

LO SAGRADO, ELEMENTO DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA HUMANA

Ioan Ivlampie, Universitatea "Dunarea de Jos", Rumanía.

Recibido: 2022-10-03

Aceptado: 2023-02-20

Resumen

El establecimiento de la ciencia de las religiones en el siglo XIX significó, en primer lugar, la delimitación del campo de investigación. Lo sagrado fue el elemento privilegiado en la identificación del objeto de estudio de esta nueva ciencia. ¿Qué es lo sagrado? ¿Cuál es el sentido de esta noción? Fueron las preguntas que guiaron a los investigadores hacia la noción con la que se oponían: lo profano. En este estudio tratamos de llamar la atención sobre la insuficiente comprensión y abordaje de la noción de lo profano, lo que produce una incompreensión de lo sagrado. Las múltiples perspectivas de definición del fenómeno religioso, como las sociológicas, las psicológicas, las históricas, las fenomenológicas, etcétera, tienen como punto de partida la oposición entre lo sagrado y lo profano. En todo ello proponemos la perspectiva axiológica destinada a captar la naturaleza de los elementos del fenómeno religioso, identificados en lo sagrado y lo profano.

Palabras claves: religión, ciencia de la religión, sagrado, profano, laico, secularización, valor, hombre religioso, hombre a-religioso.

Abstract

The establishment of the science of religions in the nineteenth century meant the delimitation of the field of research. The sacred was the privileged element in identifying the object of study of this new science. What is sacred, what is the meaning of this notion, and what were the questions that guided the researchers to the notion they were in opposition to the profane? In this study, we try to draw attention to the insufficient understanding and approach of the notion of the profane, which produces a lack of understanding of the sacred. The multiple perspectives of defining the religious phenomenon, sociological, psychological, historical, phenomenological, etc., have as a starting point the opposition between sacred and profane. In all this we propose the axiological perspective meant to capture the nature of the elements of the religious phenomenon, identified in the sacred and the profane.

Key Words: religion, the science of religion, sacred, profane, secular, secularization, value, religious man, non-religious man.

Al comienzo de su *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Mircea Eliade reafirma la tesis de que lo sagrado es «un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de esta conciencia». En su tierra natal, este escrito comenzó a traducirse y publicarse en el año 1981 (el volumen final aparece en 1988). Solo unos años antes de esta fecha, tras décadas de silencio e ignorancia, el régimen comunista de Rumanía empezó a recuperar a su científico de renombre mundial y, quizás, en virtud de este prestigio, publicando el escrito *Aspectos del mito* (1978). Hasta la caída del régimen en diciembre de 1989, se publicaron tímidamente algunas obras científicas y literarias, pero bastante pocas, tanto en la intención de promover una creación artística y filosófica de talla mundial, como en la intención de reconciliación con el Hijo Pródigo.

Este destino de la obra del autor en su tierra natal puede ser objeto de una investigación independiente. Tal investigación, por ejemplo, puede revelar otra dimensión, que va más allá de la del científico; es decir la del hombre Mircea Eliade quien, a través de su calidad de rumano, tuvo el poder de formar y moldear la autoconciencia. No proponemos tal investigación en este artículo, pero la idea que hemos captado más arriba, con relación a definir lo sagrado, puede profundizar en su comprensión por parte de

quienes estén interesados en este tema en el contexto en el cual nosotros, en Rumanía en los años '80 del siglo pasado, hemos leído e interpretado esta definición. Expuestos a presiones ideológicas y a una extremadamente activa educación propagandística atea, siempre sospechosos de un posible delito de conducta o actitud mística, entendimos en esta declaración que todo el esfuerzo sostenido del ateísmo comunista es infundado. Es decir, el experimento científico de quitar lo sagrado de la conciencia humana no sólo es inútil, sino que también está en bancarrota. Mircea Eliade se había convertido en un antídoto para Karl Marx.

En este estudio trataremos de captar lo sagrado, como elemento de la estructura de la conciencia humana, de forma distinta a como se entendía en el paradigma de interpretación de la Europa posrenacentista. Para resaltar este paradigma, recurrimos al análisis de Nikolai Berdyaev sobre el fenómeno del Renacimiento y su significado en la evolución de la espiritualidad europea. En el sentido común, el Renacimiento es la época de la efervescencia creativa después de un milenio de rechazo ascético a la libertad de acción, rechazo dogmáticamente asumido. Para legitimar el acto creador, en antítesis del ascético, los cristianos del Renacimiento recurrieron al modelo de la antigüedad, del hombre manifestándose plenamente en todos los campos de actividad. O bien, la justificación de tal derecho chocaba con la autoridad eclesiástica. Desde la perspectiva de esta autoridad, no había posibilidad de legitimar al hombre nuevo, al creador y no al asceta. Y los nuevos europeos comprendieron la escala de intolerancia y el rígido conservadurismo de la autoridad religiosa. A la larga, el resultado de este choque, a juicio de Berdyaev, será el surgimiento de la mayor herejía del cristianismo: el humanismo, como afirmación de la libertad del espíritu en el espacio secular. A partir de ese momento asistimos al ensanchamiento del ámbito secular de la vida y al estrechamiento del campo de la vida religiosa, proceso llamado secularización.

Quien "aprovechó al máximo" este cisma fue la ciencia. El beneficio puede evaluarse en forma de emancipación de la investigación científica por la supervisión de una autoridad que carece de competencia en la materia. Pero ¿es esto también una ganancia general para la humanidad? Evolucionando secularmente, basada en el principio fundamental de la autonomía, pero no de la pura autonomía, sino en oposición a lo religioso, la ciencia (fragmentándose constantemente en la ciencia de la política, la ciencia del derecho, la ciencia del comportamiento moral, las ciencias naturales) reconfigurará ideológicamente este principio en la fórmula: «y

contra lo religioso».

Tenemos, por tanto, la oposición entre razón y fe que está ausente en el espacio filosófico de la antigüedad. El positivismo, la culminación de esta ideología científica, distinguirá rigurosamente tres etapas cronológicas de evolución espiritual en la historia humana: la etapa teológica, la metafísica y la científica. La etapa final opone la precariedad y las ilusiones de las etapas anteriores. El mérito de Auguste Comte es que también atrajo las cuestiones religiosas al campo de la investigación científica; desde entonces contamos también con una ciencia de las religiones, una investigación “objetiva” —es decir, neutra— con el fin de alcanzar el ideal de toda ciencia, la verdad sobre la naturaleza del fenómeno religioso. El hecho de que la ciencia de las religiones haya contado con investigadores positivistas que han contribuido sustancialmente en la configuración de este campo científico, no es relevante en la perspectiva general de definición y comprensión de lo sagrado. No Émile, sino Durkheim es directamente responsable de que, en la circunscripción del fenómeno religioso, tenemos que considerar, ante todo, que toda creencia tiene como característica esencial la clasificación de las cosas en dos esferas opuestas, traducidas por los términos sagrado y profano. Esta clasificación es el resultado cismático del Renacimiento. El hombre del Renacimiento no tuvo otra salida para hacer valer su afán creador, que inducir la distinción artificial entre un universo de vida sagrado y uno profano; su realización no siendo posible bajo la tutela autoritaria de quienes vigilaban —en este mundo— lo sagrado, pero sólo bajo el signo libre que confiere la percepción de la existencia de una realidad indiferente a lo sagrado, la realidad profana. Las heridas sangrientas de esta distinción pueden rastrearse en la dialéctica desgarradora a través de la cual Mircea Eliade intenta plasmar en su obra las relaciones entre el *hombre religioso* y el *hombre a-religioso*, problema sobre el cual volveremos.

Por tanto, la ciencia de las religiones en la Europa moderna, heredada del Renacimiento, admitirá como tesis la idea de que toda creencia religiosa presupone la clasificación de las cosas en sagradas y profanas, y que para el creyente el mundo se divide en dos géneros opuestos: sagrado y profano. Dentro de estas diferenciaciones, ganará la investigación de lo sagrado, lo profano quedará como un concepto secundario, ambiguamente definido, teniendo el papel de Cenicienta en la puesta en valor de lo sagrado. Mircea Eliade también será fiel a este paradigma. Atento a los resultados de investigaciones anteriores, en el “Prólogo” del *Tratado de historia de las religiones*, recordando un principio de la investigación científica —

que la perspectiva crea el fenómeno—Eliade busca edificarnos sobre un ángulo diferente al de sus antecesores desde el cual abordará el fenómeno religioso—. Es decir, el plan de abordaje es fenomenológico, diferente a los enfoques históricos, psicológicos, sociológicos o antropológicos. Así, se puede afirmar que se realizará una investigación neutral y objetiva del hecho religioso. Y no podemos negar que, dentro del contenido de este tratado, como en otros escritos, faltaría la perspectiva fenomenológica. Por otro lado, un investigador neutral de las “obras sagradas”, carente de una perspectiva que pudiera haberle servido de guía, se verá abrumado por la riqueza de la documentación, su extrema heterogeneidad (solo para el estudio de una sola religión si apenas alcanza una vida), pero a la vez abrumados por la falta o pobreza de documentos en el caso de algunas religiones (germánica o eslava). Consciente de estas dificultades metodológicas, Mircea Eliade avanza en la búsqueda de lo sagrado a través de una nueva suspensión fenomenológica (después de la suspensión de ángulos restrictivos en la investigación del fenómeno religioso): la inmensidad y extrema variedad de la documentación puede reducirse a un denominador común, al término *hierofanía*: camino de lo sagrado. Lo sagrado puede manifestarse en cualquier cosa, en cualquier gesto o actividad humana, por lo que no sabemos si hay algo «que nunca se haya transfigurado en hierofanía, en algún lugar de la historia de la humanidad».¹ En este contexto de la investigación, Eliade nos recuerda que también coincidió en cómo definir el fenómeno religioso: «Todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso tienen un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa de lo *profano*, y la vida secular. Pero las dificultades surgen cuando hay que delimitar el ámbito de la noción de <*sagrado*>».² A su manera, es decir, desde la perspectiva de una investigación neutra y objetiva, Eliade define lo profano como el soporte de la manifestación de lo sagrado. Y entonces, los dos mundos, claramente delimitados y en oposición, ¿no se confunden, no coinciden? La contradicción es evidente. ¿Con qué argumentos salva Eliade la dicotomía sagrado-profano?

1 Eliade, Mircea. *Tratat de istorie a religiei* [Tratado de historia de las religiones] (București: Humanitas), 1992, 30.

2 Eliade, *Tratat de istorie a religiei*, 21.

– Si es verdad que cualquier cosa puede convertirse en hierofanía, no conocemos religión alguna que haya coronado a todo el mundo profano con el prestigio de la sacralidad; en toda religión junto a objetos, seres sagrados, hay objetos, seres profanos.

– La cualidad sagrada de un objeto (de una piedra) no se extiende a todos los objetos de ese tipo.

– El objeto profano que se ha convertido en sagrado revela algo distinto de sí mismo.

«Lo que queremos enfatizar – concluye Eliade – es que una hierofanía implica una *elección*, un claro desprendimiento del objeto hierofánico, en relación con el *resto* del entorno. Este *remanente* siempre existe, incluso cuando una región enorme se vuelve hierofánica».³ Notemos que para Eliade lo profano se define como el soporte de lo sagrado y como este remanente; es decir, una especie de lastre, resultado de una elección. En cambio, llama la atención la captura del mecanismo, del juego dialéctico a través del cual se produce la transfiguración de lo profano en sagrado: la ruptura del nivel ontológico. (Sería muy interesante seguir el fenómeno inverso, el del hundimiento del objeto sagrado en el registro profano).

La ruptura de nivel ontológico lograda por una elección (una elección condicionada por el carácter insólito, singular, extraño, perfecto o monstruoso del objeto) sustrae al objeto de su esfera profana y le otorga otro estatus. El objeto profano se convierte en hierofanía porque, por su carácter insólito o extraordinario, adquiere otra fuerza, suscitando temor y veneración. Este gesto despierta el sentimiento de que lo sagrado, la santidad, la perfección no son de este mundo, vienen de otra parte. De ahí el carácter *kratofánico* de lo sagrado, como manifestación de una fuerza, reverenciada y temida al mismo tiempo. Este nuevo carácter descrito por Eliade lo lleva a enfatizar la ambivalencia de lo sagrado, con la observación de que no es exclusivamente psíquico, sino «axiológico».⁴

Mircea Eliade se acercó así a la perspectiva axiológica en la comprensión de lo sagrado, que es mucho más profunda en la comprensión del fenómeno religioso que la “neutralidad fenomenológica”. La axiología define la naturaleza de lo sagrado con mucha mayor precisión y objetividad. Lo que

3 Eliade, *Tratat de istorie a religiei*, 23.

4 Eliade, *Tratat de istorie a religiei*, 33.

desagrada a Eliade es precisamente la manera ingenua en que define lo sagrado: «La primera definición que se le puede dar a lo sagrado es que *se opone a lo profano*».⁵ Esta definición llega como conclusión al breve elogio de Eliade al libro *Das Heilige* de Rudolf Otto. Un autor apreciado como buen psicólogo, con doble formación, como teólogo e historiador de las religiones, cuya teoría de lo sagrado «conserva todavía su valor». Rudolf Otto, por su parte, estuvo atento a la forma en que eran recibidas sus ideas sobre lo sagrado, y consideró conveniente reproducir la apreciación de Heinrich Rickert sobre su obra:

Cuán necesario es, al tratar problemas filosóficos, ir más allá de cualquier elemento puramente ético y llegar a un valor *sui generis*, señaló R. Otto en su escrito *Lo sagrado*. Esta escritura se considera “psicológica”. De hecho, es una de las [...] contribuciones a la filosofía de la religión como ciencia de los valores [...]. Por “numinoso” no se destaca el acto psíquico, sino su “objeto”, lo sagrado.⁶

Consideramos que una aproximación axiológica a lo sagrado puede explicar el paradigma occidental de la ciencia de la religión y, al mismo tiempo, proporcionar una comprensión más adecuada de lo sagrado, más allá de la distorsión provocada por el laicismo posrenacentista. Al mismo tiempo, e igualmente importante, se aclarará la cuestión de los significados de la noción de lo profano. Desde esta perspectiva, la primera definición que damos a lo sagrado es que representa un valor religioso. Comprender la naturaleza de este valor presupone, primero, comprender qué es el valor y luego especificar el estatus del valor religioso dentro de la jerarquía del sistema de valores de la humanidad. Para lograr estos objetivos, utilizaremos el tratado de axiología de Tudor Vianu, *Introducción a la teoría de los valores*, (1942), obra basada en la observación de la conciencia. Vianu⁷ fue uno de los

5 Eliade, Mircea. *Sacral și profanul [Lo sagrado y lo profano]* (București: Humanitas, 1992), 13.

6 Otto, Rudolf. “Cuvânt înainte,” în *Despre numinos [Sobre lo numinoso]* (Cluj Napoca: Ed. Dacia), 1996, 6.

7 Tudor Vianu (1898-1964), fue una figura muy importante en la vida cultural de Rumanía de la primera parte del siglo XX. Profesor de filosofía y profesor titular de estética,

profesores de Mircea Eliade en la Universidad de Bucarest, que menciona solo, brevemente, en sus *Memorias*.⁸ El tratado, como reconoce el autor en el *Prefacio*, es producto de muchos años de meditación sobre los valores, pero también fruto de conferencias universitarias sobre este tema, realizadas desde 1929 en el curso de *Filosofía de la cultura*. Eliade, por lo tanto, no tuvo la oportunidad de asistir directamente a estas lecciones de axiología.

Vianu define el valor como el objeto de la conciencia (recuérdese el hallazgo de Eliade: lo sagrado es un elemento en la estructura de la conciencia). La conciencia humana se estructura sobre cuatro categorías de actos a las que corresponden cuatro categorías de objetos. Los actos de conciencia son sentir, representar, pensar y desear, e incluyen como objetos correlativos afectos, imágenes, conceptos y valores. Por lo tanto, el valor es un objeto de conciencia contenido en el acto de deseo. Si tratamos de comprender el valor, y concretamente lo sagrado, como valor religioso, a través del acto de pensar (lo que hacen todos los estudiosos cuando investigan el fenómeno religioso), entonces se produce una comprensión inapropiada: el acto de conciencia, el pensar, engloba un objeto no correlacionado. Lo sagrado solo puede ser comprendido de manera auténtica por los actos humanos desiderativos. Cuando tratamos de pensar sobre la naturaleza de lo sagrado, desarrollamos una teoría científica. Es completamente externo y diferente de lo que es realmente lo sagrado como objeto de deseo. (Desde Durkheim hasta Eliade, pocos autores intuyeron vagamente esta perspectiva, la observación anterior de Rickert merece nuestra plena consideración).

Entonces, para comprender el carácter de los valores, es necesario realizar un análisis comparativo de los mismos en relación con los demás elementos de la conciencia. En su enfoque, Vianu utiliza un lenguaje especializado que, según cree, le ayuda a librarse de posibles confusiones. Así, el primer rasgo característico de los valores es su *excentricidad*. En este caso el término común en axiología es el de *objetividad* de los valores, pero no sería

Vianu también fue director del Teatro Nacional, así como diplomático y miembro de la Academia Rumana, la más alta Institución académica del país hasta la fecha.

8 «Empecé a prepararme para los exámenes en primavera. Había decidido introducirme en la lógica, la estética, la historia de la filosofía y la enciclopedia de la filosofía. (...) Tudor Vianu impartía el curso de estética, pero yo estaba haciendo los exámenes con el profesor titular D. Gusti». Mircea Eliade, *Memorii [Memorias]*, vol I (București: Humanitas, 1991), 123..

preferible porque sugeriría que los valores son objetos de conocimiento. Lo sagrado no es un objeto para conocer, sino un producto desiderativo.) Ser excéntrico significa estar fuera de la conciencia, ser algo que trasciende la conciencia. Las imágenes y los conceptos son también excéntricos, como objetos de representación y pensamiento, mientras que los afectos son concéntricos, es decir, estados internos del yo. La segunda característica de los valores —su *solidaridad* con la conciencia— es la diferencia de los conceptos. La conciencia busca *desprenderse* de sus conceptos, *aislarse* de ellos, la objetividad siendo el fin último de la investigación científica. En cambio, los actos de nuestra conciencia desiderativa no nos desatan, sino que nos atan (*religare*) a los valores.

La contribución de Vianu en la realización de estas distinciones responde a la necesidad de eliminar una grave y frecuente confusión entre concepto y valor. Por su estatuto, el valor nunca puede ser un concepto, una noción (salvo en una comprensión inapropiada —también podemos decir equivocada— como hemos visto). El modo de ser de los valores no nos permite utilizar una expresión como «el concepto de valor». Para delimitar aún más precisamente la diferencia entre concepto y valor, el filósofo rumano analiza la tercera característica común a los dos objetos de la conciencia humana: la *generalidad*. Los afectos y las imágenes son *individuales*. Pero ¿cómo son los conceptos y los valores generales? Los conceptos son generales en el sentido de que *suman* las características comunes de cosas particulares. Mientras que la generalidad de los valores se fundamenta en la multiplicidad de idénticos actos de deseo. La generalidad de los valores está dada por la coincidencia de las conciencias en sus actos desiderativos: «Entre *sumar* e *identificación* se especifica la diferencia entre la generalidad de los conceptos y la de los valores».⁹ Por su naturaleza, los conceptos difieren de los valores también por el hecho de conocer un mayor o menor grado de generalidad según el número y frecuencia de las sumas. Así, nos encontramos con los conceptos-géneros y las especies que los subsumen. En su generalidad, que presupone la identidad de los actos de deseo, los valores no conocen grados, no pueden subordinarse unos a otros, son todos igualmente generales. La jerarquía de valores se hará entonces según otro criterio que el del grado

9 Tudor Vianu, "Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței," în *Filosofia culturii și teoria valorilor [Filosofía de la cultura y la teoría de los valores]* (București: Editura Nemira), 1998, 83.

de generalidad.

Los valores en su generalidad conocen, en cambio, otro tipo de variación, según su *volumen*. Esta característica explica por qué en la constitución empírica de la conciencia desiderativa de un individuo, de un grupo social o de una época histórica se contiene de forma permanente o intermitente, con mayor o menor frecuencia, una determinada clase de valores. Hablamos así de la *kalokagathia* de los antiguos griegos, asociamos el Renacimiento con un gran volumen de valores estéticos o, a nivel individual, nos encontramos con personas dignas de la celebridad de Harpagon.

Sin agotar todas las características de los valores planteados por Vianu (nos hemos centrado solo en aquellos que nos ayudarán a entender de otra manera el fenómeno religioso), retenemos otra que es muy importante: la *polaridad*. Los valores, objetos de deseo, se manifiestan simultáneamente y en oposición a los no-valores. Los no-valores son objetos de repulsión. Dentro de cada esfera de valores existe una oposición entre los dos elementos polares, pero también una afinidad profunda que los une y condicionan mutuamente. «Un mundo sin valores sería un mundo ausente de no-valores. La conciencia paga un precio terrible por descubrir valores».¹⁰ La oposición y condicionamiento mutuo de los elementos polares en el ámbito de cada valor, lo que Eliade llama la ambigüedad de lo sagrado, intuyendo el carácter axiológico y no psicológico de esta ambigüedad, se produce cuando queriendo alcanzar un valor, luchamos inevitablemente contra el no-valor al que se refiere. Además, la repulsión contiene en sí misma la implicación del deseo: «Abrazar, por repulsión, una inferioridad intelectual, estética o moral significa afirmar por deseo el valor de la superioridad correlativa. La conciencia axiológica se mueve así en un universo bipolar y en un circuito continuo dentro de él».¹¹

Las agrupaciones generales de valores que pertenecen a nuestra conciencia desiderativa son: económicas, vitales, jurídicas, políticas, teóricas, estéticas, morales, religiosas. Cada ser humano crea su propio sistema de valores desde la perspectiva de la importancia que cree que se le debe dar a cada agrupación. Los grupos sociales, las épocas culturales no se comportan de manera diferente e imponen su propia jerarquía de valores.

10 Vianu, "Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței," 88.

11 Vianu, "Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței," 88.

Desde esta perspectiva no podemos hablar de una plena coincidencia entre individuos, grupos, épocas en la jerarquía de valores. Sin embargo, el objetivo de una ciencia de los valores, de cualquier axiología, es proporcionarnos un modelo racional de jerarquía de valores. El modelo de Tudor Vianu se basa en tres criterios de agrupación de valores: su soporte, cadena y eco en nuestra conciencia.

Los valores, como objetos de conciencia contenidos en actos de deseo, están conectados con un soporte. Cuando el deseo abarca una cosa, penetra, más allá de su superficie indiferente, en su profundidad. La cosa se convierte en un bien (en la experiencia religiosa este bien es llamado por Eliade hierofanía), deja de ser opaco e indiferente a la conciencia. El soporte concreto de los valores es diferente de un caso a otro: puede ser *personal* o *real*. La caridad o la crueldad son actos humanos, su soporte es la persona humana. Los valores jurídicos son reales en el sentido de que se atribuyen legalidades de diferentes categorías a ciertas cosas: las relaciones entre las personas. El soporte también puede ser *material* o *espiritual*. Esto no implica automáticamente que los valores personales también sean espirituales, y los valores reales sean automáticamente materiales. La salud, como valor vital, es personal, pero a la vez material, porque pertenece al orden biológico del hombre. Asimismo, la belleza pertenece a algunas cosas —obras de arte— pero el valor estético no se atribuye al mineral del que está hecha la estatua, sino a la imagen espiritual que desprende. Frente a su soporte, los valores pueden ser *libres* o *adherentes*. El valor económico (el dinero, por ejemplo) puede estar conectado con diferentes soportes, en cambio el valor estético está íntimamente relacionado con su soporte, por lo que una modificación de este soporte puede alterar o incluso destruir la imagen espiritual, la obra de arte.

Los valores tienen la cualidad de estar encadenados entre ellos; un valor ayuda a lograr otro. En este caso, el primero es el *valor-medio* y el segundo es el *valor-objetivo* (*telos*). El valor económico se desea solo como un medio para conquistar otros valores, como el poder político o la investigación científica. En cambio, los valores teórico, estético o religioso son objetivos de la conciencia desiderativa. También según el criterio del encadenamiento, los valores son *integrables*, *no integrables* o *integrantes*; es decir, se pueden resumir en estructuras axiológicas más comprensivas, como es el caso de los valores teóricos que siempre están en el camino de progreso; pueden rechazar el trabajo de sumarse, siendo el único caso el de los valores estéticos: «Más valores estéticos no suman un valor estético

mayor, mientras que las verdades más parciales conforman una verdad más completa, más amplia, más profunda o más precisa». ¹² Finalmente, pueden funcionar como factores sumativos. Y este rasgo es específico solo para los valores religiosos. Son los únicos que unifican, crean la armonía, la sinfonía de todos los valores contenidos en la conciencia humana. «A través de los valores religiosos se levanta el arco de la bóveda que une los valores más lejanos, recoge y cobija los más variados». ¹³

Tras el eco que despierta en la conciencia humana, los valores pueden dar lugar a sentimientos *perseverativos* o *amplificativos*. Hacemos un esfuerzo continuo para adquirir vitalidad, bienes económicos, para realizar el acto de justicia, sin sentirnos abrumados, sino más bien agotados interiormente, mientras que en torno a los valores estéticos, morales o religiosos tenemos el sentimiento de elevación, enriquecimiento, purificación del alma.

Hicimos esta amplia incursión en el campo de la axiología precisamente porque nos es útil para comprender lo sagrado en su relación con lo profano, al menos en vista de la polaridad de los valores y la acción integradora de lo sagrado. Antes de entrar en la presentación de los resultados finales del presente planteamiento, nos permitimos también reproducir la tabla de valores que resulta según los criterios de clasificación expuestos anteriormente:

“El valor *económico* es: real
 material
 medio
 integrable
 libre
 perseverativo

El valor *vital* es: personal
 material
 medio
 integrable
 libre

12 Vianu, “Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței,” 113.

13 Vianu, “Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței,” 117.

	perseverativo
El valor <i>jurídico</i> es:	real espiritual medio integrable libre perseverativo
El valor <i>político</i> es:	personal espiritual medio integrable libre perseverativo
El valor <i>teórico</i> es:	real espiritual objetivo (<i>telos</i>) integrable libre amplificativo
El valor <i>estético</i> es:	real y personal espiritual objetivo (<i>telos</i>) no-integrable adherente amplificativo
El valor <i>moral</i> es:	personal espiritual objetivo (<i>telos</i>) integrable adherente amplificativo

y, de éstos, especialmente los que se pueden observar en <estado puro>, es decir, los que son <simples> y lo más cercano a su origen». ¹⁵ Más arriba hemos visto que los hechos son abrumadores en número y heterogeneidad y que, como documentos del fenómeno religioso, Eliade los llama hierofanías, para luego, en un esfuerzo racional de sistematizar, agruparlos en categorías funcionales, lo cual es un enfoque digno de un tratado de historia de las religiones. Sin embargo, nuestro desacuerdo se refiere a la forma inadecuada de entender la idea de lo profano, que no arroja luz sobre el fenómeno religioso. Sentí este desacuerdo desde la perspectiva de la experiencia religiosa personal. ¿Qué otro acto religioso puede manifestarse en un <estado puro> más que el que observas en ti mismo, en tus sentimientos religiosos? Y, ¿Qué otro puede ser aún más <simple>, más cercano al origen?

Tener una experiencia religiosa significa poner todo bajo el signo de lo sagrado. Este todo (sin *remanente*, del que habla Eliade y que representa para los científicos un mundo profano) significa tiempo — día y año — que no tiene nada de laico; todo lo que sucede en el intervalo de tiempo, desde el alba hasta el anochecer, desde el primer día del año, pasando por ayunos y fiestas, hasta su último día, está bajo el signo de lo sagrado, bajo el signo de la oración, de la cruz, de la purificación del pensamiento y del ahuyento de las tentaciones. ¿Cómo creer que tal experiencia, que es un estado permanente de atención y vigilancia, de control y acción, pueda ser contrarrestada por un estado de indiferencia? En la experiencia religiosa no hay un intervalo de tiempo marcado por la indiferencia, un «tiempo profano» que nada tiene que ver con lo sagrado, está roto por él o está en una relación de exclusión mutua; no hay actividad que no sea consagrada. Y, sin embargo, lo sagrado, como valor positivo, debe estar encadenado en la experiencia religiosa al valor no correlativo, como se deduce de la axiología. La perspectiva de la experiencia religiosa, y no la perspectiva racional, científica, opone a lo sagrado la impureza, la falta de santidad. La vida religiosa se manifiesta en esta tensión polar. Combatir la impureza significa experiencia religiosa; el fenómeno religioso solo puede definirse dentro de esta tensión, que no deja lugar a un mundo ya una vida neutra, indiferente, profana, llamada

15 Eliade. *Tratat de istorie a religiei*. 21.

vida secular.¹⁶ El deseo por la pureza, la santidad y la repulsión hacia la impureza, nos da una comprensión profunda del fenómeno religioso. Émile Durkheim lo entenderá muy bien cuando, en las conclusiones de su obra *Les forme élémentaires de la vie religieuse*, subraya la idea de que «la vida religiosa gira en torno a dos polos opuestos, entre los cuales existe la misma oposición que entre puro e impuro, santo y profano, divino y diabólico».¹⁷ Y si al comienzo de su libro Durkheim insistía en la idea de que lo sagrado y lo profano son géneros separados, dos mundos completamente distintos; sin embargo, en las conclusiones escribe: «Lo puro y lo impuro¹⁸ no son, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género, que incluye todas las cosas sagradas».¹⁹ Siguiendo la forma en que se cruzan las esferas de estas nociones, no podemos evitar confundirnos en cuanto a la definición de lo profano.

La conclusión a la que tenemos que llegar es que necesitamos una delimitación clara de la noción de lo profano. Un primer sentido que podemos dar a la noción es que lo profano representa el valor negativo que se opone a lo sagrado en la experiencia religiosa del hombre. Lo profano es el “mal existencial”: inmundicia, impureza, desorden del mundo, blasfemia. La lucha contra este mundo profano, que tiene que ver con el sentido religioso de la vida, constituye y mantiene el fundamento sagrado del mundo. No podríamos darle ningún otro significado al profano, ni deberíamos. Sin embargo, se estableció, como hemos mostrado, durante el Renacimiento. Mediante la secularización (que es una obra de blasfemia) el hombre creador de aquella época (creativo en tantos campos) “produjo” un mundo nuevo: el universo secular. Este mundo descarnado no pertenece a la esfera axiológica de la existencia, es un mundo neutro, indiferente en valor, abierto a través de su vacío y dispuesto a ofrecerse a todas las

16 Roger Caillois, al comienzo de su brillante libro *L'homme et la sacré*, como dice Eliade en el “Prólogo” del *Tratado de Historia de la Religión* (p. 16), citándolo como una autoridad en el campo, también define el sagrado frente a lo profano. Sin embargo, el autor francés es uno de los pocos investigadores que comprende correctamente la esencia del fenómeno religioso como un acto de adquirir pureza y eliminar la impureza.

17 Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase* [Las formas elementarias de la vida religiosa] (Iași: Editura Polirom, 1995), 376-377.

18 Y podemos agregar: «lo santo y lo profano, lo divino y lo malo».

19 Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, 376.

experiencias posibles (incluso las rupturas ontológicas de las que habla Eliade). Así, lo profano adquiere un segundo significado. Un significado que opone dos imaginaciones humanas, no dos valores, como en el primer caso. Para usar lenguaje científico debemos traducir la palabra imaginación por concepción. La primera concepción del mundo es religiosa; el hombre está frente a un cosmos que valora desde la perspectiva de lo sagrado y lo profano, de lo puro y lo impuro, de la santidad y la impureza. Este hombre habita el universo de la fe. La segunda concepción, cuya savia vital se extrae de la matanza de la primera visión, es científica. En esta concepción, el hombre imagina que está frente a un mundo de energías inagotables que puede exprimir con la inestimable ayuda de la tecnología para su propia seguridad y satisfacción. Es una concepción racional del mundo, desde la cual se impulsan los valores. La presión de este imaginario universo profano es enorme, su inmenso peso ha comprimido el volumen de las aspiraciones desiderátum, no sólo hacia lo sagrado, en primer lugar, sino también hacia los demás valores de la cúspide de la jerarquía. En el nuevo sentido de lo profano, la oposición establecida es entre fe y razón. Lo sagrado y lo profano en el contexto de esta nueva oposición no son términos religiosos, no forman parte de la experiencia religiosa del hombre. Son nociones (entonces no valores), herramientas de investigación científica en un campo llamado «la ciencia de las religiones». La investigación emprendida por esta “ciencia” se ve perjudicada por la confusión que el espíritu positivista ha introducido en nuestra capacidad de hablar/colocarnos en el mundo. Como *zeitgeist*, la fe perdió la batalla. Y solo ahora es el momento de responder a una pregunta planteada anteriormente: ¿es esto una ganancia general para la humanidad? Si miramos el cuadro de la jerarquía de valores, podemos ver fácilmente lo que hemos perdido al profanar lo sagrado: precisamente el rasgo esencial de este valor, que lo hace tan distinto del valor moral con el que casi se identifica. el carácter *integrador* de lo sagrado. Mediante la secularización, la humanidad perdió el orden y la armonía que ponían todos los demás valores (incluida la verdad científica) bajo la cúpula protectora de lo sagrado. Queremos que el poder de la santidad, la pureza, dominen la salud; el espíritu empresarial, la justicia; el ejercicio del poder, la búsqueda de la verdad, la búsqueda del bien, pero en el espíritu de los tiempos, la gente ha olvidado el valor de la oración. La ciencia, que en el positivismo se ha engañado a sí misma de que puede elevarse al rango de religión, no tiene capacidad integradora; notamos desde este cuadro que es integrable; recoge, a través de rupturas ontológicas, de tantos ensayos

y errores una verdad que coloca triunfalmente en el camino optimista del progreso, exigiendo gloria y aplausos. Además, la razón científica, no solo no puede integrar al hombre en un universo de significados existenciales, sino que, además, al fragmentar y estrechar los campos de investigación, ha relativizado en exceso la imaginación del hombre en este universo.

El hombre posmoderno es un hombre sin rostro y sin semejanza, ha perdido el rostro y la semejanza que le mostraba la bóveda celeste. Como artista, este hombre dice ser del cubismo. Mircea Eliade, tan apegado a su campo de investigación, se vio en la obligación de subrayar el drama que atraviesa el hombre profano, profanado de hoy. Hemos escondido una última cuestión detrás de la presentación de este caso: si lo sagrado es «un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de esta conciencia», la aparición del hombre no religioso no invalida esta fundamental tesis. Los argumentos de Eliade convergen fuertemente para fortalecer esta tesis. «El hombre profano» está verdaderamente caído, inferior al hombre religioso por el hecho de que ha perdido su capacidad de vivir conscientemente la religión. Eliminado de la conciencia, lo sagrado sobrevive en las capas inconscientes de este “superhombre” imaginado y sale a la luz en varias formas camufladas, sobre las cuales “podría escribirse un libro”.

«La gran mayoría de los ‘sin religión’ no están, francamente, libres del comportamiento religioso, la teología y la mitología». Cuando la razón científica lo ha empequeñecido todo, engullido todo e independizado todo, los «sin religión» quedan «a veces avergonzados por todo un embrollo mágico-religioso, pero degradados a caricatura y, por ello, difíciles de reconocer. El proceso de profanación de la existencia humana ha llegado repetidamente a formas híbridas de magia mezquina y religiosidad mono».²⁰

El hombre religioso conoció la persecución de la Historia. ¿Llegarán tiempos de persecución también al hombre profano? La respuesta es definitivamente sí. Solo esta “persecución” será asumida conscientemente por cada uno cuando el nuevo espíritu del tiempo justifique las virtudes de lo sagrado.

20 Eliade, *Sacral și profanul*, 191.

Bibliografia:

Berdiaev, Nikolai. *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului.* București: Editura Humanitas, 1992.

Caillois, Roger. *Omul și sacrul.* București: Editura Nemira, 1997.

Durkheim, Émile. *Formele elementare ale vieții religioase.* Iași: Editura Polirom, 1995.

Eliade, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol 1, 2, 3. București: Editura științifică și enciclopedică, 1981, 1986, 1988.

– *Aspecte ale mitului.* București: Editura Univers, 1978.

– *Tratat de istorie a religiei.* București: Editura Humanitas, 1992.

– *Sacrul și profanul.* București: Editura Humanitas, 1992.

– *Memorii*, vol I-II. București: Editura Humanitas, 1991.

Otto, Rudolf, *Sacrul.* Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1996.

– *Despre numinos.* Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1996.

Vianu, Tudor. "Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței." In *Filosofia culturii și teoria valorilor.* București: Editura Nemira, 1998.