

HOMO RELIGIOSUS Y HOMO SIMBOLICUS EN LAS SOCIEDADES ARCAICAS

Claves para entender la metodología de Mircea Eliade-

Marcelino Agís Villaverde

ABSTRACT

The present article attempts to identify the key concepts allowing coherent definition and comprehension of the scientific work of Mircea Eliade, the greatest of the scholars of religious phenomena in primitive societies.

For some time, this Rumanian author has been misinterpreted due to insufficient familiarity with the foundations of his methodology, which he has never described explicitly in any of his numerous publications. He has nevertheless declared that the essence of his methodological stance centres on the *dialectic of the sacred and religious symbolism*. In other words, primitive man should be understood as *homo simbolicus* as well as *homo religiosus*.

In this article we show that it is indeed illuminating to study the works of Eliade with the aid of these fundamental hermeneutic points of reference.

“Il faudrait que j'écrive un jour une 'histoire rationnelle' de toute ma production scientifique et philosophique, en montrant le lien secret de tous ces ouvrages apparemment disparates, en expliquant pourquoi je les ai écrits et dans quelle mesure ils contribuent non à la création d'un 'système', mais à la fondation d'une méthode.”

Mircea Eliade (1)

1. INTRODUCCION

Si se nos permite una interpretación propia de nuestro máximo pensador español diríamos que es la circunstancia la que, de una manera general, marca una determinada perspectiva y ésta, a su vez, la que posibilita una forma concreta de afrontar el quehacer vital. A tenor de ello, nos encontraríamos en la figura de Mircea Eliade a un pensador atípico. Un historiador, fenomenólogo y filósofo de las religiones que no encamina su trayectoria intelectual por la vivencia religiosa de su circunstancia cultural (2), sino que se interesa, desde el comienzo, por las fases arcaicas de esta experiencia. Así, si hubiese que establecer la *circunstancia* explicativa de la línea seguida por este autor de origen rumano habría que hablar, más que de su formación filosófica en las Universidades de Bucarest y Roma, más que de sus primeros trabajos en torno a la filosofía del renacimiento italiano, de su viaje a la India cuando apenas contaba 21 años. La experiencia de la India es fundamental en la vida y en la obra del Eliade maduro, pues reconoce que este país lo formó, enseñándole una “triple lección”. En primer lugar, supone el encuentro con una filosofía y una dimensión espiritual desconocida y atrayente; en segundo lugar, descubre el simbolismo religioso como clave para realizar un trabajo hermenéutico fecundo en el campo de la historia de las religiones; y, en tercer lugar, el joven Eliade se da cuenta de que sólo es posible interpretar al hombre neolítico, al hombre de las sociedades arcaicas, como *homo religiosus* (3).

2. BOSQUEJO METODOLOGICO DE SU OBRA

Durante bastante tiempo la obra de Mircea Eliade ha sido olvidada o incluso desdeñada por no poseer claves de interpretación adecuadas para acercarse a ella. A pesar de haber escrito la mayor parte de su obra científica en francés, hasta 1978 no se había escrito en Francia ninguna obra sobre él (4). Tampoco el autor rumano facilita la comprensión

- (1) “Tendré que escribir un día una ‘historia racional’ de toda mi producción científica y filosófica, mostrando el lazo secreto de todas estas obras aparentemente inconexas, explicando por qué las he escrito y en qué medida contribuyen no a la creación de un ‘sistema’, sino a la fundación de un método” Eliade Mircea: *Fragments d'un Journal I (1945-1969)*; Ed. Gallimard, París 1973 (Reimp. V-1986), p. 146. (Traducción en ESPASA-CALPE, Madrid 1979).
- (2) En el libro de conversaciones con Claude-Henri Rocquet afirma que conocía mal la tradición del cristianismo oriental y, aunque su familia era religiosa, para él “no tenía ningún valor esencial” (Cf. Eliade, Mircea: *La Prueba del Laberinto*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, p. 27). Y en otra de sus obras admite su gran ignorancia “en cuanto al cristianismo oriental y a las tradiciones religiosas rumanas” (Cf. Eliade, Mircea: *Memoria I (1907-1937) -Las promesas del equinoccio-*; Taurus Ediciones Madrid 1982, p. 134).
- (3) Cf. Eliade, Mircea: *La Prueba del Laberinto*; pp. 56-57.
- (4) En 1980 Douglas Allen y Dennis Doeing publican en New York la obra *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*, donde recogen todo el material bibliográfico publicado hasta el momento sobre Mircea, aparte de sus obras en los distintos idiomas. Es a partir de ahí cuando obtienen el dato referido a Francia. Cf. Allen, Douglas: *Mircea Eliade y el Fenómeno Religioso*; Ediciones Cristiandad Madrid 1985, cita 5, p. 32.

profunda de sus trabajos pues exige del lector un esfuerzo para asimilar su esquema hermenéutico y su metodología que, por otra parte, repite una y otra vez en sus escritos. Sin embargo, una vez entendidos estos presupuestos metodológicos, todo adquiere una sistematicidad y coherencia poco comunes.

La cita con la que abríamos el presente ensayo nos da fe de lo que mantenemos. El profesor Eliade no se dedicó explícitamente en ninguna de sus obras a analizar su propia metodología, si exceptuamos las breves pinceladas que dibuja en la Presentación de la obra de D. Allen *Mircea Eliade et le phénomène religieux*:

“Al intentar presentar lo esencial de mi postura metodológica, el profesor Allen ha subrayado acertadamente, en primer lugar, la importancia de la *dialéctica de lo sagrado* y, en segundo lugar, la función central del *simbolismo religioso*” (5)

Entender en toda su amplitud la obra científica y filosófica de nuestro autor pasa, por tanto, por una adecuada comprensión de estos dos aspectos que acaba de destacar y que analizaremos en apartados siguientes. Pero antes de llegar a ello es importante incidir brevemente en tres puntos que marcan el carácter peculiar de sus trabajos: a) su talante respetuoso y abierto hacia las aportaciones de los primitivos, b) su postura antirreduccionista a la hora de concebir la historia y la fenomenología de la religión y c) la irreductibilidad que reivindica para el estudio de lo sagrado.

a) “*Zu den Sachen selbst!*”

En sus análisis de las hierofanías, definidas cómodamente como “algo que manifiesta lo sagrado” (6), Eliade escapa siempre de la interpretación frívola y fácil, cualquiera que sea la realidad religiosa a que se refiere, por más irracional que nos parezca desde nuestra mentalidad actual. Desde su punto de vista, se trata de respetar el fenómeno religioso tal como se presenta, atendiendo al momento histórico y al contexto en el que se está manifestando; comprender las religiones australianas, por ejemplo, pasa por la previa comprensión del mundo de los australianos, de la situación existencial que lo ha configurado de una determinada manera y no de otra (7). Este esfuerzo por respetar el fenómeno

(5) Eliade, Mircea: *Presentación* del libro de Douglas Allen *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* p. 13, (El subrayado es mío).

(6) Cf. Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*; Ed. Labor Barcelona 1983², p. 19; o tb. Cf. Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones –Morfología y dinámica de lo sagrado–*; Ediciones Cristiandad Madrid 1981², p. 21.

(7) Cf. Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino*; Ed. Labor Barcelona 1942², p. 248; o tb. Eliade, Mircea: *La Nostalgie des origines –Méthodologie et histoire des religions–*; Ed. Gallimard París 1971, p. 34.

religioso exige una seriedad en la interpretación que nos llevará a ubicar a las sociedades arcaicas dentro del mágico libro de la historia universal, reconociendo su creatividad y nuestra propia posición como herederos de un legado que, no por viejo, está ajeno a nosotros (8).

Esta postura supone un acercamiento notable a la fenomenología y, en este sentido, creemos que no se ha insistido suficientemente en los puntos de contacto de la metodología de Eliade con el método fenomenológico husserliano. De hecho, no hemos encontrado, por el momento, entre los críticos de su obra una explicación de su respeto por el fenómeno religioso mismo como una derivación directa de la famosa fórmula “*Zu den Sachen Selbst!*” (a las cosas mismas). Como es sabido, en esta fórmula “no se prejuzga ni las cosas a las que hay que volver ni el modo en que se ha de volver a ellas” (9), con lo que se busca eliminar todo tipo de prejuicios y presupuestos (*Vorurteillosigkeit* y *Voraussetzungslosigkeit*—en terminología de Husserl—). Esta vuelta a las cosas mismas es la que demanda la aparición de la *epoché* como primer momento en el que se suprime lo que impide llegar a ellas, (10). Para el autor alemán “‘epoché’ es *Zurückhaltung*, literalmente ‘echarse hacia atrás’ para mirar (retracción de la mirada). La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta actitud crítica abstencionista, para poder mirar libremente” (11). Es cierto, por otra parte, que la asunción de la fenomenología husserliana es muy *sui generis* en Mircea Eliade, pero no es menos cierto que el espíritu de aquélla está en nuestro autor, favoreciendo la propia objetividad en la interpretación de los fenómenos religiosos, hasta donde es posible hacerlo, dada la enorme distancia que nos separa de las sociedades primitivas.

b) Antirreduccionismo

Partiendo de la concepción ya clásica aportada por Rafaele Pettazzoni, el autor rumano entiende la Ciencia de las Religiones (la originaria *Religionswissenschaft*) integrada por la historia y la fenomenología de las religiones y, en un sentido lato, también por la filosofía de la religión (12). Sin embargo, Mircea Eliade no duda en echar mano de todas las disciplinas que ayuden o faciliten la comprensión del hombre pues, desde sus planteamientos, el objeto de estudio de todas estas disciplinas “es esencialmente el mismo; en

(8) Cf. Eliade, Mircea: *Introducción a las religiones de Australia*; Amorrortu Editores Buenos Aires 1975, p. 15.

(9) San Martín, Javier: *La estructura del método fenomenológico*; Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1986, p. 28.

(10) Douglas Allen se fija en la importancia de la *epoché* para el fenomenólogo de las religiones que quiera llegar a aprehender el hecho religioso tal como se presenta. “Suspendiendo el juicio—dice— que se pueda tener normalmente de un fenómeno y poniéndolo, por así decir, ‘entre paréntesis’ el fenomenólogo intenta ‘descubrir y precisar su significación, cualquiera que sea la forma en que se presente’. Allen, Douglas: Op. Cit. p. 47.

(11) San Martín, J.: Op. Cit. p. 28.

(12) Cf. Eliade, Mircea: *La Nostalgie des Origines*; pp. 32-33.

todos los casos se trata de comprender al hombre y su situación en el mundo” (13). La antropología, la psicología, la filosofía de la historia, la historia del arte, e incluso la filología son disciplinas inestimables para el investigador de las religiones, reivindicándolas en diversos momentos de sus obras como un complemento capital (14).

No merece la pena hablar de lo que asume o rechaza de cada una de ellas, pero sí es importante fijarse, empero, en las precauciones que toma para que no se desvie el objeto de estudio y la óptica peculiar a la que debe permanecer fiel la *Religionswissenschaft*, como disciplina total. Un fenómeno religioso ha de ser aprehendido siempre en la modalidad que le es propia, lo que significa estudiarlo a escala religiosa (15).

c) Irreductibilidad de lo sagrado

El recientemente apuntado talante antirreduccionista hace posible el que ante las hierofanías, manifestaciones por excelencia de lo sagrado, nuestro autor pueda prestar atención a un mayor número de ingredientes estructurales y morfológicos de entre los que conforman el modo peculiar de ser de estos fenómenos. Pero, fijémonos bien, lo sagrado aunque de hecho se manifieste históricamente, no por ello es reductible a lo histórico (16); ni tampoco a lo psicológico porque nos descubre la mentalidad de sus creadores, ni a lo artístico porque manifieste una sensibilidad estética, etc. Una hierofanía está condicionada por su aparición en un momento determinado, por el carácter de la sociedad en la que tiene vigencia e incluso por la geografía, pero nunca estos rasgos dotan a lo sagrado de sus características constitutivas. Los historiadores de las religiones han de tratar su objeto de estudio desde la perspectiva que marca la peculiaridad del fenómeno religioso, evitando así interpretaciones psicologicistas o de otra naturaleza que resultan demasiado ligeras a los especialistas (17).

(13) Eliade, Mircea y Kitagawa, J.M.: *Metodología de la historia de las religiones*; Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1986, p. 118.

(14) “... l’Histoire des Religions est une discipline impossible; il faut tout savoir, interroger au moins une douzaine de disciplines auxiliaires (de la préhistoire au folklore), courir tout le temps après de sources sûres et consulter sans cesse des spécialistes de toutes sortes...” Eliade, Mircea: *Fragments d’un Journal I*; p. 274.

(15) “... un fenómeno religioso no se revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, ... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado”. Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 20. Esta misma actitud se aprecia en otros de sus escritos. Cf. Eliade, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*; Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961, pp. 9-10. Cf. Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos –Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso–*; Taurus Ed. Madrid 1983 (3ª reimp.) p. 32.

(16) Cf. Altizer, Thomas J.J.: *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*; Ediciones Marova Madrid, y Editorial Fontanella, Barcelona 1972, p. 36.

(17) Cf. Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos*, p. 32.

¿Significa esto que Eliade sueña con analizar los fenómenos religiosos exclusivamente desde categorías religiosas? Evidentemente no. Y la respuesta a esta cuestión se entenderá ahora si tratamos de conjugar lo que hemos apuntado anteriormente relativo a su talante antirreduccionista y a su repeto, casi místico, por llegar a estudiar todo tipo de hechos religiosos con la conciencia de que no constituyen la aportación de retrasados, sino de hombres que nos precedieron en la inexorable tarea de enfrentarse al mundo y explicar la realidad de forma coherente (18). Esta es la forma de interpretar, desde nuestra óptica actual, el logos de los mitos, ritos, símbolos, junto con el resto de las creaciones de unas sociedades que luchan por conocer el mundo y su propia posición dentro de él.

3. LA DIALECTICA DE LO SAGRADO: EL *HOMO RELIGIOSUS*

Lo sagrado se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano. Ambas entidades mantienen unas insalvables diferencias cualitativas, pero para que lo sagrado pueda existir es necesario que se manifieste en el mundo, en la profanidad. Esta es la gran paradoja donde se asienta la dialéctica de lo sagrado. ¿Qué entiende el autor rumano cuando se refiere a la dialéctica de lo sagrado? Fundamentalmente, podemos decir que este fenómeno se produce en la manifestación de la sacralidad en objetos de distinta naturaleza, un objeto cualquiera se hace “receptáculo de lo sacro, mientras sigue participando en su medio cósmico en torno” (19).

“El acto dialéctico sigue siendo el mismo: la manifestación de lo sagrado a través de algo distinto de él; ... El acto paradójico de la incorporación, que hace posible toda clase de hierofanías, desde las más elementales hasta la suprema encarnación del Logos en Jesucristo aparece por doquier en la historia de las religiones; ...” (20)

No obstante, no solamente la dialéctica de lo sagrado, como eje de la metodología de Eliade, podemos centrarla en torno a la situación paradójica de que lo sagrado para manifestarse se valga de lo mundano. Si esto fuera así, tendríamos que admitir, como algunos críticos han señalado erróneamente, que lo sagrado y lo profano coexisten en una relación que es más paradójica que dialéctica (21). Desde nuestro particular punto de vista, la paradoja es un elemento constitutivo del movimiento dialéctico. Hay, pues, que entender algo más, y ese excedente significativo se encuentra en que “por el sólo hecho de mostrarse

(18) En este aspecto he incidido de manera especial en otro trabajo reciente titulado *Ontología arcaica, Metafísica e Sacralidade –Unha ollada á obra de Mircea Eliade–*; Revista *Coordenadas*, nº 4 (ordinario) Santiago 1988. (En imprenta).

(19) Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos*, p. 92.

(20) Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 49.

(21) Cf. Linscott Ricketts, M.: “*Mircea Eliade et la mort de Dieu*”; en Mircea Eliade, *Cahiers de l'Herne*, nº 33, Ed. de l'Herne, París 1978, p. 113.

lo sagrado se esconde”, se hace críptico (22). A primera vista, da la impresión de que nos hallamos ante una nueva situación paradójica. Sin embargo, esta vez no lo es tanto. En este acto esencial de mostrarse y ocultarse se produce el verdadero dinamismo dialéctico, apareciendo dos direcciones de sentido contrario, señaladas muy lúcidamente por el profesor Allen (23). Nuestra explicación no se referirá obviamente a la primera parte del proceso ya que, con lo que llevamos dicho, creemos que ha quedado claro que lo sagrado para existir tiene que radicarse en la materialidad, en la profanidad que se “hierofaniza” (24).

¿A qué se refiere ese ocultamiento? ¿cuál es el camino de dirección contraria, alma del movimiento dialéctico? La explicación razonada de este hecho habría que entenderla, en toda su dimensión, conociendo previamente la función arquetípica y ejemplar desempeñada por los mitos cosmogónicos, ubicados en un tiempo primordial, el *in illo tempore* de los orígenes. Cuando lo sagrado se “historifica”, se hace presente en un objeto que ineludiblemente se mueve dentro de las coordenadas espacio-temporales, nuevamente tiende a volver a la forma arquetípica, a la universalidad porque, de hecho, pertenece a otro ámbito ontológico, como advertimos al principio, separado de la profanidad, del mundo. He aquí un primer indicio de esa sensación de ocultamiento, de que hay algo más a lo que no se puede llegar. Una hierofanía cumple su función de manifestar lo sagrado en la medida en que remite al hombre a ese otro ámbito “numinoso” –en terminología de Otto–.

Esta separación radical entre lo sagrado y lo profano, –sólo superable mediante una ruptura de nivel ontológico– (25), que venimos apreciando, junto con la dialéctica de lo sagrado, es la que fuerza al hombre a optar entre una de las dos “modalidades existenciales”, la que pertenece a la sacralidad o la que pertenece a la profanidad. En este sentido, hay que decir que “en los grados más arcaicos de la cultura vivir como ser humano es ya en sí mismo un acto religioso, ... La experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo” (26). El hombre descubre la dimensión sagrada del mundo, superando la crisis existencial provocada por la elección a la que antes nos referíamos, y

(22) Cf. Eliade, Mircea: *Fragments d'un Journal I*; p. 506

(23) Cf. Allen, Douglas: *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, pp. 113-114.

(24) Piénsese que existe en el hombre de las sociedades arcaicas una imperiosa necesidad de vivir en la cercanía de lo sacro, tendiendo a acercarse a los espacios sagrados como puntos fijos de orientación y, haciendo que la propia morada imite el arquetipo de estos espacios, (cf. Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 27) y a sustituir a las grandes divinidades por dioses menores que puedan estar más próximos, (Cf. Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, pp. 75 y 89).

(25) “... la ruptura del nivel operada por lo sagrado se define, pues, fundamentalmente por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última...” Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, p. 91.

(26) Eliade, Mircea: *La Prueba del Laberinto*, p. 147. Cf. tb. Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 21.

aceptándose como *homo religiosus*. Gracias al descubrimiento de lo sagrado el hombre se da cuenta de que existen realidades “poderosas”, “significativas”, realidades necesarias. Frente a éstas existen otras muchas entidades que, por el contrario se presentan como contingentes, prescindibles. La experiencia religiosa es, por ende, la experiencia de la existencia total que revela al hombre su verdadera posición en el mundo (27). Tras este descubrimiento completo de la realidad el primitivo asume que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana recobra aquello que llena sus carencias y desarrolla sus potencialidades pero, maticémoslo una vez más, sólo en la medida en que es religiosa, en la medida en que participa de la realidad por excelencia (28).

La dialéctica de lo sagrado sirvió también como modelo para todos los movimientos dialécticos posteriores descubiertos por la mente (29). No sería un infructuoso o descabellado trabajo para el filósofo ahondar en este aspecto, buscando las primeras huellas de un pensar reflexivo que ya empezaba a tomar forma. Aquí, sin embargo, nos ha interesado mostrar que la dialéctica de lo sagrado es el paso obligado para entender la posición del hombre de las sociedades arcaicas. Posición que lo define como *homo religiosus*, pues al optar por lo sagrado y la vida religiosa, encuentra un sentido y una orientación firme para enfrentarse a un mundo que todavía presenta innumerables incógnitas. Esta es la razón fundamental por la que Mircea adopta la dialéctica de lo sagrado como uno de los ejes de su metodología. Falta saber ahora por qué el simbolismo religioso juega un papel no menos importante.

4. SIMBOLOS Y CULTURAS; EL *HOMO SIMBOLICUS*

Tal como venimos anunciando, el simbolismo religioso es otro de los dos ejes en los que el autor rumano apoya su metodología. Cualquier interpretación de los fenómenos religiosos, en el ámbito de las sociedades a las que nos venimos refiriendo, debe pasar necesariamente por el estudio de las manifestaciones simbólicas. No es caprichoso aprehender al primitivo como *homo symbolicus* puesto que todas sus actividades encierran un carácter simbólico, pero de una manera especial todos los actos religiosos y objetos de culto, en la medida en que se refieren a una “realidad metaempírica” (30). Gracias a su capacidad simbólica, las hierofanías revelan otras realidades trascendentes y significativas, apuntando hacia lo real por excelencia, lo sagrado (31). Esto da lugar a que en las

(27) Cf. Eliade, Mircea: *Mitos, Sueños y Misterios*, p. 14.

(28) “Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real”. Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 170.

(29) Cf. Eliade, Mircea: *La Nostalgie des Origenes*, p. 9.

(30) Eliade, Mircea y Kitagaba, J.M.: *Metodología de la Historia de las Religiones*, p. 126.

(31) “El símbolo ... continúa el proceso de hierofanización y, ... ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra ‘manifestación’ es capaz de revelar”. Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 447.

formas simbólicas podamos encontrar una incipiente metafísica, en la medida en que presentan una “concepción global y coherente de la realidad” (32).

En cualquiera de las fases en las que se encuentra el simbolismo su función se mantiene invariable; “trasformar un objeto o un acto en *algo distinto* de lo que ese objeto o ese acto son en la perspectiva de la experiencia profana” (33). El símbolo, además, suple la incapacidad del primitivo para la teoría, para el pensar abstracto y conceptual, y le permite llegar a concebir el ámbito de lo metaempírico, que de lo contrario estaría lejos de sus posibilidades de conocimiento.

Puesto que el símbolo no es un “mero reflejo de la realidad objetiva”, de la realidad vista desde parámetros utilitarios, sino que revela algo de distinta naturaleza, perteneciente a otro ámbito, urge preguntarse qué es lo que verdaderamente revelan los símbolos, de qué se percata el hombre a través de ellos. Esta cuestión abordada por Mircea Eliade en dos de sus trabajos más importantes (34) nos permitirá comprender en toda su dimensión la importancia del simbolismo religioso.

1.— En primer lugar, “los símbolos revelan una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidente en el plano de la experiencia inmediata” (35). Aspecto éste en el que ya insistimos con anterioridad, pues al poner al descubierto lo sagrado, el hombre se hace con otro ámbito de realidades que descubre significativas, poderosas y necesarias. Recuérdese que para el principio lo sagrado equivale a la **potencia**, caracterizada como aquello que posee realidad, perennidad y eficacia (36).

2.— En segundo lugar, “para los primitivos los símbolos son siempre religiosos, puesto que se refieren a algún aspecto de lo real” (37), es decir, de lo sagrado. El hombre por ser religioso es, además de *homo religiosus*, *homo symbolicus*, recogiendo la dialéctica de lo

(32) Cf. Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos*, p. 189.

(33) Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 445.

(34) Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino* pp. 261 ss. y Eliade, Mircea: *Metodología de la Historia de las religiones*, pp. 129. ss.

(35) Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino*, p. 261. Cf. Eliade, Mircea: *Metodología de Historia de las religiones*, p. 129.

(36) Aunque Eliade se vale del término potencia para expresar lo sagrado (Cf. Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 20) autores como G. van der Leeuw (*Fenomenología de la Religión*; F.C.E. México-Buenos Aires 1964, p. 350), Roger Caillois cuando habla de la energía de lo sagrado (*El hombre y lo sagrado*; F.C.E. México 1984 <1ª reimp.> p. 15) o Marret (Cf. art. *Mana*: ERE VIII (1916) 175-180; Cit. por Martín Velasco: Op. Cit. p. 105) entre otros, habían hablado de la noción de potencia al concebir lo sagrado.

(37) Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino* p. 262. Cf. Eliade, Mircea: *Metodología de la Historia de las religiones*, p. 130.

sagrado (38) como fuente de aquello que llena sus carencias, o dicho desde categorías cristianas, como lo que elimina el sentimiento de “caída”. El profesor Allen ha criticado esta posición de Mircea asegurando que “los símbolos sólo son religiosos cuando su función se ejerce en un contexto religioso” (39). Creemos que es una crítica insostenible puesto que, según lo que llevamos visto, en las sociedades arcaicas toda las actividades del hombre pueden considerarse religiosas; la agricultura, la caza, la sexualidad, no dejan de ser actividades con un profundo sentido religioso en la medida en que repiten el arquetipo revelado por los seres sobrenaturales en el momento de la creación.

3.— Los símbolos, por otra parte, se presentan como multivalentes, es decir, pueden referir varias significaciones que traspasan el plano de la experiencia inmediata (40). Multivalencia que puede ser más fácilmente captada ya que, como decíamos en el Bosquejo Metodológico, el autor adopta un carácter antirreduccionista que le permite ampliar su espectro hermenéutico.

4.— No obstante, esta multivalencia de los símbolos religiosos, unida a la ingente cantidad de datos y documentos que tiene que manejar el historiador y fenomenólogo de las religiones, daría lugar a que su tarea fuese poco menos que imposible, si no tratase de ir encontrando entidades mayores en las que ir ordenando las muestras que maneja. Este trabajo que tendría que hacer el investigador *a posteriori* se ve facilitado por la naturaleza propia del simbolismo religioso. Desde el punto de vista del autor rumano, son los propios símbolos los que se integran en un sistema que, cumpliendo una función unificadora, revelan al hombre la unidad fundamental de varias zonas de lo real (41).

5.— De entre las funciones más importantes del simbolismo religioso, podemos hablar de “su capacidad de expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última que son imposibles de expresar de otro modo” (42). Esta función del simbolismo desempeñara un importante papel en las especulaciones filosóficas posteriores. A pesar de ello, y aunque este aspecto presida efectivamente la reflexión filosófica ya desde sus inicios, en el simbolismo religioso la revelación de realidades paradójicas, de que las polaridades podían articularse en unidad, no fue el fruto de ninguna reflexión crítica sino de una “tensión existencial”, en la medida en que afectaba al arraigamiento último del hombre y a su condición profana frente a la sacralidad. Por lo tanto, esta función del simbolismo religioso hay que leerla, una vez más, reconociendo la irreductibilidad del hecho religioso.

(38) “Para entender bien la transformación del mundo por el símbolo no hay más que recordar la dialéctica de la hierofanía; un objeto se hace sagrado sin dejar de ser lo que es”. Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos*, p. 194.

(39) Cf. Allen, Douglas: *Mircea Eliade y el Fenómeno religioso*, p. 155.

(40) Eliade, Mircea: *Metodología de la Historia de las religiones*, p. 130, Cf. Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino*, p. 263.

(41) Cf. Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 451.

(42) Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino* p. 265, Cf. Eliade, Mircea: *Metodología de la Historia de las religiones*, p. 132.

6.- Y por último, es relevante destacar el valor existencial del simbolismo religioso (43). Es este carácter existencial el que explica la diferencia entre un símbolo y un concepto. Mientras el primero atañe a la vida, a diferentes situaciones del hombre y a su proyección espiritual, el concepto, ausente de la mentalidad primitiva, es ajeno a esta implicación con problemas vitales. Pero al tiempo que el símbolo conduce a una implicación existencial, también fuerza a que se destruyan las barreras de lo particular para llegar a lo universal, es decir, tiende a satisfacer el arquetipo que transmiten los mitos, en tanto que modelos ejemplares de comportamiento religioso.

No hay lugar para una mayor profundización en el tema, pero sí conviene dejar sentado que el símbolo vuelve a ser considerado por Mircea Eliade en su acepción de instrumento de conocimiento, razón suficiente para que esté en la base de su postura metodológica. Las formas simbólicas colocan al historiador y fenomenólogo de las religiones en una situación privilegiada para interpretar los hechos religiosos; tarea que, si como hemos visto, se lleva a cabo con la ayuda inestimable de otras disciplinas complementarias, ganará en objetividad y completud, y redundará en un mayor acercamiento a la concepción de la religiosidad que tenían los primitivos.

CONCLUSION

Respondiendo al reto lanzado por el autor rumano de encontrar el “lazo secreto” de todas sus obras, la articulación metodológica que está en la base de su producción científica, hemos querido mostrar que sus trabajos están apoyados en una doble concepción, descubierta ya en su etapa de formación en la India. Eliade estudia al hombre de las sociedades arcaicas, aprehendiéndolo como *homo religiosus* y como consecuencia, como *homo symbolicus*, en la medida en que todos sus actos religiosos y objetos de culto remiten en una realidad metaempírica: al ámbito de la sacralidad. Pero además hemos mostrado como este proyecto es posible gracias al talante que Eliade imprime a sus investigaciones. Estamos delante de un investigador que depara un enorme respeto a todas las muestras religiosas que maneja, sean de la época y cultura que sean; un hombre de una formación amplísima que considera imprescindible estar al tanto de las aportaciones de la psicología, la antropología, y de todas las ciencias que puedan ayudar en la tarea hermenéutica que caracteriza al historiador y fenomenólogo de las religiones; sin renunciar por ello a aprehender los fenómenos religiosos en la escala que le es propia, es decir, a escala religiosa.

(43) Cf. Eliade, Mircea: *Metodología de Historia de las religiones*, p. 134, C.F. Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino*, p. 268.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, Douglas: *Mircea Eliade y el Fenómeno Religioso*; Ediciones Cristiandad Madrid, 1985.
- Altizer, Thomas J.J.: *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*; Ediciones Marova Madrid, y Editorial Fontanella, Barcelona 1972.
- Caillois, R.: *El hombre y lo sagrado*; F.C.E. México (1ª reimp.) 1984.
- Eliade, Mircea: *Frangments d'un Journal I (1945-1969)*; Ed. Gallimard, París 1973 (Reimp. V-1986).
- Eliade, Mircea: *Imágenes y Símbolos – Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso –*; Taurus Ed. Madrid 1983.
- Eliade, Mircea: *Introducción a las religiones de Australia*; Amorrortu Editores Buenos Aires, 1975.
- Eliade, Mircea: *La Nostalgie des Origines – Méthodologie et histoire des religions –*; Ed. Gallimard París 1971.
- Eliade, Mircea: *La prueba del laberinto – conversaciones con Claude-Henri Rocquet –*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
- Eliade, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*; Ed. Labor Barcelona 1983ª.
- Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el Andrógino*; Ed. Labor Barcelona 1984ª.
- Eliade, Mircea: *Memoria I (1907-1937) – Las promesas del equinoccio –*; Taurus Ediciones Madrid 1982.
- Eliade, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*; Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961.
- Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones – Morfología y dinámica de lo sagrado –*; Ediciones Cristiandad Madrid 1981ª.
- Eliade, Mircea y Kitagaba, J.M.: *Metodología de la historia de las religiones*; Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1986.
- Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1982ª.
- San Martín, Javier: *La estructura del método fenomenológico*; Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986.
- ARTICULOS
- Agís Villaverde, M.: “*Ontología arcaica, Metafísica e Sacralidade – Unha ollada á obra de Mircea Eliade –*”; Revista Coordinadas, nº 4 (ordinario) Santiago 1988. (En imprenta).
- Linscott Ricketts, M.: “*Mircea Eliade et la mort de Dieu*”; en Mircea Eliade, *Cahiers de l'Herne*, nº 33, Ed. de l'Herne, París 1978.

Marcelino AGIS VILLAVERDE
Univ. de Santiago de Compostela