

ALGUNOS APORTES HERMENÉUTICOS DE MIRCEA ELIADE PARA EL ANÁLISIS DEL SÍMBOLO

Entre los grandes aportes en torno al análisis profundo y sistemático de los símbolos en nuestra contemporaneidad destaca la aportación hermenéutica que hace Mircea Eliade en torno al simbolismo religioso y su fructífero esfuerzo de desentrañar las estructuras y mecanismos fundamentales de dicho lenguaje. Si bien, este autor no construye una teoría general de la hermenéutica como lo hacen Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur, sí amplía y enriquece, partiendo de las tesis de estos estudiosos del lenguaje, el enfoque metodológico de la hermenéutica al llevarlo al estudio de las estructuras universales del simbolismo religioso. El tema del presente artículo está orientado a algunas de las propuestas hermenéuticas que hace Mircea Eliade para el análisis del símbolo, partiendo, como punto de referencia obligada, de algunas de las afirmaciones de la hermenéutica de Ricoeur y Gadamer en tanto preámbulo que ayuda a dilucidar y explicar la cuestión a analizar.

Es necesario anticipar que la hermenéutica y la fenomenología, como enfoques metodológicos complementarios, son aplicadas en la obra de Eliade para su programa de estudio de historia comparada de las religiones. Pero a partir de esto surgen los siguientes cuestionamientos: ¿de qué manera asimila este historiador de las religiones para su análisis del simbolismo

las tesis de la hermenéutica filosófica?, ¿qué nuevos aportes ofrece Mircea Eliade en la aplicación de una hermenéutica regional que se oriente a la interpretación de las diversas manifestaciones de lo sagrado y, específicamente, en el simbolismo religioso? Dichos cuestionamientos orientan las presentes reflexiones.

El hombre es un animal simbólico por naturaleza; no sólo es un ser cuyo principal instrumento de relación con el mundo sea la palabra, sino que su propia naturaleza animal es codificada por un filtro de sentido por el que se transluce el ser del mundo, de las cosas y de sí mismo. Dicho filtro está entretejido por la totalidad del mundo de expresión del hombre, y el hilo de relación que une a dicha expresión es de naturaleza simbólica. El universo de luz que se proyecta en ese filtro nunca es estable, sino que parpadea en una constante multivalencia y circulación de significaciones; bien podría señalarse que el hombre nunca está atrapado por las mismas redes de interpretación que crea como acceso para comprender el mundo, a menos de que se apege a un dogmatismo fanático y ciego. El destino humano no está enmarcado en una estructura determinada, en una meta final, en una interpretación unilateral amén de que dichas puertas o ventanas abiertas sean su propia tumba. El hombre es un animal no fijado netamente irreverente a toda declaración de canonicidad absoluta.

El hombre está instalado en el mundo como la *apertura* de sentido por medio del lenguaje, por lo que el mundo se nos ofrece como interpretación, como comprensión hermenéutica. Y justamente porque el hombre es un animal hermenéutico tiene una inagotable inclinación a las invenciones y creati-
vidades del espíritu.



Concebir al ser del hombre desde el lenguaje, y a éste como interpretación del sentido es algo que se le debe a la hermenéutica contemporánea cuyos destacados representantes son Gadamer y Ricœur. Ya Gadamer nos propone la hermenéutica como un arte de la comprensión a través de la interpretación, como una *técnica (tejne)* del entendimiento al señalar que "el título «hermenéutica», como ocurre a menudo con las palabras derivadas del griego y adoptadas en nuestro lenguaje científico, cubre muy diversos niveles de reflexión. La hermenéutica designa ante todo una praxis artificial. Esto sugiere como palabra complementaria la *tejne*. El arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la

explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo". (Gadamer, 1995: 95)

La hermenéutica ha venido a saldar ciertas grietas que la razón técnica ha generado, para llegarse a afirmar como un arte de la interpretación en la cual el concepto de comprensión se asume como central. Ésta no se asume como una parte de la determinación del ser del hombre, sino como el modo

originario, esencial en que el hombre accede al mundo, de su estancia en el mundo. Aproximarse al sentido de las cosas, interpelar a las múltiples caras, cortezas, apariencias en que la realidad misma se muestra al intelecto es el acto mismo de comprender a través de la interpretación, porque dar palabra a cada cosa para poderla determinar en su ser o para poder configurar alguno de sus caracteres es requerible una traducción, una transferencia o translación de unos términos a otros, y esto es lo que se denomina interpretación, lo cual conlleva intrínsecamente la comprensión al cifrar los códigos en los que se infiltran los contenidos aprehendidos para donarse en un mundo de sentido.

Gadamer nos hace recordar el origen de la palabra hermenéutica para descubrir el sentido que implica la correspondencia entre interpretación y comprensión:

Hermes era el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres; en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje que se le ha confiado. Pero es frecuente, sobre todo en el uso profano que el cometido de *hermeneus* consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible por todos[...] El que quiera hacerse entender como intérprete debe traducir el sentido expresado. La labor de la «hermenéutica» es siempre esa transferencia desde un mundo a otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia. (Gadamer, 1995: 95)

Gadamer se propone reabrir el debate de las ciencias del espíritu, iniciado por Dilthey, a partir de la ontología heideggeriana. El concepto central desde el que Gadamer elabora su hermenéutica es la del "escándalo constituido por la distanciamiento alienante (*Verfremdung*), que es la presuposición ontológica que sustenta la conducta objetiva de las ciencias humanas" (Ricœur, 2002: 309). La obra de Gadamer se inscribe en el debate entre la distanciamiento alienante y la experiencia de pertenencia cuya antinomia atraviesa las esferas en las que divide este filósofo a la experiencia hermenéutica: la esfera estética, la esfera histórica y la esfera lingüística. Paul Ricœur considera que esta antinomia es el motor esencial



de la obra de Gadamer y explica que esta oposición suscita una alternativa insostenible:

por un lado, dijimos que el distanciamiento alienante es la actitud a partir de la cual es posible la objetivación de las ciencias del espíritu o ciencias humanas; pero este distanciamiento, que condiciona el estatuto científico de las ciencias es al mismo tiempo lo que invalida la relación fundamental y primordial que nos hace pertenecer y

participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto. De ahí la alternativa subyacente en el título mismo de la obra de Gadamer, *Verdad y método*: o bien practicamos una actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas.

(Ricœur, 2002: 95)

Ricœur reconoce que su propia reflexión proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento por superarla.



La aportación propia de Gadamer a esta problemática se inscribe en este triple fondo: romántico, diltheyiano y heideggeriano.

Gadamer establece un lazo entre prejuicio, autoridad y tradición e interpreta ontológicamente esta secuencia a partir del concepto de conciencia histórica. Gadamer muestra que prejuicio no es el polo opuesto a una razón libre de presupuestos sino un componente del comprender, ligada al carácter históricamente

finito del ser humano; constituye las condiciones de nuestra precomprensión. No tanto los juicios, sino más bien nuestros prejuicios constituyen nuestro ser, ya que en realidad son líneas de orientación provisionales que hacen posible toda nuestra experiencia, caracterizan nuestra apertura al mundo (Cfr. Ferraris, 2002: 208). De ahí que la verdad sea determinada en relación a la tradición, prejuicio, precomprensión, historicidad, etcétera.

El concepto de conciencia histórica debe entenderse en relación dialéctica al de la distancia histórica, pues el influjo histórico se ejerce bajo la condición de distancia histórica (Cfr. Bengoa, 1997:104). Es la proximidad de lo lejano por la cual se deriva que no hay generalización panorámica que permita dominar con la mirada el conjunto de estos efectos; entre la finitud y el saber absoluto hay que elegir; el concepto de influjo histórico sólo funciona en una ontología de la finitud. El ser histórico es lo que jamás se convierte en saber-de-sí: "que la historia de los efectos se pueda llegar a ser consciente de manera definitiva y de modo pleno es una afirmación tan híbrida como la pretensión hegeliana del saber absoluto en el cual la historia habría llegado a la autotransparencia íntegra y, por consiguiente, a la pureza del concepto [...] *El ser histórico significa no poder resolverse jamás en autotransparencia*" (Gadamer, 1998: 352). Por ello la interpretación es asumida por la hermenéutica gadameriana como una tarea infinita.

No habiendo una generalización, tampoco hay una situación que encierre absolutamente. Donde hay situación, hay un horizonte que puede estrechase o ampliarse. La conciencia histórica moderna ha creído poder dar cuenta de este problema del horizonte, trasladándose al horizonte del otro, y ha pensado que de este modo da a la historiografía una objetividad comparable al de las ciencias naturales, concepción tal que imponía al historiador un impracticable olvido de sí. Pero nada hay más engañoso que esta asimilación falsa, pues esta puesta a

distancia objetiva suspende, a la vez, los puntos de vista de la situación originaria y los del intérprete y la pretensión de la tradición de transmitir una palabra verdadera de lo que es. En esto Gadamer ataca el proyecto de una racionalidad independiente de la autoridad y la tradición.

A partir de lo anterior se configura el concepto de *fusión de horizontes* que procede de un doble rechazo: el objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se hace olvidando lo propio, y el del saber absoluto para que la historia universal pueda articularse en un horizonte único.

Tal horizonte no existe, porque la atención entre lo otro y lo propio es intrascendible. Este concepto de *fusión de horizontes* presupone un consenso sustentador que funda la posibilidad de la relación de la esfera estética, la histórica y la lingüística; tal consenso se da en una dialéctica y un diálogo que logren mantener en una unidad sustentadora la verdad y lo histórico. "El diálogo es la expresión más clara de una fusión de horizontes: para comprender a mi interlocutor yo debo someter mi intención e integrarla con la del otro; se trata de una operación eminentemente

hermenéutico-lingüística, en la cual la razón sujeto-céntrica monológica de la metafísica se abre a la alteridad" (Ferraris, 2002: 210).

Por eso el proyecto de una ciencia libre de presupuestos es imposible. De este modo la hermenéutica

se convierte en una crítica de la crítica o meta-crítica y su tarea es restaurar el suelo ontológico que ha erosionado la

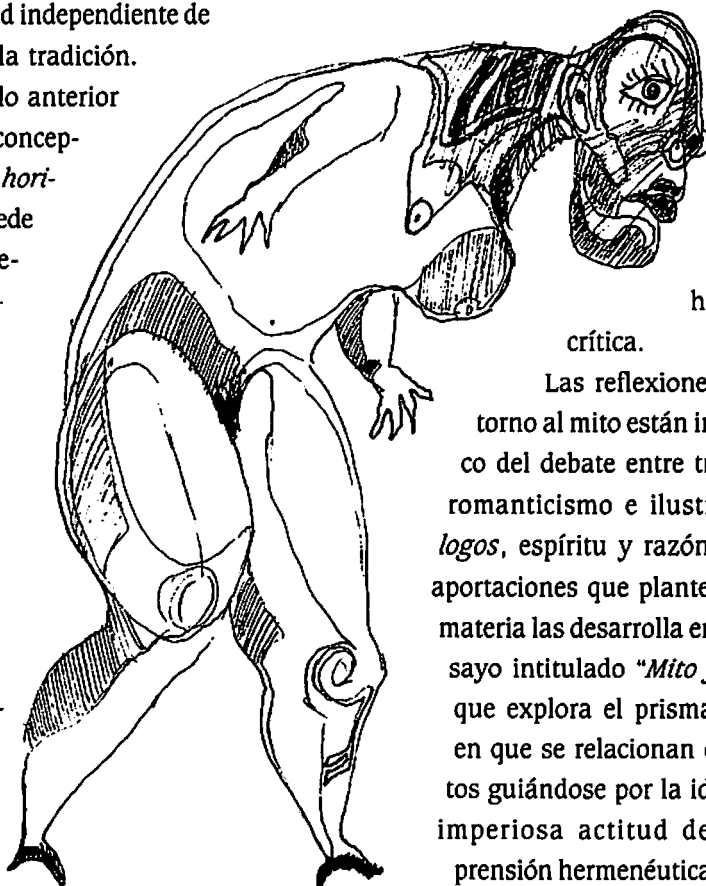
crítica.

Las reflexiones de Gadamer en torno al mito están inscritas en el marco del debate entre tradición y crítica, romanticismo e ilustración, *mithos* y *logos*, espíritu y razón. Las principales aportaciones que plantea respecto a esta materia las desarrolla en un perspicaz ensayo intitulado "*Mito y razón*", y en el que explora el prisma de dimensiones en que se relacionan estos dos conceptos guiándose por la idea de que, con la imperiosa actitud de una autocomprensión hermenéutica del presente, una filosofía del mito debe necesariamente

abordar la pregunta siguiente: ¿qué papel desempeña el mito en una sociedad dominada por la razón científica?

Si no hay cultura sin horizonte mítico entonces hay que situar al mito en la época de la ciencia. Sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo (Gadamer, 1997: 9). A pesar de la "época de la razón" las cuestiones sobre lo religioso, lo mítico y lo ritual interesan ahora más que nunca.

Gadamer enmarca que mito y razón son interdependientes para su constitución, de ahí que plantea la necesidad de reivindicar el valor epistemológico del mito: nos revela otra modalidad de la verdad que no ha de ser exclusiva para la



razón. Gadamer revaloriza, junto con el romanticismo, que "el mito es portavoz de una verdad propia, inalcanzable por la propia razón. En vez de ser ridiculizado como mentiras de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio" (Gadamer, 1997: 16). Hay que reconocer, dice Gadamer, la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia y percibir en el mito una verdad propia. Ya Ernest Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas* ha abierto un camino al reconocimiento de estas formas extracientíficas de la verdad.

De ahí que sea necesario abordar al mito sin abandonar al logos, así como replantear los fundamentos de este último a la luz del sentido ofrecido en los símbolos y el mito. Para Gadamer el desdramatización racional del mito ha dado paso a una hermenéutica comprensiva. Es tarea propiamente filosófica hacer justicia a esta dimensión de lo mítico y de lo ritual. Se trata en definitiva de comprender la palabra, el lenguaje en toda su complejidad.

La discusión en torno al mito la enmarca, el autor, en la crítica radical que hace el romanticismo a la ilustración, las cuales constituyen el doble origen de la filosofía contemporánea. De forma lúcida reivindica que la oposición 'abstracta' entre mito y razón se mantendrá activa en la historia moderna de occidente a causa de la inversión por parte del romanticismo de los presupuestos de la ilustración. Para esta última, el mito está concebido como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Gadamer ha puesto de manifiesto que la contraposición de la concepción mítica con la

científica, no es algo ya originada gracias a la racionalidad moderna, sino más bien es el resultado de la crítica que el cristianismo instituyó contra los mitos de todos los pueblos. Hoy comprendemos porqué la secularización del cristianismo ha hecho madurar esta racionalización del mundo (Cfr. Gadamer, 1997: 15).

Frente a la creencia ilustrada en la perfección, que sueña con la liberación de toda "superstición" de cualquier prejuicio del pasado, el romanticismo otorga una preferencia de verdad a los primeros tiempos, al mundo mítico, a la vida no analizada ni quebrada por la conciencia. El romanticismo asume el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito. A los ojos de los románticos, la mitología aparecía como la restauración de una totalidad que había configurado de forma creativa la existencia de los hombres en un estado anterior a la caída en el "pecado de pensar" el cual había causa-

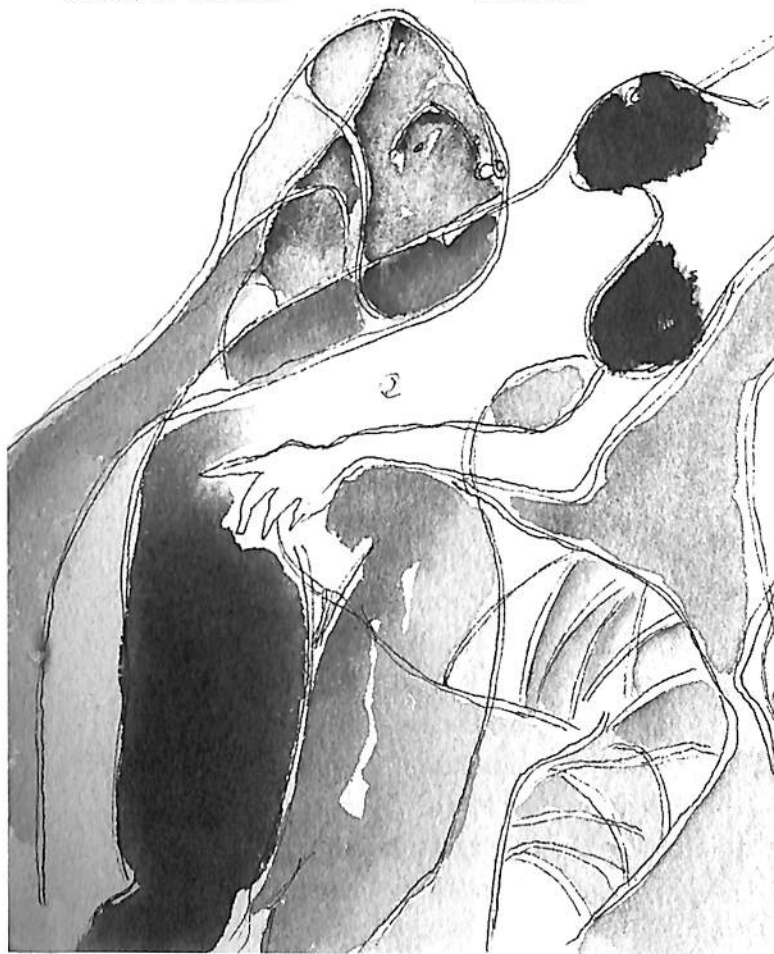
do esa alteración del ser humano respecto a sí mismo, a los demás y el cosmos, "dispersión" originada por el prometeico imperio de la razón.

Sin embargo, la ilustración, como cualquier época de la historia humana, no ha sido el punto culminante de la humanidad sino meramente, es una etapa de la historia. Para eso



Gadamer sostiene que la idea de una razón absoluta es una ilusión, porque lo que encontramos en realidad es una circunstancia de la razón, siempre y en todo lugar, y depende de la influencia económica, social, política, y religiosa. Tal afirmación está inscrita dentro de la polémica que mantiene con Max Weber según el cual, dentro del proceso progresivo de racionalización del mundo, deviene *como una ley general de desarrollo*, un desencantamiento del mundo. Para Gadamer ya no se puede sostener hoy que el mundo está desencantado, falto de magia o de religión. No hay paso del *mito* al *logos*; este esquema, observa Gadamer, es demasiado simple. En este punto Gadamer se opone a la tradición filosófica positivista encarnada fundamentalmente en Wilhelm Nestle. El esquema del desencantamiento del mundo no es para Gadamer, en modo alguno una "ley general de desarrollo" sino él mismo es un hecho histórico. En sus propias palabras dice: "el paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es una dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de la razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto" (Gadamer, 1997: 16). Para Gadamer, pues, el esquema *del mito al logos* en el cual se enmarca la ilustración está menesteroso de una revisión.

Concluye Gadamer su análisis poniendo en apuros a la supuesta autonomía de la razón para autofundamentarse, haciéndonos ver que un proyecto así, propio de la Ilustración, está condenado a la quiebra. Para una saludable comprensión de sí misma, la razón debe atender, pues, a los influjos que devienen desde fuera de sí misma, al llamado al que invita la fuerza de la imaginación simbólica, al llamado del mito:



la razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando. La razón se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional. Su autopoiesis está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y en esa misma medida, ella es sólo respuesta como aquellas otras fueron respuestas míticas. También la razón es siempre interpretación de una fe no nece-

sariamente de la fe religiosa. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber[...] Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede de sí misma. (Gadamer, 1997: 17)



La razón se mira ante el espejo, espejo de autocomprensión hermenéutica que ella misma crea.

Las críticas que Gadamer hace a la Ilustración son paralelas a las hechas por Eliade a lo que éste llama concepción del hombre moderno, y conciencia histórica: la sobrevaloración a los procedimientos de los *procedimientos abstractivos*, generalización, grandes principios, normatividad unidireccional, monocausalidad; e igualmente comparte su

afiliación e influencia del romanticismo al reivindicar los *procedimientos implicativos*: intuición, afectividad, circularidad de la realidad, connaturalidad, autoridad de la tradición, etcétera. Y si Eliade, al establecer una dialéctica de lo sagrado y lo profano, tiene que establecer como consecuencia de sus mismas tesis un movimiento dialéctico de la conciencia radicalmente profana del hombre moderno para desenvocar en el resurgimiento de lo sagrado, igualmente Gadamer al establecer su crítica a la

razón libre de presupuestos, a su incapacidad para autofundarse y legitimarse, conlleva una dialéctica que recobra la tradición, y el retorno: cualquier movimiento ilustrado conlleva un contramovimiento de la vida que cree en sí misma, un movimiento para la defensa y la protección del milagro mítico en la misma conciencia: es el reconocimiento de su verdad.

El diálogo con la tradición, la mediación entre presente y pasado, la fusión de horizontes, la hermenéutica infinita, la pertenencia y distanciaci3n, el prejuicio como precomprensión y horizonte propio de la apertura hacia lo lejano, son términos que nos ayudarán a entender algunas de las afirmaciones que hace Mircea Eliade al hacer a la historia de las religiones como una hermenéutica. Ya que "la principal justificación del valor de la historia de las religiones reside en su esfuerzo por descifrar un 'dato', condicionado por el momento histórico y el estilo cultural de la época, la situación que lo hizo posible". (Eliade, 1986: 119)

La comprensión, sin embargo, no es sólo una técnica metodológica para conferir legalidad a las ciencias del espíritu, como la historia de las religiones, sino que eleva, a través de estos autores, a un modo de ser en el mundo, es decir, adquiere un carácter existencial en la radicalidad del habitar en el mundo en tanto que apertura de sentido; ya que como ha demostrado Heidegger, la comprensión es el modo de ser del *Dasein*, y por lo tanto el carácter óntico original de la vida humana, carácter marcado siempre por la autocomprensión y que impone un proyectarse: toda comprensión es

Paul Ricœur concluye su *Simbólica del mal*, y con la que queda iniciado el paso para una hermenéutica filosófica, al pasar del análisis de la estática a la dinámica de los símbolos míticos. Lo que Ricœur quiere decir con tal frase nos ayudará para iluminar con mayor amplitud lo que Mircea Eliade propone en su llamada *hermenéutica creativa*. Por ello haré mención sólo de algunas ideas que despliega Ricœur en torno al asunto. Ante la dificultad de transcribir directamente en términos filosóficos el simbolismo religioso Ricœur explora otro camino: "el de una interpretación creadora de sentido que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la donación del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía" (Ricœur, 1989: 490). En la expresión *el símbolo da qué pensar* nos señala dos cosas: que el símbolo da algo; pero que ese algo que da es algo que pensar. El inicio de la reflexión,

de la misma manera que el inicio de la filosofía, no está dado de



pura, virgen, inexplorada previamente, sin presupuestos: no existe filosofía sin presupuestos. Lo que nos da el símbolo es que pensar, esto nos insinúa que todo está dicho en enigma y que hay que estar constantemente comenzándolo y recomenzándolo todo en la dimensión del pensar: el pensamiento se da a sí mismo en el reino del símbolo. Ricœur pugna porque el pensar se ponga a sí mismo desde una circuncéntrica gravitación de la interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y sus lecciones. Ricœur nos dice que de lo que se trata es que el pensar emerge no ya dentro de los símbolos sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos, y hace para ello una apuesta semejante a la de Pascal:

yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en tarea de comprobarla y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente.

(Ricœur, 1989: 493)

Una manera, pues de rejuvenecer a la filosofía es poniéndola en contacto con los símbolos, porque de lo que se trata es precisamente crear un pensamiento o reflexión que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. El in-

un comprenderse. De ahí pues que analizar los textos antiguos no sólo ha de ser un modo de acceder a lo histórico o a lo proto-histórico, sino un modo de acceder a sí mismo, porque a través de lo lejano accedemos a lo próximo que es en realidad lo radicalmente más lejano, de ahí la importancia de la distanciaci3n. Ya que la tarea de la hermenéutica es un trabajo de conocimiento cuyo criterio de verdad no es el mismo de la objetividad propia de la racionalidad moderna sino que en definitiva son criterios diferentes, que bien podrían definirse como criterios de "verdad poética": cuando conocemos a través del acto de conocimiento, lo cambiamos, a la vez que somos cambiados nosotros mismos por nuestro conocimiento. Ricœur comparte esta idea con Mircea Eliade cuando señala dentro de su teoría del texto que: "comprender es un comprenderse delante del texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo" (Ricœur, 2002: 33). De ahí que el texto es la mediación por la que nos comprendemos. Textos que en el caso del historiador de las religiones son mitos, símbolos y otros documentos que debe descifrar.

Es necesario aclarar que la teoría de Eliade sobre el mito ejerce gran influencia en Paul Ricœur, quien al igual que aquél, en sus reflexiones en torno al mito, expuestas en su obra *Finitud y culpabilidad*, en un capítulo intitulado "Simbólica del mal" atribuye al mito una "funci3n simbólica", es decir, el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado. También entiende al mito en el sentido que le da la historia de las religiones: "mito

no como una falsa explicaci3n expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acci3n y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo" (Ricœur, 1989: 496). En esta obra desarrolla criterios para la comprensi3n crítica del lenguaje primario de la autointerpretaci3n simbólica, es decir, del mito. Pretende reconstruir el concepto de mito y protegerlo tanto contra los abusos de las seudomitologías como de cara a la práctica de la interpretaci3n alegórica. Su comprensi3n crítica del mito se remonta a Plat3n; Ricœur utiliza el concepto plat3nico del mito para descifrar la conciencia primaria y el lenguaje del mito. De este modo, lo interpreta exclusivamente como recompensa simbólica

y reconstituci3n de la unidad original y la totalidad perdidas. Sólo en la expresi3n concreta del mito y en el lenguaje de la confesi3n se puede expresar la falta y/o la culpabilidad. Es precisamente en esta conciencia de la culpa y del mal lo que al fin y al cabo prohíbe cualquier reconciliaci3n bajo figuras y totalidades falsas.

El símbolo da qué pensar, frase afortunada con la que



tento de Ricœur es, pues, soldar por medio de la hermenéutica la donación del sentido característica del símbolo con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico comprensiva. Y ésta soldadura, como la nombra Ricœur, aparece a la luz de la hermenéutica como un círculo: "este círculo puede expresarse *grosso modo* así: «hay que comprender para creer, y hay que creer para comprender». No es éste un círculo vicioso, y menos aún un círculo mortal; sino por el contrario, un círculo pletórico de vida y estimulante" (Ricœur, 1989: 494). Con lo anterior, se comienza a plantear las bases de lo que después va a llamar con el nombre de *hermenéutica filosófica*, por lo que concluye que lo que le corresponde hacer a la filosofía para salvar su honradez es explicitar y aclarar sus presupuestos, enunciándolos como creencias, elaborar las creencias en apuestas e intentar ganar la apuesta convirtiéndola en comprensión.

Finalizo lo anterior, señalando que la hermenéutica creativa de Eliade, que en lo subsiguiente analizaremos, encuentra una idónea luz en los señalamientos de Ricœur, en los que éste reconoce el acierto que tuvo Eliade al tomar a los símbolos como una totalidad llena de sentido y en los que el espíritu de nuestro presente ha de renovarse:

para ella (fenomenología descriptiva) los símbolos constituyen un verdadero "mundo". Para ella el comprender consiste en poner de manifiesto las multitudes e inagotables significaciones de cada símbolo, descubrir las analogías intencionales entre los mitos y los

ritos y revivir los distintos niveles de experiencia y de representación unificados por los símbolos. Esta forma de comprender, que tan maravillosamente ilustró la obra de Eliade, tiende a situar los símbolos dentro de una totalidad homogénea con el símbolo, pero más amplia que él y que forma sistema en el mismo plano del símbolo. (Ricœur, 1989: 495).

La hermenéutica que aborda el historiador de las religiones al aplicarla a los datos religiosos tiene un gran impacto en el descubrimiento de nuevos sentidos existenciales y de la naturaleza humana, así como 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, ya que tales estructuras son irreductibles y coexistentes a la naturaleza humana: por ejemplo, el simbolismo del centro en tanto que fundamento del poder, refugio ante paraísos artificiales en donde se anule el dolor y se persevere en el placer, el afán de disolución de estructuras y formas agotadas en sus múltiples manifestaciones como son la anarquía, el terrorismo, la protesta, la revuelta o la contracultura cuyo impulso es reabsorberse en un caos primero, preformal, indiferencial, proyectándose en un fin excelso e inalcanzable pero sin embargo aún siempre porvenir, etcétera: "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" (Eliade, 1999: 121).



Sin embargo, para que lo antiguo no quede asfixiado no sólo en el olvido sino en un recuerdo inerte, taxonómico, fósil, en una historia de las religiones que se pierde en la excavación profunda de la noche de los tiempos fijando y atando los datos mudos, fríos por inaccesibles, indiferente determinación; una historia de las religiones que aborda a



su objeto de análisis como lo "otro", y no como algo que dice mucho de nosotros mismos; se requiere, por lo tanto, una hermenéutica creativa, dinámica, y porqué no decirlo, dialógica entre el hombre contemporáneo y el antiguo. Por ello el mismo Eliade nos dice: "los estudiosos, preocupados, y muchas veces totalmente absorbidos

por sus admitidamente urgente e indispensable tarea de coleccionar, publicar y analizar los datos religiosos han descuidado a veces el estudio de sus significados". (Eliade, 1999: 122)

Para ello, nos dice nuestro autor, 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, representan posiciones y situaciones asumidas por el hombre en el curso de la historia. Es decir, nos muestra modos fundamentales primarios de existir del hombre en el mundo. La ciencia de las religiones cumplirá su verdadera función cultural no sólo en la medida en que el significado de los documentos religiosos sean inteligibles para el hombre contemporáneo, sino también en la medida en que adquiera un sentido y alguna significación para el mundo de hoy.

Uno de los puntos esenciales de su pensamiento es que el historiador de las religiones no puede dejar de ser un hermeneuta. Eliade piensa que la hermenéutica tiene que ser necesariamente creadora por lo que la define de la siguiente manera: "La hermenéutica es la búsqueda de sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento de sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas" (Eliade, 1984: 15).

De ahí que, según Eliade, existen ciertos síntomas de cambio en el espíritu de nuestra época que nos invitan a voltear a los orígenes para clarificar nuestro presente y nuestro futuro: los pueblos de Asia han entrado a la historia y las culturas primitivas se están preparando para hacer su aparición en el horizonte de una historia mayor, y lo más importante es que se están incorporando a ser sujetos activos en vez de objetos pasivos, como hasta ahora han llegado a padecer; esto ha llevado a una mentalidad más dispuesta a escuchar, sentir y vivir formas culturales diferentes, exóticas, heterogéneas y, por ende, el mundo occidental ya no es el único que "hace" historia, por lo que sus valores espirituales y culturales no gozan más de un lugar privilegiado, de autoridad incuestionable, como lo tuvo anteriormente. El mundo occidental es replanteado y criticado no sólo por las entrañas de los occidentales, sino por no-occidentales. Y, añadiendo más leña al fuego, cada vez aumenta el interés

de los occidentales por estudiar, reflexionar y comprender las espiritualidades de Asia y de mundos arcaicos.

Y es en éste contexto donde se nos plantea la exigencia de un dialogo intercultural que nos abra las puertas a una hermenéutica creativa, una interacción dinámica de cuya viva fricción salten chispas 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" (Eliade, 1998: 155). Y los valores de una cultura se hacen más profundamente claros en la medida en que accedamos y confrontemos las fuentes y las raíces religiosas de tales pueblos, es decir, en sus mitos o símbolos predominantes.

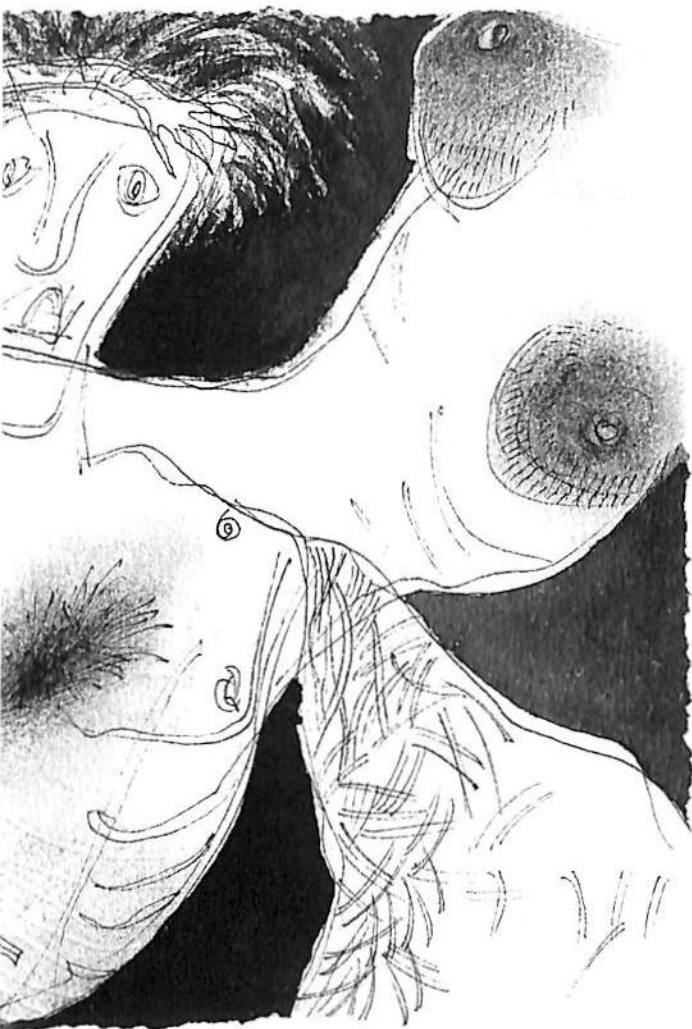
Una interacción dialógica tal nos da pautas para la construcción de una hermenéutica de modo que, al tratar de comprender las situaciones existenciales que expresan los documentos que se estudian, el historiador de las religiones es conducido inevitablemente a un conocimiento más profundo del hombre, de ahí que sus investigaciones destilan significados, intuiciones o planteamientos que pueden ser materia prima valiosa para reflexiones filosóficas, antropológicas o sociológicas. Muy conscientemente de esto, Eliade 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 (Eliade, 1984: 23). Por ello el dato histórico, al ser cifrado por una hermenéutica creadora, destila candentes problemas filosóficos en torno a la condición hu-

mana. 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 ya no ha sido lo mismo el arte. De la misma manera en que después del descubrimiento del psicoanálisis de Freud el hombre preanalítico se convierte en anticuado. Las innovaciones destructivas abren campo al genio creativo.

Todo contacto con lo "otro" absoluto es el eminente peligro. Pero este peligro sugiere posibilidades ilimitadas de creación e innovación para descubrir significados de la situación humana. Sin em-

bargo, 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 lo tanto, 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 que 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, existe en su propio plano de referencia, en su universo particular. El fenómeno religioso debe ser analizado como la obra de arte: ésta revela su significado cuando es mirada únicamente como una creación autónoma. Los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su propio plano de referencia y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios, sociales, económicos, políticos o culturales. El acto creativo del espíritu manifestado en lo sacro es irreductible y debe

entenderse en sí mismo. Por fin, para Eliade, la historia de las religiones está destinada a favorecer el surgimiento de un nuevo humanismo. Por ello le incumbe al investigador de esta rama de las ciencias humanas descubrir su valor autónomo, como creación espiritual; reducirlos a un contexto sociopolítico es admitir que no son creaciones suficientemente "nobles", elevadas para que se las trate como creaciones del genio humano. ¿Acaso, en el fondo los distintos "reduccionismos", no traicionan al complejo de superioridad de los estudiosos occidentales?

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

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

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

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

(Eliade, 1984:123)

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

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

De ahí que el historiador de las religiones está forzado por su labor hermenéutica a "revivir" una serie de situaciones existenciales y distintas ontologías presistemáticas. 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 extraeuropeas para generar nuevos "renacimientos" culturales como lo fue

en el siglo XVI. Para Eliade, pues, la historia de las religiones no es simplemente una disciplina histórica, (por ejemplo 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 dan sentido al mismo dato analizado. No se puede trabajar en el análisis sin la postulación de generalizaciones, las cuales por el genio creativo encuentra nuevas relaciones en la realidad nunca antes vistas.

La mente humana trabaja de manera dividida sólo al precio de su propia creatividad: no salir del nivel del análisis es ser víctimas de la organización moderna de la investigación; de esta forma de crear conocimiento nunca salen modelos teóricos explicativos que anhelan ser innovadores y propo-
nentes. La ciencia no debe ningún descubrimiento científico a la obsesión por el análisis. La creatividad deviene de la relación sintética que supera a la recolección de datos para encontrar nuevas conexiones inéditas. Limitarse al análisis de los aspectos exteriores del universo espiritual de una cultura equivale no sólo a desvirtuar su significación sino abandonarnos a la propia enajenación.



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

A este proceso creativo, a partir de la exégesis de lo antiguo, es lo que Eliade llama hermenéutica creativa.

La hermenéutica se encuentra entre las fuentes vivas de la cultura. Todas las culturas están constituidas por una serie de interpretaciones y revaloraciones de sus "mitos" y sus ideologías específicas. Las visiones primordiales no son propiedad sólo de los creadores, sino también de los que reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura: los hermeneutas.

De esta misma manera nace la hermenéutica creativa, porque una verdadera hermenéutica desemboca en la creación de nuevos valores culturales. La hermenéutica se puede comparar al "descubrimiento" científico: antes del descubrimiento la realidad que uno descubrirá estaba ahí, sólo que no se la veía o comprendía, ni se sabía cómo usarla. Así, la hermenéutica creativa descubre significaciones que no se com-

prendían antes o las pone en relieve con tanto vigor que después de haber asimilado la nueva interpretación la conciencia ya no es la misma.

La hermenéutica creativa cambia al hombre; es una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia humana: "su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador" (Eliade, 1984: 123); un poco adelante, al referirse al sentido del árbol cósmico nos dice: "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". (Eliade, 1984: 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 que son desconocidas, no puede ser sin consecuencias. Por lo tanto, el mismo historiador de las religiones sufrirá las consecuencias de su propia labor hermenéutica. La historia de la religiones puede investigar y dar luz a un número considerable de "situaciones significativas" y modalidades de existir en el mundo que de otra forma son inaccesibles.

Para Eliade el ejemplo de Nietzsche debe animar y guiar. Se puede desprender un pensamiento original si partimos de una sana exégesis de docu-

mentos antiguos y de esta manera renovar la interpretación de nuestra cultura. Una hermenéutica histórico-religiosa creativa sería capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico. Se puede 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 interés apasionante para los filósofos, los poetas y los críticos de 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 se pueden clarificar 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 de los oníricos o de los esfuerzos por darse cuenta de la coexistencia de la concien-



cia y el inconsciente. El impulso surrealista en sus comienzos y en manifiestos teóricos de André Bretón, se descifra una nostalgia por la "primordialidad to-

tal", el deseo de realizar en concreto la coincidencia de las oposiciones, la esperanza de ser capaz de anular la historia para comenzar de nuevo con el poder y la pureza originales, nostalgias que son bien conocidas por el historiador de las religiones.

CONCLUSIÓN

Los aportes de la hermenéutica que hace Eliade en torno al simbolismo religioso nos inducen no sólo a una hermenéutica creativa, sino total e integral, en el sentido de que nos ayuda a explicar al hombre en su unidad totalizadora de la vida espiritual, y de su propia naturaleza como ser que crea símbolos (animal simbólico), así como da la posibilidad de abrir un verdadero diálogo intercultural en el que se involucran los valores centrales de cada pueblo que se centran en la intersección de dicho intercambio y tráfico de significaciones. Una hermenéutica creativa e integral como la que propone Mircea Eliade ayuda a definir lo *propio*, del individuo o del pueblo, a partir del diálogo interpretativo con *lo otro*, ser sí mismo

a través del espejo de la otredad es la clave para poder reencontrar el centro neurálgico del sentido que transita en el complejo tejido del drama humano.

La hermenéutica creativa que propone Eliade implica una intervención continuamente reinterpretada de la tradición, una anamnesia cultural que actualice lo nuevo y la creatividad de manera tal que, dicho diálogo hermenéutico, sea capaz de cambiar al hombre en una fuente creadora de valores

culturales, filosóficos o artísticos. La hermenéutica creativa reconoce la unidad espiritual subyacente en la historia de la humanidad al tiempo que inserta el

crisol de la creatividad a partir de un eterno retorno "interpretativo" con el *origen*. A partir de la hermenéutica del simbolismo religioso el filósofo, el teólogo, el crítico literario y, en general, el innovador cultural puede descubrir un universo de sentido y de códigos llenos de significados que han sido olvidados, desfigurados o menospreciados. Es necesario, por lo tanto, no desarticular un diálogo continuo con el simbolismo y las manifestaciones originarios de lo sagrado si queremos abrir nuevas rutas y sendas que redefinan nuestras ya decadentes y rutinarias posturas en las diferentes dimensiones de nuestra cultura. Lo que aporta una hermenéutica creativa es una nueva realidad cultural nacida de la interculturalidad como se está dando a la luz en el reciente diálogo entre Oriente y Occidente. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (1997), *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder.
- Eliade, Mircea (1984), *La búsqueda*, Argentina, Aurora.
- ____ (1986), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós.
- ____ (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- ____ (1999), *La prueba del laberinto*, Madrid, Cristiandad.
- Ferraris, Mauricio (2002), *Historia de la hermenéutica*, Barcelona, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), *Verdad y Método*, T. 2, Salamanca, España, Ediciones Sígueme.
- ____ (1997), *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.
- Ricœur, Paul (1986), *Culpabilidad y finitud*, Madrid, Taurus.
- ____ (2002), *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica.

