

NOTAS SOBRE HERMENEUTICA Y RELIGION EN LA OBRA DE MIRCEA ELIADE JUAN MIGUEL PIQUER MONTORO

“Cuando se le aplica una hermenéutica válida, la historia de las religiones deja de ser un museo de fósiles, de ruinas y de mirabilia desusados para convertirse en lo que habría debido ser desde el comienzo para todo investigador: una serie de “mensajes” esperando ser descifrados y comprendidos”¹.

El historiador de la religión no ha culminado su obra cuando ha logrado reconstruir el desarrollo cronológico de una religión o cuando ha delimitado su contexto social, económico o político. Después de haber reunido, descrito y clasificado sus documentos tratará de comprenderlos en su propio plano de referencia. En efecto, un dato religioso revela su significación profunda cuando es considerado en su más estricta peculiaridad —“es la escala la que crea el fenómeno”— y no cuando es reducido a uno u otro de sus aspectos secundarios o de sus contextos.

(1) N.O., p. 11.

En opinión de Eliade las diversas actividades humanas integran múltiples planos, niveles o estructuras, todas ellas componentes en mayor o menor grado de la conducta de que se trate. Pero hay siempre un punto de vista adecuado para captar con propiedad las dimensiones esenciales de cada tipo de comportamiento. No todos esos planos son igualmente decisivos en la determinación del fenómeno aunque todos participen en su configuración. En consecuencia, aunque no puede rechazarse a priori ninguna perspectiva metodológica —es posible que cada aspecto exija para ser explicado un método particular— hay que tener en cuenta prioritariamente aquella que nos permita entender mejor la substancia del objeto.

*“Es forzoso atenerse a una situación de hecho. Dentro de ciertos límites, por muy vagos y movedizos que sean, el estudio de los fenómenos religiosos —tanto individuales como colectivos— parece difícilmente reducible, por ahora, a otra cosa que a sí mismo”*². Es evidente que el condicionamiento socio-histórico de las formas religiosas no implica que sean reducibles a formas de comportamiento no religiosas; *“la historicidad de la experiencia religiosa no nos dice que es en último análisis una experiencia religiosa”*³. Tampoco la cuestión de las propiedades específicas de los símbolos religiosos puede resolverse mediante afirmaciones empíricas acerca de las funciones instrumentales de las representaciones religiosas. La confusión suele empezar cuando un aspecto de la vida religiosa es aceptado como esencial y significativo y los demás aspectos son considerados como secundarios o incluso ilusorios. Existe el derecho a preguntar si los múltiples sistemas de condicionamiento constituyen una explicación suficiente del fenómeno religioso. Ahora bien: *“esto no quiere decir que el fenómeno religioso pueda ser comprendido al margen de su “historia”, es decir fuera de su contexto cultural y socio-económico. No existe un fenómeno religioso “puro”, al margen de la historia, pues no existe ningún fenómeno humano que no sea al mismo tiempo fenómeno histórico. Toda experiencia religiosa es expresada y transmitida en un contexto histórico particular. Pero admitir la historicidad de las experiencias religiosas no implica que sean reductibles a formas de comportamiento no religiosas. Afirmar que un dato religioso es siempre un dato histórico no significa que es reductible a una historia económica, social o política. No debemos perder de vista nunca uno de los principios fundamentales de la ciencia moderna: es la escala la que crea el fenómeno”*⁴. Los “datos religiosos” co-

(2) Henri-Charles Puech. “Las religiones antiguas”, vol. I, prefacio p. 7. S. XXI (Madrid, 1977).

(3) N.O. p. 107.

(4) *Ibid.*, p. 28. “... un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser apprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir su carácter sagrado. (...) Sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en última instancia, definen al hombre”. (T.H.R., vol. I, p. 17).

mo las obras de arte tienen un modo de ser que les es propio: existen sobre su propio plano de referencia, constituyen un universo relativamente autónomo. El hecho de que este universo no sea el ámbito físico de la experiencia inmediata no supone su irrealidad. Al historiador de las religiones le incumbe delimitar el valor autárquico —el valor en tanto que creación espiritual y no mero epifenómeno— de todos los movimientos religiosos.

Por estas razones, la hermenéutica entendida como “... *la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia*”⁵, y la historiografía de la religión, es decir, la explicación de los fenómenos religiosos por el influjo de su cambiante contexto, son complementarias. En suma, la historia de la religión no es únicamente una disciplina histórica como, por ejemplo, la arqueología o la numismática, es, igualmente, una hermenéutica puesto que está llamada a descifrar e interpretar todos los “encuentros” del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros días⁶.

La hermenéutica “creadora” y la transformación del hombre.

Así pues, a juicio de Eliade, para la historia de las religiones como para otras disciplinas humanistas, el camino hacia la síntesis —más allá del análisis documental y sus técnicas auxiliares— pasa por la hermenéutica. Ahora bien, por su propia naturaleza los hechos religiosos constituyen una materia sobre la cual se puede —o incluso se debe pensar de una manera creadora, tal como hicieron un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel o un Burckhardt cuando reflexionaron sobre las instituciones humanas y su historia. “*Por su propio modo de ser la historia de las religiones está compeli- da a producir oeuvres y no solamente monografías eruditas (...), la hermenéu- tica se sitúa entre las fuentes vivas de una cultura pues, en definitiva, toda cultura está constituida por una serie de interpretaciones y de revalorizacio- nes de sus “mitos” o de sus ideologías específicas*”⁷.

La hermenéutica desvela significaciones que no se captaban con anterioridad o las destaca con tal vigor que después de haber asimilado esta nueva interpretación la conciencia ya no es la misma. La hermenéutica creadora cambia al hombre; es más que un método, es también una técnica espiritual susceptible de modificar la calidad misma de la existencia. El historiador que se vale de la hermenéutica y el lector de sus obras, al enfrentarse a situaciones desconocidas o difícilmente imaginables para el hombre moderno, al

(5) P.L., p. 122.

(6) Eliade habla de una “hermenéutica total” es decir, aquella que teniendo en cuenta los aspectos “infraestructurales” e históricos como momentos necesarios del entendimiento de lo religioso se centra en la dilucidación de su significatividad (N.O. capítulo I, pp. 17 y ss.).

(7) *Ibíd.*, p. 120.

encontrarse con mundos espirituales “extranjeros”, no quedan indemnes y la cultura toda amplía sus perspectivas. Así pues, según Eliade, la hermenéutica ha de ser creadora por dos razones: “*En primer lugar, es creadora para el mismo hermenauta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa —rito, símbolo, mito, figura divina, etc.— y por comprender su función, su significación, su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador (...) La hermenéutica es creadora en un segundo sentido, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata (...) las significaciones latentes y el devenir de los símbolos*”⁸.

Brevemente; la historia de la religión, en clave hermenéutica, se revela a la vez como una pedagogía en el sentido fuerte del término —Bildung— puesto que es susceptible de cambiar al hombre, y como una fuente de “valores culturales”, cualquiera que sea la expresión de esos valores (filosófica, artística, histórica) constituyendo así un elemento importante de renovación cultural. “*La historia de las religiones aspira a fin de cuentas a la creación cultural y a la modificación del hombre*”⁹.

Contra la desmitificación.

Una opción hermenéutica como la de Eliade se contrapone, aunque no excluye, como hemos visto, a todas aquellas perspectivas teórico-metodológicas que persiguen o implican una desmitificación de la religión. Es inútil, por ineficaz, recurrir a un principio reduccionista cualquiera y desmitificar los comportamientos o las ideología del *homo religiosus* mostrando, por ejemplo, que se trata de proyecciones del inconsciente o de pantallas ideológicas levantadas por razones sociales, económicas, políticas, etc.

Todos los universos espirituales de los pueblos primitivos, de las antiguas civilizaciones y del Tercer Mundo contemporáneo tienen un origen y una estructura religiosa. Si no se les aborda desde el punto de vista de la historia de las religiones desaparecen en tanto que universos espirituales y son reducidos a *informaciones* concernientes a las organizaciones sociales, los regímenes económicos y políticos, las épocas de la historia precolonial y colonial, etc. Por tanto, “... *la desmitificación no sirve para la hermenéutica. Consecuentemente, cualquiera que sea la razón por la cual en los tiempos más remotos, las actividades humanas fueron cargadas de valor religioso, lo importante, para el historiador de la religión, es el hecho de que esas actividades hayan tenido valores religiosos*”¹⁰. “...*La actitud “desmitificadora” es*

(8) P.L., pp. 121-122.

(9) N.O., p. 131.

(10) *Ibíd.*, p. 134.

*una posición fácil. Todos los hombres arcaicos y primitivos creen que su aldea es el "centro del mundo". No es difícil afirmar que tal creencia es una ilusión, pero esto no conduce a nada. Al mismo tiempo, se destruye el fenómeno por no observarlo en el plano que le es propio. Lo importante, al contrario, es preguntarse por qué esos hombres creen vivir en el centro del mundo. Si yo aspiro a entender esta o a aquella tribu no es para "desmitificar" su mitología, su teología y, en consecuencia, su modo de existir en el mundo"*¹¹.

En resumen, la vía regia para el acceso a la religión es la hermenéutica que, por su propia naturaleza, prohíbe cualquier devaluación o reducción del comportamiento religioso a otra cosa. Siendo, no obstante, necesariamente complementarios sus resultados con los alcanzados por medio de otros métodos, en la pretensión de respetar la integridad y la densidad de los fenómenos.

Es, sin duda, encomiable la exigencia de Eliade de evitar cualquier "reduccionismo" tanto en el plano heurístico y metodológico como en el plano "real" u ontológico. Si los fenómenos y los símbolos religiosos tienen sus propias leyes y estructura, es decir, si ocupan una dimensión específica en el conjunto de la vida humana no podemos pretender conocerlos sin poner a punto el arsenal conceptual y la estrategia investigadora que nos permita captar su singularidad y su riqueza. Partiendo de aquí Eliade está convencido, a pesar de sus reservas y acotaciones, de que la única forma de "hacer justicia" a los fenómenos religiosos es la hermenéutica. El modo idóneo de evitar vulnerar la originalidad de la conducta religiosa es lanzarse a la interpretación de los mensajes que, implícitos o no, constituyen su característica más conspicua. Desde esta óptica, la religión se perfila como un universo de sentido, como un sistema de significaciones equivalente en su pregnancia y densidad al arte y la filosofía aunque más básico, originario y abarcador que estos. La naturaleza de una práctica socio-histórica que erige y canaliza sistemas referidos intencionalmente a realidades supuestamente sobrenaturales y tranhistóricas; de una semántica que, en sus múltiples ramificaciones espacio-temporales se muestra universal, ha de ser considerada si atendemos a su irreducibilidad —ie., la imposibilidad de ser explicada exhaustivamente por otras dimensiones de la vida humana— una "creación del espíritu" al mismo título que el arte o el pensamiento especulativo o científico.

Hemos sugerido que toda conducta social específica, susceptible de ser definida por sus rasgos inherentes y, por ende, diferenciada sin grave ambigüedad del resto de las actividades humanas, está compuesta, heurísticamente, por diversos estratos o dimensiones que exigen un abordaje diferente y propio. Solo la conjunción de todos los resultados alcanzados mediante esta diversificación metodológica puede proporcionar un saber del objeto estudiado

(11) P.L., p. 136.

libre de los múltiples reduccionismos al uso. Ni que decir tiene que no nos está proponiendo así alguna suerte de eclecticismo, tampoco examina Eliade la posible incompatibilidad de los distintos paradigmas teorico-metodológicos, se limita a afirmar la diversidad de planos de referencia de un complejo fenoménico y la exigencia de utilizar aquellos instrumentos de análisis y descripción que sean más adecuados para cada uno de ellos y, por tanto, la necesidad de dar toda su importancia a la comprensión (*verständnis*) de las experiencias religiosas significativas por medio de la hermenéutica.

El ejemplo de la literatura es pertinente en este contexto. Si es verdad que muy difícilmente puede comprenderse la obra de Balzac, si se desconoce lo que era la sociedad francesa del s. XIX y la historia de la época (en el sentido más amplio del término: historia política, economía, social cultural y religiosa), no es menos verdad que no se podría reducir *La Comédie humaine* a la dimensión de documento histórico puro y simple. Todo un trabajo de exégesis queda por hacer después que el historiador a concluido su tarea, y es aquí donde interviene el crítico literario. Es él quien aborda la obra en tanto que universo autónomo que posee sus leyes y estructuras propias. No obstante su trabajo no agota el asunto, hay siempre un mensaje en la obra de los grandes escritores que sólo la aproximación filosófica tiene posibilidades de captar.

Aceptadas las consideraciones precedentes, no podemos dejar de advertir que Eliade parece concebir los contextos sociológicos, económicos y políticos de la religión como meros factores exteriores, condiciones, tal vez necesarias, pero no suficientes de la vida religiosa y *cuya articulación con esta dimensión permanece indefinida*. Es el "sentido" que las experiencias religiosas tienen para sus protagonistas, es decir, la "carga de significación" que tales fenómenos y creencias comportan para el conjunto de los actores sociales, lo verdaderamente enjundioso de las mismas, aquello que constituye su "esencia". Los aspectos no semánticos quedan eludidos o absorbidos en esta forma de entender el problema. La historia de las religiones es así efectivamente *reducida* a una semántica de la conducta religiosa y aunque no se niegue formalmente el peso de cualesquiera factores o condiciones extrarreligiosas en la formación y el mantenimiento de una ideología religiosa su olvido efectivo adscribe la obra de Eliade a un cierto idealismo cultural.

La concepción paradigmática de los arquetipos religiosos lleva a Eliade a interpretar toda la historia de la religión como la "resonancia" y las metamorfosis a través del tiempo, de las "experiencias" originarias de la humanidad, —"la toma de conciencia del hombre de su posición en el universo"—, cuya cristalización son precisamente los arquetipos. Una resonancia cada vez más débil en virtud del proceso de secularización, pero que no excluye eventuales complicaciones y "profundizaciones" de las construcciones religiosas.

Siendo esto así, no puede extrañar, que extraigamos de la lectura de

sus libros la sensación de un cierto poder de autodeterminación de la religión o, más exactamente, una suerte de inercia a-histórica que cruza de parte a parte la historia. Se trata, pues, de una actividad que “estando en la historia” —en tanto que depende de los cambios producidos por el tiempo en los diversos contextos sociales— sólo lo está tangencialmente, pero no en lo que atañe a su sustancia a-histórica o, mejor, transhistórica. “*En otros términos, el historiador de las religiones utiliza todas las manifestaciones históricas del fenómeno religioso para descubrir lo que “quiere decir” semejante fenómeno, se ciñe, por una parte, al “concreto” histórico, pero se dedica, por otra, a descifrar lo que, a través de la historia, revela de transhistórico un hecho religioso*”¹². Entiéndase que no se refiere aquí únicamente al sesgo atemporal de las experiencias religiosas sino a la efectiva permanencia de las mismas formas a lo largo de la historia.

Pero hay más, Eliade no se limita a justificar la hermenéutica como método sino que le atribuye ciertas virtudes y propiedades que desbordan claramente el marco metodológico. He aludido ya al pathos “experimentalista” que su propuesta hermenéutica respira, muy acorde, por otra parte, con su peripezia biográfica. En “*La prueba del laberinto*” afirma que la tarea del historiador es una aventura por tierra incognita; cada intento de comprender un hecho religioso es una nueva “prueba” y la actividad completa del historiador un auténtico viaje iniciático guiado por una fuerte empatía hacia los extraños mundos analizados. “*Lo que quiero es reconocermé —en el sentido filosófico del término— en mi hermano*”¹³. Mediante el trabajo hermenéutico del historiador, “*se participa en el fenómeno que se trata de descifrar, como si se tratara de un palimpsesto, de la propia genealogía, de la propia historia. Es mi historia (...). Al precio de un largo esfuerzo de anamnesis (el historiador) deberá terminar por recordar su propia historia, es decir, la historia del espíritu. De este modo se revela la condición misma del hombre*”¹⁴.

Es lícito preguntarse hasta qué punto predominan en todo esto las abseiones y las actitudes características del autor sobre el interés científico. Más aún, en qué medida constituyen racionalizaciones de sus confesados anhelos religiosos. ¿Cómo desligar esta “búsqueda del significado” de un cierto regusto numinoso que aparece en el deseo de una *renovatio* del investigador y del lector? La pretensión de una *metanoia* alcanzada a través del estudio convierte a la historia de la religión en un rito lustral e iniciático que persigue sin tapujos la transformación de los participantes en el mismo.

(12) Ch., p. 13.

(13) P.L., p. 129.

(14) *Ibid.*, p. 116-117.

(15) *Ibid.*, p. 116.

Seguramente esta intención, sino espuria, perfectamente extracientífica, es el motivo de que no se plantee en ninguna parte la posibilidad científica de la hermenéutica, ni se discutan sus rasgos metodológicos, ni se expongan sus supuestos teóricos; se afirma simplemente su ineludibilidad. No sabemos por tanto hasta qué punto se toma al pie de la letra y qué relevancia concede Eliade a una frase como esta: *“para entender desde dentro ese mundo hay que vivirlo”*. ¿Advierte la objeción epistemológica que puede hacerse o acaso no le concede mayor importancia? pues, en efecto, se trata de una proposición que cae de lleno en enunciados del tipo *“si yo fuera un caballo”*¹⁶.

En fin, puede aceptarse que la desmitificación no sirve para la hermenéutica, pero la hermenéutica misma puede ser desmitificada. Quiero decir que la reclamación de la hermenéutica como *última ratio* de la ciencia de la religión e, independientemente de las virtualidades redentoras que Eliade le confiere, es una vía de acceso no solo discutible sino frecuentemente postergada en razón de su propensión a la arbitrariedad interpretativa y su incumplimiento de los requisitos de la intersubjetividad. El cruce de la concepción del símbolo como componente esencial de la “mentalidad” religiosa y de la hermenéutica como instrumento adecuado para su desciframiento es objetado por Jean-Pierre Vernat con estas palabras: *“... las orientaciones simbolistas sustituyen el paciente trabajo de desciframiento, a través del análisis de las estructuras del relato, por una lectura inmediata e intuitiva que a los especialistas les parece siempre gratuita y muy frecuentemente errónea. Afirmando que la mitología utiliza un material simbólico constante, de valor universal y arquetípico, se abstienen de hacer cualquier referencia al contexto cultural, cualquier indagación de orden sociológico o histórico. De esta forma se corre un grave riesgo de dejarse engañar por la pretendida “familiaridad” de los símbolos e incurrir en contrasentidos o en anacronismos. (...) Además, cuando los estudios lingüísticos han demostrado tan profundas diferencias de organización fonológica, morfológica y sintáctica entre los grupos de lenguas, ¿cómo se puede admitir (...) la unidad del lenguaje simbólico concebido no como un sistema articulado a varios niveles, sino como un vocabulario universal cuyos valores significantes se deducirían sin más del mero inventario de sus términos?”*¹⁷.

No se puede acusar, en absoluto, a Eliade de descuidar los aspectos cronológicos, ahí está su “Historia” para demostrarlo, pero es indudable que la objeción de fiarse francamente de la intuición en la tarea interpretativa le afecta de lleno, lo que él reconoce abiertamente al considerarla como un

(16) Evans-Pritchard. “Las teorías de la religión primitiva”, pp. 173-174. Se refiere Pritchard a la ilusión que se hacen los académicos modernos de poder ponerse en el lugar de cualquier otro ser viviente, sea el que sea.

(17) Jean-Pierre Vernat. “Mito y soicidad en la Grecia Antigua”, p. 220.

proceso inacabable, es decir, decisivamente condicionada por la "ideología" de la época y del intérprete: *"el símbolo está siempre abierto. Y en cuanto a mi interpretación, nunca debo olvidar que es la de un investigador de hoy. La interpretación jamás está acabada"*¹⁸.

En mi opinión la debilidad mayor de esta opción radica en la incursión en una cierta tautología. Permaneciendo dentro de la trama de significaciones del universo religioso, ¿no se acaba utilizando a la propia religión como explicación de sí misma? No es sorprendente que sea posible interpretar la obra de Eliade con arreglo a las pautas de su propia antropología, es decir, de las estructuras significativas que ha descubierto o que atribuye a los fenómenos religiosos, por que, al ser tautológica, la interpretación es interminable y circular.

(18) P.L., p. 124.