un descuido de las relaciones entre lo religioso y las otras dimensiones de la cultura humana como, por ejemplo, la dimensión social o la

Además, aunque parcialmente presente los rasgos de una religión nacional, el caso de Israel deberá ser puesto aparte en razón de la valencia central de lo histórico que se gesta en ella desde el principio. Para todo este tema, con criterios diversos, puede verse con utilidad la clasificación de F. DIEZ DE VELASCO en *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002 (corregida y aumentada).

⁶ Dado que las traducciones de Eliade al español son en general correctas y se hallan en su mayoría, a diferencia de las versiones originales, disponibles para el lector de nuestro medio, me permitiré aquí citarlas en dicha versión, dejando constancia entre corchetes [] los datos de la versión original.

⁷ ALLEN, D. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, 1985 (=Allen).

⁸ Cf. Allen, pp. 77 y ss.

económica. Admitiendo que una consideración global es muy difícil de alcanzar, no puede negarse que el autor rumano puede por momentos dar pie, de alguna manera, al ideal de una “reducción” de todas las esferas culturales a la esfera de lo “sagrado”. Su simpatía, nunca negada, hacia lo “sagrado cósmico” y, en especial, hacia lo sagrado tal cual se experimenta en la religión y cultura de la India, puede suscitar interpretaciones en esa dirección. Con todo es indudable que la afirmación de la irreductibilidad, acompañada por los debidos recaudos, ofrece el único fundamento sólido para una aproximación propiamente filosófica a los fenómenos religiosos.

En cuanto a la oposición entre lo sagrado y lo profano es importante advertir que, en la mirada de Eliade, ellos se oponen de modo dialéctico, vale decir, conteniendo cada uno en sí la posibilidad de retorno al otro: lo sagrado surge de lo profano pero, dadas las circunstancias, puede retornar a él; más aún, puede, en la circularidad de la dialéctica, volver a “sacralizarse”. Este modo de considerar las cosas responde a dos premisas: la cercanía con la sacralidad arcaica y, muy especialmente, la cercanía con los mecanismos básicos de constitución histórica —fáctica, podría decirse— de lo sagrado. En tal sentido, como espero mostrar más adelante, Eliade no se plantea la cuestión de lo “sagrado constituido” según la cual, más allá de una dialéctica, se puede y debe admitir para lo sagrado —aun en la experiencia de los pueblos más primitivos— un papel de “mediación” que lo hace, por naturaleza, articularse con lo profano en función de comunicar lo “divino”.

Respecto de la distinción entre lo “sagrado arcaico” y lo “sagrado judeo-cristiano”, conviene señalar que no deja de tener que ver con la oposición que el rumano establece entre las “sociedades arcaicas” y las “sociedades modernas”, oposición que, a decir verdad, es un tema clave en Eliade⁹. De este modo “arcaico” asume por un momento un sentido amplio, equivalente a “premoderno”¹⁰. Sin embargo esto no le impide el poder distinguir adecuadamente entre uno y otro tipo de sacralidad y el sostener la perfecta legitimidad de ambas. Eliade no es un “antimoderno” (Maritain) sino más bien alguien que —admirado ante el fuerte sentido de lo sagrado en las culturas antiguas— se interroga sobre el sentido de su crisis y su supervivencia en las culturas “modernas”¹¹.

⁹ Así lo expresa él mismo, por ejemplo, en el prólogo a la versión en lengua inglesa de *El mito del eterno retorno*. Arquetipos y repetición, Buenos Aires, 1952 (=Mito) [*Le mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétition Paris 1949]: “El tema esencial de mi investigación [en esta obra] consiste en la imagen que el hombre de las sociedades arcaicas se hace de sí mismo y de su lugar en el cosmos. La diferencia principal entre el hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales y el hombre de las sociedades modernas, con su fuerte impronta del judeocristianismo, yace en el hecho de que el primero se siente a sí mismo conectado indisolublemente con el cosmos y los ritmos cósmicos, mientras que el segundo insiste solamente en su conexión con la historia”. Inmediatamente aclara: “Por cierto, para el hombre de las sociedades arcaicas, el cosmos también tiene una ‘historia’, al menos porque es creación de los dioses y se considera que ha sido organizada por seres sobrenaturales o héroes míticos. Pero esta ‘historia’ del Cosmos y de la sociedad humana es una ‘historia sagrada’, preservada en los mitos y transmitida por ellos. Más aún, es una ‘historia’ que puede ser repetida indefinidamente, en el sentido que los mitos sirven como modelos para las ceremonias que periódicamente reactualizan los tremendos sucesos que ocurrieron en el comienzo del tiempo” [*The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, New York, 1965].

¹⁰ Prefacio a la edición francesa de *Lo sagrado y lo profano* Barcelona 1981 (=Sagrado) [*Le sacré et le profane*, Paris, 1957]

¹¹ Cf. vg. *Mito y realidad*, Barcelona, 1983 (=Aspectos) [*Aspects du mythe*, Paris, 1963] 170 y ss.

Cerrando este punto es de notar que la metodología empleada por Eliade es uno de los asuntos sobre los que más se ha discutido. Quizás sea ese punto el que hace que, hoy en día, por ejemplo, para Francisco Díez de Velasco, la obra de Eliade resulte difícilmente clasificable; casi seguramente, como él mismo lo dice, por su particular modo de entender la fenomenología de las religiones¹². En efecto, si se tiene en cuenta la presentación hecha por J. Ries¹³, Eliade es más que un simple historiador de las religiones —o lo es, en todo caso, de un modo completamente particular— porque incorpora a la consideración puramente histórica una perspectiva fenomenológica y una perspectiva hermenéutica. Según Ries, Eliade hace suya la teoría de Petazzoni que ve “en la fenomenología de la religión la comprensión religiosa de la historia, la historia en su dimensión religiosa”¹⁴. Matizando a J. Ries, es necesario reconocer que, en rigor de verdad, Eliade se halla a una buena distancia de los métodos fenomenológico y hermenéutico propuestos por las filosofías que han desarrollado dichos métodos. Se trata más bien, en cuanto a la fenomenología, de aplicar el principio de que la “escala crea al fenómeno” para luego, sin salir de la masa de los datos históricos sino desde su interior, intentar discernir los elementos que componen cada manifestación de lo sagrado —en términos de Eliade: cada “hierofanía”—; esto permitirá establecer una morfología de lo sagrado ya que los fenómenos religiosos se articulan en “sistemas simbólicos”¹⁵. La hermenéutica, por su parte, apunta a una antropología filosófica ya que busca revelar el valor de lo sagrado para la condición humana¹⁶. Esta postura —en su fenomenología pero particularmente en su hermenéutica antropológica—, como lo precisa D. Allen a lo largo de su trabajo¹⁷, hace de Eliade el blanco de no pocas críticas.

En otras palabras, a Eliade no se le debe pedir ser un filósofo puro; mejor aún, es importante admitir que se trata de un historiador y fenomenólogo de las religiones que hace filosofía pero no de un filósofo en el sentido “estricto”: de allí que en sus escritos no sea extraño encontrar por una parte, afirmaciones que no parecen compadecerse completamente entre sí y, por otra, una cierta despreocupación por la precisión terminológica. Su trabajo de develamiento

¹² *Historia de las religiones. Bibliografía general*, preparada por Francisco Díez de Velasco Universidad de La Laguna (Canarias, España) Versión: febrero de 2008 25.02.08 en línea:

<http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.pdf>

¹³ RIES, J. “Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'œuvre de Mircea Éliade” en TACOU, C. (edit.), *Mircea Eliade Cahiers de l'Herne*, 1978, pp. 11-24.

¹⁴ Id. p. 15 la cita corresponde a *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona, 2000, p. 7 [*The quest* Chicago 1969] p. 23, nota 8 (=La búsqueda) que retoma un pasaje del trabajo de R. PETAZZONI “The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development” en ELIADE, M-KITAGAWA, M. (eds.), *History of religion. Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 66.

¹⁵ Allen, pp. 133 y ss.

¹⁶ Así, como conclusión de su camino metodológico Eliade llega a afirmar que el “*homo religiosus*” es no solamente el hombre religioso de la historia sino también y sobre todo el hombre *tout court*: “Dicho de otro modo, ser humano —o mejor aún, llegar a ser humano— significa ser religioso” (La búsqueda p. 7). Ello sucede porque “La conciencia de un mundo real y significativo se halla íntimamente ligado al descubrimiento de lo sagrado” (ib). De allí que líneas antes sostenga que “... ‘religión’ todavía puede ser una palabra útil si tenemos en cuenta el hecho de que no implica necesariamente la creencia en Dios, dioses o espíritus, sino que se refiere sólo a la experiencia de lo sagrado y, por tanto, se halla relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad” (ib). Para una consideración filosófica de Eliade puede verse J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, T. II. Les approches phénoménologiques et analytiques, Paris, 2002, pp. 219-240.

¹⁷ Cf. Allen, pp. 207 y ss.

to de “sistemas” o “estructuras” comunes a todas las religiones puede ser admitido sin problemas con la condición de aceptar correcciones y puestas al día en la lógica “circularidad” de “fenómeno” y “estructura”. Esto es lo que se tiene en cuenta a lo largo del presente trabajo. Más complicada es la admisión de la tesis antropológica —propuesta pero nunca enteramente desarrollada por Eliade— de que lo sagrado “...es un elemento de la estructura de la conciencia humana y no una etapa de su historia”¹⁸. A pesar de su centralidad y su capacidad de condicionar toda investigación, ella será puesta entre paréntesis a lo largo del siguiente estudio. En todo caso el puente que su pensamiento tiende entre la filosofía y la experiencia histórica sigue siendo un tesoro invaluable y abre un campo digno de ser trabajado en sus diversos aspectos.

2. La naturaleza de lo sagrado: determinación y problemas

Lo sagrado y lo profano

Tomando pie en la obra de R. Otto¹⁹, Eliade señala que, a diferencia de este autor, su propósito es el de “presentar el fenómeno de lo sagrado” no solamente en un aspecto —el de la conjunción de los elementos racional e irracional— sino “en toda su complejidad”; más exactamente, lo que le interesa es el fenómeno de lo sagrado “en su totalidad”²⁰. Para ello parte de una primera definición: “lo sagrado es lo que se opone a lo profano”²¹.

El autor no se pregunta, al menos en este momento central, por la esencia de lo sagrado sino que considera solamente su proceso de constitución, esto es, el modo en cómo una realidad llega a ser sagrada²². Es de notar con todo que, en otros lugares²³ Eliade no duda en atribuir a lo sagrado una función que toca a lo que sería su esencia o naturaleza: lo sagrado es visto como causa de santificación de lo profano; así entendido y vivido lo sagrado “ya constituido” existiría para lo profano y no a la inversa; no podría por tanto hablarse allí de oposición sino de complementariedad²⁴. Pero es indudable que la perspectiva

¹⁸ La búsqueda (*loc. cit.*) La obra de Mircea Eliade, a pesar de la sencillez de ciertos escritos de divulgación, no es de simple abordaje. Ello se debe a la conexión que existe entre los distintos “Eliades”: existe en efecto un Eliade autobiográfico (que se encuentra en diarios personales, memorias y entrevistas), un Eliade literato (autor de algunos ensayos y especialmente de múltiples novelas y cuentos del tono de un “realismo mágico” muy particular) y un Eliade historiador-filósofo. A su vez, si se sigue a I. Couliano, en la clasificación de estos últimos escritos se pueden señalar tres niveles básicos de su propuesta: “...la propia del especialista, autor de las monografías sobre el yoga (1936-1954), el chamanismo (1951) o las religiones australianas (1973); la del fenomenólogo-comparatista, autor del ‘Tratado de historia de las religiones’ (1949), de los ‘Aspectos del mito’ (1963) o de la enorme ‘Historia de las creencias y de las ideas religiosas’ (1976-1983); y la del filósofo, autor de varios ensayos importantes, en rumano y en francés, algunos publicados en los volúmenes ‘Mitos, Sueños y Misterios’ (1957), ‘La Nostalgia de los orígenes’ (1971), etc” (COULIANO, I. P., “Mircea Eliade y el hombre ideal” en *Homo religiosus. Dialogues avec le sacré*, Paris, 1994. Cit. en www.temakel.com/textmitsmeliade.htm. Puede verse una bibliografía actualizada y comentada en J. A. HERNÁNDEZ GARCÍA, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVIII núm. 1, pp. 223-262. El Colegio de México, 2003 o en versión digital http://revistas.colmex.mx/revistas/10/art_10_217_521.pdf

¹⁹ Sagrado, p. 9. Se trata de la obra de R. OTTO *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 (=Heilige). Tomo como eje de mi exposición Sagrado (cf. nota 10).

²⁰ Id. p. 10.

²¹ Ib.

²² Ib.

²³ Cf. vg. Id. pp. 22 y 24.

²⁴ Con un lenguaje no del todo eliadiano comenta J. Ries: “Según las teorías elidiana, en toda hierofa-

que prima en los escritos del rumano es, por así decirlo, del orden existencial ya que se halla en función de explicitar la vivencia básica del *homo religiosus*: lo “sagrado es, lo profano no es” y por tanto lo profano existe para y por lo sagrado, esto es, para devenir, dialécticamente, su opuesto. De allí que existe en la continua posibilidad de “profanizarse” y de necesitar, de alguna manera, de una nueva “sacralización”. Hay que admitir además que dicha vivencia llega a formularse como una cierta postura filosófica: Eliade entiende la oposición sagrado-profano como una *coincidentia oppositorum*²⁵.

Ahora bien, si lo sagrado se define por su oposición a lo profano, el acto de manifestación de lo sagrado o hierofanía es en su esencia

...la manifestación de algo «completamente diferente», [la manifestación] de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, [realizada] en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»²⁶.

La idea del *ganx andere*, de cuño claramente ottiano, sirve aquí para determinar la naturaleza de la diferencia entre los dos elementos opuestos:

La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganx andere*²⁷.

Pero ¿qué hace que una realidad se mueva de un polo al otro, de lo profano a lo sagrado? La respuesta no pasa, como bien podríamos imaginarnos siguiendo a Otto, por el descubrimiento de una particular relación entre esa realidad y un “numen” que la hace entrar en el ámbito de lo “completamente otro”; Eliade, aun señalando la “ruptura” que todo sagrado implica, señala solamente lo que ese “totalmente otro” contiene *para el hombre* y que designa aquí con cuatro términos: potencia (*puissance*), perennidad, eficacia y realidad (ser):

Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre *real e irreal* o pseudo-real...Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder²⁸.

nía hay que distinguir tres elementos: el objeto natural que continúa situado en su contexto normal, la realidad invisible o lo ‘totalmente otro’ que forma el contexto revelado y el mediador que es el objeto natural revestido de una nueva dimensión que es la sacralidad. Ésta hace del objeto el revelador del ‘totalmente otro’ C. TACOU (dir.) *Mircea Eliade*, Cahier de l’Herne, Paris, 1978, p. 14. A mi parecer, en la perspectiva del hombre religioso arcaico, tal como la ve nuestro autor, la comunicación entre lo divino y lo humano parecería orientarse más bien hacia una esquema “totalizador” en el que la comunicación establece diversos grados de sacralidad que mantienen siempre “fuera” lo caótico-profano y en el que no le cabría por tanto a lo sagrado un papel de “mediador” sino más bien de unificador de las energías cósmicas y el mundo de lo humano.

²⁵ Cf. *vg. Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, 2001 [*Mephistopelos et l'androgyme* Paris 1962] pp. 77-119.

²⁶ Sagrado, p. 10.

²⁷ Id. pp. 10-11.

²⁸ Agrega Eliade: “Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, etc.; pero *la cosa* está ahí. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder” (ib.)

Se podría completar la idea según los términos: “perennidad” apunta a la vida, a la superación de la muerte; “eficacia” al triunfo sobre todo mal; todo parece concentrarse, de alguna manera, en la cuestión del triunfo sobre la muerte y la conquista de la inmortalidad.

El espacio sagrado, lo divino y lo santo

Si se avanza un poco más en el texto y se aborda la cuestión del espacio sagrado, se puede notar, ciertamente, cómo el autor vuelve a insistir en la completa oposición entre espacio sagrado y espacio profano, vistos, en la experiencia del hombre arcaico, el uno como lo real-formado, el otro como lo no real-informe:

Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea*²⁹.

Sin embargo aquí entra en escena otro elemento: lo divino-trascendente y su “santidad”. Dice Eliade:

En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano. En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes *imágenes de una abertura*: allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al Cielo. Hemos de ver en seguida que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses³⁰.

La presencia del elemento divino, puesto en relación con lo sagrado, parece desplazar la descripción de éste más allá de la simple negación de lo profano como “caos” o pura ausencia de forma y más allá de su afirmación como lo “formado” y “habitabile”; en efecto, la descripción se acerca a la definición de un sagrado “constituido” el que, por su función de “apertura entre dos mundos”, permite comunicar el mundo de los hombres con el mundo de los dioses y tiene como referente esencial la experiencia de la trascendencia; ésta, entendida por cierto en un sentido amplio, consiste en la posibilidad, ofrecida por lo sagrado —aunque no admitida explícitamente por Eliade— no sólo de ir “más allá de lo profano” sino también de ir “más allá de lo humano”, esto es, de pasar al mundo de los dioses (y de que los dioses pasen a nuestro mundo). La apertura pues hace a la esencia misma del espacio sagrado, espa-

²⁹Id. p. 16.

³⁰Id. p. 19.

cio que, en este caso, además de permitir al hombre “escapar” del mundo profano, le permite, ante todo y sobre todo, entrar en comunicación, en contacto con lo divino.

Más aun: tan esencial resulta al cabo lo divino que de él depende la constitución misma del espacio sagrado y su funcionamiento como “apertura”:

Lo que ha de convertirse en «nuestro mundo» tiene que haber sido «creado» previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la Creación del Universo por los dioses... Ahora bien: este «Universo» es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad (*sainteté*) de la obra de los dioses³¹.

Se ve pues cómo la aparición de “lo divino” en referencia directa a lo sagrado va unida, por un lado, a la idea y experiencia de la trascendencia: el espacio sagrado no es sólo “cosmos” sino un “cosmos abierto” hacia un más allá de sí mismo; a su vez ella va unida a la idea y a la experiencia de la santidad porque el espacio sagrado no es sólo un “cosmos abierto” sino también un “lugar de pasaje” y de comunicación a los hombres de la santidad de los dioses. Algo que se identifica, en última instancia con aquella plenitud de vida y de poder de la que antes se hablaba al indicar aquello que lo sagrado contiene y comunica. En tal sentido se podría llegar a decir que lo santo es algo propio de los dioses y que es aquello que lo sagrado, una vez instaurado o instituido por los dioses mismos a partir de una realidad humana “sacralizada”, puede ser comunicado a los hombres.

Pero hay más: la salida del caos que supone todo espacio sagrado es en realidad posible sólo y únicamente por obra de los dioses, su trascendencia y su santidad. Por último esa trascendencia (que distingue a lo divino en sí mismo y a lo sagrado como su lugar de manifestación-acción) implica, por una parte, lo que ella misma significa, esto es, un “más allá” (como sea que se lo conciba) del cosmos y del hombre y, por otra parte, al ser un más allá divino, implica que se trata de algo que de por sí es completamente inaccesible³² al hombre y que solamente se alcanza por el obrar mismo del dios o de los dioses.

La especificidad de lo sagrado arcaico

El seguir al autor en su descripción del tiempo sagrado como segunda gran modalidad de lo sagrado va a permitir descubrir ahora lo específico de la sacralidad arcaica, en contraposición con las sacralidades no arcaicas.

³¹Sagrado, pp. 22 y 24.

³²Si nos atenemos en este caso a lo que señala el mismo Otto en *Heilige*, pp. 12. Todo esto no quita lo que señala Bouillard acerca de la lectura eliadiana de lo sagrado al colocarlo en la lista de quienes identifican lo sagrado con lo divino y lo trascendente (Bouillard, pp. 34-37). Me atrevería a decir, matizando a Bouillard, que Eliade realiza dicha identificación en línea de principio y condicionado por su supuesto antropológico: *vid. supra* nota 16; no sucede lo mismo, como se ve en los textos citados, cuando asume el rol de historiador. Esto es quizás aún más claro en la selección de textos que realiza para sus alumnos en *From Primitives to Zen. A thematic Sourcebook of the History of Religions*, Londres, 1967, en la que dedica el primer capítulo al tema “Gods, goddesses, and supernatural beings” (pp. 3-78).

El tiempo cósmico

El tiempo sagrado, en su continuo retornar, funda y sostiene la vida del cosmos, superando la “informidad” del tiempo profano, visto y vivido como “mero transcurrir”. Nuevas perspectivas se añaden a las anteriores cuando el autor rumano pasa a considerar el tiempo sagrado. Supuesto que para el hombre arcaico o premoderno el espacio sagrado funda y sostiene el cosmos —por encima del espacio “informe”— porque lo conecta con su origen divino, por la misma razón el tiempo sagrado funda y sostiene la vida del cosmos por encima del tiempo “informe”, es decir, irreversible y de última carente de sentido porque lo conecta con el “tiempo” original (“*illud tempus*”), el de la cosmogonía obrada por los dioses. Por eso a la vida cósmica, en su recorrido temporal, se la concibe “bajo la forma de una trayectoria circular”. El hombre escapa así al “terror de la historia”. A través de la reiterada ejecución del rito y narración del mito, los dioses vuelven a dar origen al mundo del hombre, renovándolo indefinidamente:

La significación profunda de todos estos hechos parece ser la siguiente: para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el *Mundo se renueva anualmente*; en otros términos: *reencuentra en cada Año Nuevo la «santidad» original que tenía cuando salió de manos del Creador*³³.

Ahora bien, respecto de esta concepción conviene tener en cuenta, en primer lugar, que

...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 a lo imaginario³⁴.

En segundo lugar hay que notar que lo profano aparece bajo una nueva luz; lo profano ya no es “inconsistente” sino que, una vez que, por así decirlo, ha tomado contacto con lo sagrado, tiene su correspondiente “peso” o “consistencia”:

El hombre religioso siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese Tiempo sagrado e indestructible. Para él, es el Tiempo sagrado lo que hace posible el otro tiempo ordinario, la duración

³³“Este simbolismo está indicado claramente en la estructura arquitectónica de los santuarios. Puesto que el Templo es a la vez el lugar santo por excelencia y la imagen del Mundo, santifica el Cosmos por entero y santifica igualmente la vida cósmica. Ahora bien: a esta vida cósmica se la concebía bajo la forma de una trayectoria circular. Se identificaba con el Año. El Año era un círculo cerrado: tenía un comienzo y un final, pero tenía también la particularidad de que podía «renacer» bajo la forma de un Año Nuevo. Con cada Año Nuevo venía a la existencia un Tiempo «nuevo», puro y santo porque no estaba desgastado aún”. Sagrado, p. 48 *vid. et.* pp. 44, 51 y 58.

³⁴“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 de 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*. En el plano existencial, esta experiencia se traduce en la certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con el mayor número de «oportunidades». Se trata, en efecto, no sólo de una visión optimista de la existencia, sino también de una adhesión total al *Ser*. Por todos sus comportamientos, el hombre religioso proclama que no cree más que en el *Ser*, que su participación en el *Ser* se la garantiza la revelación primordial de la que es custodio. La suma de las revelaciones primordiales está constituida por sus mitos” (id. p. 59).

profana en la cual se desarrolla toda existencia humana. Es el eterno presente del acontecimiento mítico lo que hace posible la duración profana de los acontecimientos históricos³⁵.

Pero es posible —y de hecho se ha dado históricamente— que se produzca una degradación de la religiosidad “cósmica” o “de los orígenes”: el alejamiento de los dioses genera la repetición sin religión; se pasa así del optimismo al pesimismo cósmico, a la experiencia de lo que se puede llamar “el terror del cosmos”:

La perspectiva cambia por completo cuando *el sentido de la religiosidad cósmica se oscurece*. Es lo que sucede en algunas sociedades más evolucionadas, en el momento en que las *élites* intelectuales se desligan progresivamente de los marcos de la religión tradicional. La santificación periódica del Tiempo cósmico aparece entonces como inútil e insignificante. Los dioses dejan de ser accesibles a través de los ritmos cósmicos. La significación religiosa de la repetición de los gestos ejemplares se pierde. Ahora bien: *la repetición despojada de su contenido religioso conduce necesariamente a una visión pesimista de la existencia*. Cuando deja de ser un vehículo para reintegrar una situación primordial y para reencontrar la presencia misteriosa de los dioses, cuando *se desacraliza*, el Tiempo cíclico se hace terrorífico: se revela como un círculo que gira indefinidamente sobre sí mismo, repitiéndose hasta el infinito³⁶.

El tiempo histórico

Ahora bien, no hay duda de que con el judaísmo se introduce una novedad en la concepción y experiencia del tiempo:

Con relación a las religiones arcaicas y paleo-orientales, así como en relación con las concepciones mítico-filosóficas del eterno retorno, tal como fueron elaboradas en la India y en Grecia, el judaísmo presenta una innovación fundamental. *Para el judaísmo, el Tiempo tiene un comienzo y tendrá un fin*. La idea del tiempo cíclico se ha superado. Yahvé no

³⁵“Para poner un solo ejemplo, es la hierogamia divina que tuvo lugar *in illo tempore* lo que hizo posible la unión sexual humana. La unión entre el dios y la diosa acontece en un instante atemporal, en un presente eterno; las uniones sexuales entre los humanos, cuando no son rituales, se desarrollan en la duración, en el Tiempo profano. El Tiempo sagrado, mítico, fundamenta asimismo el Tiempo existencial, histórico, pues es su modelo ejemplar. En suma, gracias a los seres divinos o semidivinos todo ha venido a la existencia. El «origen» de las realidades y de la Vida misma es religioso. Se puede cultivar y consumir «corrientemente» el yam, porque periódicamente se le cultiva y se le consume de una manera ritual. Y se pueden cumplir estos ritos porque los dioses los han revelado *in illo tempore*, cuando crearon el hombre y el yam, y mostraron a los hombres cómo se debe cultivar y consumir esta planta alimenticia” (id. p. 56).

³⁶“Es lo que ha sucedido en la India, donde la doctrina de los ciclos cósmicos (*yuga*) ha sido sabiamente elaborada...Es el auténtico «eterno retorno», la eterna repetición del ritmo fundamental del Cosmos: su destrucción y su recreación periódica. En suma, es la concepción primitiva del «Año-Cosmos», pero despojada de su contenido religioso. Hay que decir que la doctrina de los *yuga* fue elaborada por las *élites* intelectuales y que, si llegó a ser una doctrina pan-india, no hay que pensar por ello que se reveló en su aspecto terrorífico a todos los pueblos de la India. Eran especialmente las *élites* religiosas y filosóficas las que sentían desesperación ante el Tiempo cíclico que se repetía hasta el infinito”, *Sagrado* p. 68.

se manifiesta ya en el *Tiempo cósmico* (como los dioses de otras religiones), sino en un *Tiempo histórico*, que es irreversible. Cada nueva manifestación de Jahvé en la Historia no es reducible a una manifestación anterior. La destrucción de Jerusalén expresa la cólera de Yahvé contra su pueblo, pero no es la misma cólera que Yahvé había manifestado con la destrucción de Samaria. Sus gestos son intervenciones *personales* en la Historia y no revelan su profundo sentido más que *para su pueblo*, el pueblo que Yahvé *ha escogido*. El acontecer histórico gana aquí una nueva dimensión: se convierte en una *teofanía*³⁷.

En efecto, si se considera que un “punto de madurez” del judaísmo se relaciona con el monoteísmo de los profetas exílicos y posexílicos, es de notar que éste es acompañado por el anuncio del “día de Yahvé”, día que la apocalíptica posterior identificará justamente con el reinado del único Dios en el “fin de los tiempos”³⁸. Por eso parece acertado decir con Eliade que para el judío —al menos, el de los tiempos posexílicos— el tiempo tuvo un comienzo y, añadiría: sobre todo, tendrá un fin. Porque en Israel la “edad de oro” (lo que es en las otras religiones el tiempo mítico de los orígenes) se traslada al fin de las edades como el “eón definitivo”. Y es el señorío absoluto de Yahvé sobre los acontecimientos históricos —pensemos especialmente en la salida de Egipto y el retorno del destierro— la experiencia que permite afirmar la llegada de ese momento futuro en la línea del tiempo irreversible. De allí que el culto en Israel tenga su centro en la pascua: en ella Dios recrea al pueblo —y de última, recrea el universo— en el momento histórico presente por medio del recuerdo de su acción histórica pasada y la promesa, aunque oscura, de una pascua futura; ésta es vista también como una acción histórica aunque, esta vez, definitiva; se trata, por así decirlo, del “último acto” del drama de la historia.

Pero hay más. En la visión de Eliade:

El cristianismo va aún más lejos en la valorización del *Tiempo histórico*. Por haberse *encarnado* Dios, por haber asumido *una existencia humana históricamente condicionada*, la Historia se hace susceptible de santificarse. El *illud tempus* evocado por los Evangelios es un Tiempo histórico claramente limitado —el tiempo en que Poncio Pilato era gobernador de Judea—, pero *fue santificado* por la presencia de Cristo. El cristiano contemporáneo que participa en el tiempo litúrgico se incorpora al *illud tempus* en que vivió, agonizó y resucitó Jesús; pero no se trata ya de un Tiempo mítico, sino del Tiempo en que Poncio Pilato gobernaba Judea. Para el cristiano también el calendario sagrado reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo, pero estos acontecimientos se desarrollaron en la Historia; ya no son hechos que sucedieran en *el origen del Tiempo*, «al comienzo» ...³⁹

³⁷ Id. pp. 69-70 cf. p. 45. *Vid. et.* Mito, pp. 116-126.

³⁸ A este respecto puede consultarse la obra, ya clásica, de R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1974 especialmente pp. 21-62 y los textos allí citados.

³⁹ “Resumiendo, la Historia se presenta como una nueva dimensión de la presencia de Dios en el mundo. La *Historia* vuelve a ser *Historia santa*, tal como se la concebía, pero en una perspectiva mítica, en

En este punto cabe preguntarse: ¿es tal la innovación de lo “sagrado histórico” que se anula completamente lo “sagrado cósmico”? Saliendo del tema del tiempo sagrado y entrando en la cuestión del cosmos y sus elementos simbólicos —los que “representan” cada uno a su modo un aspecto de lo divino-sagrado— se puede empezar a responder a esta pregunta desde la perspectiva de Eliade.

El cosmos sagrado y los símbolos perennes

En ese orden de cosas, deteniéndose en el simbolismo de las aguas y la reinterpretación hecha por los Padres de la Iglesia, Eliade señala que

...las interpretaciones aducidas por Tertuliano y Juan Crisóstomo armonizan perfectamente con la estructura del simbolismo acuático. *Sin embargo, intervienen en la valoración cristiana de las Aguas ciertos elementos nuevos ligados a una «historia», en este caso la Historia sagrada⁴⁰.*

Hay, ante todo, la valoración del bautismo como descenso al abismo de las Aguas para sostener un duelo con el monstruo marino. Viene a continuación la valoración del bautismo, como repetición del Diluvio. A ello se añade el parangón Cristo-Noé⁴¹ y Cristo-Adán⁴². Se saca una conclusión:

Según este puñado de textos, se da uno cuenta del sentido de las innovaciones cristianas: por una parte, los Padres buscaban correspondencias entre los dos Testamentos; por otra, mostraban que Jesús había cumplido realmente las promesas hechas por Dios al pueblo de Israel. Pero conviene observar que *estas nuevas valoraciones del simbolismo bautismal no contradicen el simbolismo acuático difundido universalmente*. Todo reaparece en él: Noé y el Diluvio tienen como correlato, en innumerables tradiciones, el cataclismo que puso fin a la «humanidad» («sociedad») con la sola excepción de un hombre que habría de convertirse en el Antepasado mítico de una nueva humanidad. Las «Aguas de la Muerte» son un *leitmotiv* de las mitologías paleo-orientales, asiáticas y de Oceanía. El Agua «mata» por excelencia: disuelve, borra toda forma. Y precisamente por esto es rica en «gérmenes», es creadora... El bautismo es, para el cristiano, un sacramento por haber sido instituido por Cristo. Pero no por ello deja de recoger el ritual iniciático de la prueba (lucha contra el monstruo), de la muerte y la resurrección simbólicas (el nacimiento del hombre nuevo). No decimos que el cristianismo o el judaísmo hayan tomado en «préstamo» tales mitos o símbolos de las religiones de los pueblos vecinos; no era necesario: el judaísmo era heredero de una prehistoria y de una larga historia religiosa donde todas esas cosas existían ya. Incluso no era necesario que tal o cual sím-

las religiones primitivas y arcaicas... El cristianismo conduce a una *teología* y no a una filosofía de la Historia, pues las intervenciones de Dios en la Historia, y especialmente la encarnación en la persona histórica de Jesucristo, tienen un fin transhistórico: la *salvación* del hombre”, Sagrado, p. 70.

⁴⁰Id. p. 82.

⁴¹Id. p. 83.

⁴²Ib.

bolo fuera conservado «despierto», en su integridad, por el judaísmo. Bastaba con que sobreviviera un grupo de imágenes, aunque fuera oscuramente, desde los tiempos premosaicos. Tales imágenes y tales símbolos eran capaces de recobrar, en cualquier momento, una poderosa actualidad religiosa⁴³.

A ello se añade

Para los apologetas cristianos, los símbolos estaban cargados de mensajes: *mostraban* lo sagrado por el artificio de los ritmos cósmicos. La revelación aportada por la fe no destruía las significaciones precristianas de los símbolos: les añadía simplemente un nuevo valor. Bien es verdad que, para el creyente, esta nueva significación eclipsaba las demás: por sí *sola* valorizaba el símbolo, lo transfiguraba en revelación. Era la resurrección de Cristo lo que importaba, y no los «indicios» que podían leerse en la vida cósmica. Sin embargo, queda en pie que *la nueva valoración estaba en cierto modo condicionada por la estructura misma del simbolismo*; se podría incluso decir que el símbolo acuático *esperaba* el cumplimiento de su profundo sentido en los nuevos valores aportados por el cristianismo⁴⁴.

Para terminar señalando

Dicho de otro modo: la Historia no logra modificar radicalmente la estructura de un simbolismo arcaico. La Historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo... La situación que acabamos de describir se comprende si se tiene en cuenta que, para el hombre religioso, el Mundo presenta siempre una valencia sobrenatural, que revela una modalidad de lo sagrado. Todo fragmento cósmico es «transparente»: su propio modo de existencia muestra una estructura particular del Ser. No hay que olvidar jamás que, para el hombre religioso, la sacralidad es una manifestación plenaria del Ser. Las revelaciones de la sacralidad cósmica son, en cierto modo, revelaciones primordiales: han tenido lugar en el pasado religioso más remoto de la humanidad, y las innovaciones aportadas ulteriormente por la Historia no han logrado abolirlas⁴⁵.

Si se deja de lado expresiones que pueden parecer poco felices —como la referencia a una “revelación primordial” o revelación cósmica previa—, la respuesta de Eliade a la cuestión de la relación entre lo sagrado arcaico y lo sagrado judeocristiano, explicada a través del caso concreto del simbolismo de las aguas, pasaría por señalar la existencia de una estructura del símbolo de carácter universal. Esta universalidad, con todo, en una interpretación más “aristotélica” que “platónica”, existe de modo latente —por eso “espera su cumpli-

⁴³Id. p. 84.

⁴⁴Sagrado p. 84.

⁴⁵Id. p. 85. Otros aspectos interesantes de mismo tema son tratados en un diálogo con teólogos de la época en *Imágenes y símbolos*. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, Madrid, 1979 [*Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1955] pp. 165-194.

miento” — en la particularidad de las religiones cósmicas que anteceden a la “revolución” de las religiones históricas.

Se puede notar al pasar que, desde el punto de vista de las religiones “históricas”, la necesidad de apoyar su revolución en una base cósmica quizás se deba al hecho antropológico de la imposibilidad de expresar-representar-simbolizar lo temporal en otros esquemas que no sean esquemas cósmico-espaciales. Con todo, no debe pensarse que al hablar de “revolución” —y debe tenerse en cuenta siempre el paralelo con el monoteísmo profético— no se prejuzga algo a favor de las religiones históricas ya que puede quedar en pie el hecho de la enorme dificultad —que algunos podrían llamar casi imposibilidad— de pasar de lo cósmico a lo histórico, tal como lo muestra lo acontecido al pueblo de Israel en su largo y duro “aprendizaje” para pasar de los ídolos al Dios verdadero. Y tal como lo muestra a la vez, en el cristianismo ciertamente pero también en Israel (cf. vg. Ernest Bloch), la permanente tentación de “retorno a los ídolos”.

La vida humana santificada

Si la confrontación “cosmos” versus “historia” parecía mostrar la fuerza de persistencia del aspecto primordial-universal de los simbolismos arcaicos, quizás esto se acentúa aún más en el momento de considerar de qué modo la vida del hombre alcanza la santidad divina —en última instancia la inmortalidad— de acuerdo a la religiosidad arcaica. En tal sentido y en primer lugar Eliade se ocupa de mostrar la conexión entre lo sagrado cósmico y la vida humana:

Lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que *el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses*, y que la propia existencia del mundo «quiere decir» alguna cosa; que el Mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el Cosmos «vive» y «habla». La propia vida del Cosmos es una prueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica.... Por esta razón, a partir de un cierto estadio de cultura, el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la Creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en sí mismo la «santidad» que reconoce en el Cosmos. Dedúcese de ello que su vida se equipara a la vida cósmica: en cuanto que [es una] obra divina, pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana⁴⁶.

Es por eso que:

El ejemplo citado hace un momento nos ayuda a comprender la perspectiva en la que se sitúa el hombre de las sociedades arcaicas: para él la vida en su totalidad es susceptible de ser santificada. Los medios por los cuales se obtiene la santificación son múltiples, pero el resultado es casi siempre el mismo: la vida se vive en un doble plano; se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiem-

⁴⁶Sagrado, p. 101.

po, participa de una vida transhumana, la del Cosmos o la de los dioses. Hay que suponer que, en un pasado muy lejano, todos los órganos y experiencias fisiológicas del hombre, todos sus gestos, tenían una significación religiosa. Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los héroes civilizadores⁴⁷.

En la santificación de la vida humana tienen un lugar especial, por no decir central, los ritos de pasaje. Son ellos en efecto los que aseguran al hombre el tránsito, parcial o definitivo, a esa vida divina que lo vuelve hombre de modo acabado:

Hemos puesto de relieve varias veces que toda forma de «Cosmos» —el Universo, el Templo, la casa, el cuerpo humano— está provista de una «abertura» superior. Se comprende mejor ahora la significación de este simbolismo: la abertura hace posible el *paso* de un modo de ser al otro, de una situación existencial a otra. Toda existencia cósmica está predestinada al «tránsito»: el hombre pasa de la previda a la vida y finalmente a la muerte, como el Antepasado mítico pasó de la preexistencia a la existencia y el Sol de las tinieblas a la luz. Destaquemos que este tipo de «tránsito» se inscribe en un sistema más complejo, cuyas principales articulaciones hemos examinado al hablar de la Luna como arquetipo del devenir cósmico, de la vegetación como símbolo de la renovación universal y sobre todo de las múltiples maneras de repetir ritualmente la cosmogonía, es decir, el *tránsito* ejemplar de lo virtual a lo formal. Conviene precisar que todos estos rituales y simbolismos del «tránsito» expresan una concepción específica de la existencia humana: cuando nace, el hombre todavía no está acabado; tiene que nacer una segunda vez, espiritualmente; se hace hombre completo pasando de un estado imperfecto, embrionario, al estado perfecto de adulto. En una palabra: puede decirse que la existencia humana llega a la plenitud por una serie de ritos de tránsito, de iniciaciones sucesivas⁴⁸.

Se vence así a la misma muerte y ello en virtud de la reiteración de la cosmogonía:

Se comprende la razón de que el mismo esquema iniciatorio —sufrimientos, muerte y resurrección (renacimiento)— reaparezca en todos los misterios, tanto en los ritos de pubertad como en los de acceso a una sociedad secreta; y la de que se pueda descubrir el mismo escenario en las perturbadoras experiencias íntimas que preceden a la vocación mística (entre los primitivos, las «enfermedades iniciáticas» de los futuros chamanes). El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en *rito de tránsito*. En otros términos: para los primitivos, siempre se muere para algo *que no era esencial*; se muere sobre todo para la vida profana. Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema

⁴⁷Id. p. 103.

⁴⁸Id. p. 111.

iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (renacimiento) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno *pararse* en ninguno de estos tres momentos. El movimiento, la regeneración prosiguen infinitamente. Se rehace infatigablemente la cosmogonía para estar seguro que se hace bien cualquier cosa: un niño, por ejemplo, o una casa, o una vocación espiritual. Por ello se reencuentra siempre la valencia cosmogónica en los ritos de iniciación⁴⁹.

Se sigue de todo ello una afirmación fundamental que mira a lo sagrado arcaico-primario como un “elemento común, invariable” que subyace a las más diversas experiencias religiosas:

Inútil insistir sobre las diferencias entre los «hijos» que «engendraba» San Pablo «en la fe» y los «hijos de Buda» o aquellos que «daba a luz» Sócrates, o incluso los «recién nacidos» de las iniciaciones primitivas. Las diferencias son evidentes. La propia fuerza del rito era lo que «mataba» y «resucitaba» al neófito en las sociedades arcaicas, como la fuerza del rito transformaba en «embrión» al sacrificante hindú. Buda, por el contrario, «engendraba» por su «boca», es decir, por la comunicación de su doctrina (*dhamma*); gracias al conocimiento supremo revelado por el *dhamma* nacía el discípulo a una nueva vida, susceptible de conducirlo hasta el umbral del Nirvana. El propio Sócrates pretendía no desempeñar otro oficio que el de partera: ayudaba a «dar a luz» al verdadero hombre que cada uno llevaba en lo más profundo de sí mismo. Para San Pablo, la situación es diferente: engendraba «hijos espirituales» por la fe, es decir, gracias a un misterio fundado por el propio Cristo. De una religión a otra, de una gnosis o de una sabiduría a otra, el tema inmemorial del segundo nacimiento se enriquece con nuevos valores, que cambian a veces radicalmente el contenido de la experiencia. Queda, sin embargo, un elemento común, invariable, que podría definirse de la manera siguiente: *el acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte para la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento*⁵⁰.

En este punto con todo se deja ver con más claridad la dificultad de integración del “elemento común” en las religiones históricas. Porque al parecer Eliade no ha llegado a develar la esencia más íntima de estas la que consiste en la inversión de los términos “cosmos” e “historia” como lugares sagrados y por tanto, como comunicadores de la salvación. Los ritos que santifican la vida ocupan por ello un lugar, si se quiere, esencial, pero derivado: Israel no duda de que su salvación se da en su Pascua histórica así como el cristiano no duda de que se da en la Pascua histórica de su Maestro⁵¹.

⁴⁹Id. p. 121.

⁵⁰Id. pp. 123-124.

⁵¹Vid. vg. Curso p. 41; cf. DUMÉRY, H., *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*, Paris, 1962.

Conclusión: las dos caras de la sacralidad arcaica

Lo arcaico como “primitivo-antiguo” o “premoderno” y su puesta en valor para las ciencias de las religiones y, consecuentemente, para una cierta visión del hombre, es sin duda un tema mayor en Eliade. En efecto, a pesar de no ser un “antimoderno”, lo que en todo momento busca resaltar es la sacralidad de las “religiones cósmicas”. Esto lo conduce a señalar la dificultad que tiene el hombre “moderno” —que vive sólo de la historia y de ésta de modo secular— de ponerse en contacto con el sustrato mismo de toda sacralidad⁵². De esta observación se deriva lo que se pueda llamar la otra cara de aquella primera tesis y aquello que se buscaba resaltar desde el principio: la afirmación de la existencia de una sacralidad arcaica como sustrato simbólico universal de toda religiosidad; inclusive aquella de las “religiones históricas”, las que, se puede agregar, habiendo surgido del marco de las religiones cósmicas, necesitan lograr una adecuada articulación entre sus elementos propios y los elementos “universales” que han asumido de las religiones cósmicas. *Si se entiende correctamente, será esa universalidad de las formas de lo sagrado, consideradas en el mismo devenir de las religiones, lo que permitirá elaborar una “morfología de lo sagrado” que, siempre abierta a nuevas aportaciones, abarque tanto la sacralidad propia de las religiones de modalidad cósmica como la sacralidad propia de las religiones de modalidad histórica.* Ahora bien, aun admitiendo esta conclusión, queda en pie, a mi entender, la cuestión de la naturaleza “revolucionaria” de las religiones de modalidad histórica en su relación con las de naturaleza cósmica. Finalmente, otra consecuencia no menor será la afirmación de la persistencia “reprimida” de lo religioso arcaico-primario en las culturas seculares⁵³. Pero ambos asuntos deberán quedar pendientes para otros momentos de “exploración” de la naturaleza de lo sagrado.

⁵² Con todo la postura de Eliade es francamente optimista. Porque, aun reconociendo la crisis de lo sagrado en la modernidad, confía en un encuentro entre oriente y occidente y el posible resurgimiento de nuevas formas de sacralidad: cf. vg. *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, 2001 [Mythes, rêves et mystères Paris 1957] 11-37.

⁵³ Cf. Aspectos, pp. 170-211.