

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
COMO EXPERIENCIA ONTOLOGICA DE TOTALIDAD.

Ion Cordoneanu, Universidad "Dunarea de Jos", Rumanía.

Recibido: 2022-10-03

Aceptado: 2023-30-30

Resumen

El interés de Mircea Eliade por las ideas de Heidegger se ilustra explícitamente en varios lugares de la obra del historiador de las religiones. De hecho, la reconstrucción de la experiencia religiosa y la comprensión de lo sagrado en el filósofo e historiador de las religiones puede ser interpretada y resignificada en el espejo de la fenomenología del pensador alemán, a pesar de que éste último no fue particularmente interesado en la experiencia religiosa. Se considerará cómo Eliade define y opera con los conceptos de sagrado, mito y ritual, así también cómo se estructura una verdadera ontología de la experiencia religiosa.

Palabras claves: experiencia religiosa, ontología de totalidad, sagrado, mito, ritual

Abstract

Mircea Eliade's interest in Heidegger's ideas is explicitly illustrated in several places in the work of the historian of religions. In fact, I believe that the reconstruction of religious experience and the understanding of the sacred in the philosopher and historian of religions can be interpreted and re-signified in the mirror of the phenomenology of the German thinker, even though the latter one was not particularly interested in religious

experience. I will dedicate this study to this aspect. More specifically, I will consider how Eliade defines and operates with the concepts of sacred, myth and ritual, as well as how a true ontology of religious experience is structured.

Key Words: Religious experience, ontology of totality, sacred, myth, ritual.

1.El concepto existencial de ciencia. La nada (*Das Nichts*)

En su *Diario*, en una nota fechada el 12 de octubre de 1963, Eliade expresó su admiración por la postura crítica de Heidegger sobre el positivismo lógico, que defendía una comprensión «lógica» del ser:

Admirable la respuesta de Heidegger a los ataques de Carnap de los que sólo hoy soy consciente: el *Ser*, y el *no Ser*, no deben entenderse “lógicamente”, sino en relación con los significados que tienen en una existencia humana, por ejemplo, en la experiencia del miedo y el fin, que provoca el sobresalto de la *posibilidad* de no ser, y el asombro que suscita este sobresalto, el asombro de que hay algo, que solo existe la *nada*, el no ser.¹

Heidegger determina la ciencia como la «relación cognitiva» (*als erkennendes Verhalten*) del hombre con el ser (*zum Seienden selbst*). La ciencia es un informe cognitivo revelador dentro del «modo de ser» del hombre; solo este modo de ser del hombre debe llamarse, en la perspectiva de Heidegger, «existencia». En el lenguaje heideggeriano, solo existe el hombre (piedra, planta, animal –no, su forma de ser es otra cosa que la existencia) –. Una de las dos determinaciones de la existencia es «el-Ser-en-el-mundo» (*das In-der-Welt-Sein*), y el mundo, en términos de Heidegger, es el término global, «el todo» (*das Ganze*) que trasciende el Ser y hace posible que el *Dasein* se relacione con él.² El mundo es la proyección totalizadora

1 Mircea Eliade, “Jurnal,” *Diario*, Vol. I (București: Editura Humanitas, 1993), 469.

2 Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. și note introductive de Thomas Kleinginger și Gabriel Liiceanu (Editura Politică, 1988), 21. Notă introductivă la “Ce este

que determina la *existencia* del hombre. Precede a todo relato y hace posible que el hombre se relacione consigo mismo y con todo su Ser.

Heidegger establece la relación Ser-verdad-*Dasein*-mundo de la siguiente manera:

El Ser 'se da' solo dentro del camino-apertura específico, que caracteriza la comprensión del ser. El-estado- de-apertura de algo la llamamos verdad. Este es el concepto mismo de la verdad, así como se ha configurado desde la antigüedad. El Ser se da solo cuando el estado de apertura es; es decir, solo si la verdad es. Pero la verdad es solo si hay un ser que alumbra, que se abre, es decir, de tal modo que la apertura misma es propia del modo de ser de ese Ser. Tal Ser somos nosotros mismos. El *Dasein* mismo existe en la verdad. El *Dasein* tiene esencialmente un mundo puesto a la luz y, con él, su propio estado de ser puesto a la luz. Según la esencia de su existencia, el *Dasein* está 'en' la verdad y, solo por serlo, tiene la posibilidad de estar 'en' la falsedad. El Ser se da solo si la verdad, es decir, el *Dasein* existe.³

Volvemos con esta aclaración: solo al *Dasein* le es propio tener un mundo, y solo a él le es propio existir (*Existenz*). En otras palabras, la existencia es, en relación con el mundo (*Welt*), el modo de ser del Ser privilegiado que es el hombre, un ser que Heidegger llama *weltbildend* –hacedor de mundos–. De aquí se deduce que la existencia es el concepto fundamental para la comprensión de la ciencia:

metafísica" (Fragmentos de *¿Qué es la metafísica*).

3 Martin Heidegger, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, trad. Bogdan Mincă și Sorin Lavric (București: Editura Humanitas, 2006), 47. Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, "Introducción," trad. revisión ed. De Albert Hofstadter (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1982), 18-19: "Being 'is given' only in the specific disclosedness that characterizes the understanding of being. But we call the disclosedness of something truth. That is the proper concept of truth, as it already begins to dawn in antiquity. Being is given only if there is disclosure, that is to say, if there is truth. But there is truth only if a being exists which opens up, which discloses, and indeed in such a way that disclosing belongs itself to the mode of being of this being. We ourselves are such a being. The *Dasein* itself exists in the truth. To the *Dasein* there belongs essentially a disclosed world and with that the disclosedness of the *Dasein* itself. The *Dasein*, by the nature of its existence, is "in" truth, and only because it is "in" truth does it have the possibility of being "in" untruth. Being is given only if truth, hence if the *Dasein*, exists".

(...) solo la existencia – dentro de todos los tipos de seres –, por lo tanto solo el hombre, puede mantener ese tipo de *relación con el Ser*, dentro de la cual aparece también la “relación cognoscitiva”; este, por su lado, asumiendo también la ciencia como uno de los posibles informes cognoscitivos al ser mismo.⁴

En la visión de Heidegger, cuando la ciencia afirma que es solo el Ser y que la Nada no es, la Nada es solo el efecto secundario de la negación; desde las posiciones de la metafísica, el filósofo alemán cambia la forma de entender la relación con la negatividad. Afirma: «La Nada es más original que el no y la negación»,⁵ y esta afirmación no implica que la Nada sea un ser particular, ni que deba entenderse como la negación de todo Ser. Heidegger aporta una novedad: a saber, el hecho de que la positivización de la Nada que el hombre puede hacer se produce cuando el acceso a la totalidad del Ser surge a través de la única disposición afectiva capaz de ponernos frente a la Nada: la angustia (*Angst*). En el escrito *¿Qué es la metafísica?*, Heidegger dice:

La Nada se revela en el miedo, pero no como algo del orden del Ser. Igual de poco podemos decir que nos es dado como objeto. El miedo no es un aferramiento a la Nada. Y, sin embargo, la Nada termina revelándose a través de ella y en ella, aunque no de tal modo que aparezca por sí misma, ‘junto al’ Ser que, en su totalidad, se yergue bajo el signo del odio inquietante. Dije, por el contrario: la Nada se encuentra en el miedo con el Ser en su totalidad. ¿Qué significa este ‘junto con’? En el miedo, todo el Ser se derrumba. ¿En qué sentido sucede esto? ¿Podemos decir que el Ser es destruido (*vernichtet*) por el miedo, de modo que nada queda? De todas maneras, tal cosa sería imposible, ya que el miedo reside precisamente en la impotencia total frente al Ser en su totalidad. Por el contrario, la Nada se manifiesta junto con el Ser y por cuenta del Ser, como algo que se nos escapa deslizándose en su totalidad.⁶

4 Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 22.

5 Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 38.

6 Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 42-43.

El estado primordial de apertura del Ser en cuanto Ser nace con la angustia que revela la Nada, cuya esencia es esta: solo la Nada pone al *Dasein* frente al Ser en cuanto Ser.⁷

2. Ontología arcaica: una reconstrucción

En un artículo⁸ sobre lo sagrado, argumenté que lo sagrado para Mircea Eliade es parte de la estructura de la conciencia; esta es, en mi opinión, la declaración más importante de Eliade que subyace en toda su epistemología y que puede capitalizarse desde una perspectiva cognitiva. La hipótesis de trabajo fue que, al ser un elemento fundamental en la estructura de la conciencia, lo sagrado puede asimilarse a una estructura *a priori* de la experiencia y del conocimiento en general, en el sentido en que Kant define el concepto: necesario y universal. Lo que quiere decir que la experiencia — en el caso del *homo religiosus* la experiencia religiosa — aparece en el encuentro entre esta estructura *a priori* y la materia recibida a través de los sentidos. De ahí que toda la epistemología fenomenológica que describe algunos conceptos fundamentales (fenómeno religioso, experiencia religiosa, símbolo religioso, dialéctica sagrado-profano) dependa de la comprensión de lo sagrado como elemento de la estructura de la conciencia.

Aquí, las premisas epistemológicas son las mismas; es decir, las expresadas por Eliade en *Lo sagrado y lo profano*,⁹ así como en otros lugares, y pueden resumirse de esta manera: Eliade pretende presentar el fenómeno religioso en toda su complejidad, no solo en su lado irracional (con referencia a Otto), significando *lo sagrado en su totalidad*.¹⁰ Siguiendo los pasos de Otto, a partir de la oposición sagrado-profano, Eliade cree

7 Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 44.

8 Ion Cordoneanu, "The Sacred as A Priori Element in the Structure of Conscioueness," en *MCDSARE: 2018 International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue Between Sciences & Arts, Religion & Education*, <https://ifiasa.org/gallery/3rd.14-2018mcdsare-cordoneanuion.pdf>

9 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul [Lo sagrado y lo profano]*, trad. Brândușa Prelipeanu (București: Ed. Humanitas 2000), traducción del francés por Brândușa Prelipeanu; la primera publicación: *Das Heilige und das Profane* (Reinbek: Rorholt Taschenbuch Verlag GmbH, 1957); *Le Sacré et le Profane* (Édition Gallimard, 1965).

10 Eliade, *Sacrul și profanul*, 12.

que el término hierofanía es el más adecuado, «solo expresa lo que está contenido en el contenido etimológico, es decir, se nos muestra algo *sagrado*»¹¹ — y aquí la opción es evidente su enfoque metodológico por el enfoque fenomenológico —: la hierofanía muestra algo que ya no es el objeto en su estado natural, sino sagrado, *ganz andere*.

En una página de su *Diario*, Eliade confesó que algún día escribiría una metafísica utilizando exclusivamente los documentos de la civilización primitiva y oriental. El análisis de Eliade del comportamiento del hombre religioso arcaico, privilegia el tema principal del rechazo de la historia y el recurso a los arquetipos y la repetición. Las sociedades arcaicas también conocen cierta forma de “historia”, pero

(...) tratan de no tenerla en cuenta. Estudiando estas sociedades tradicionales, nos asombró especialmente un rasgo: la rebeldía contra el tiempo histórico concreto, la nostalgia de un retorno periódico a un tiempo mítico de los orígenes, al Gran Tiempo. El significado y la función de lo que llamamos *arquetipos y repetición* no nos quedó claro hasta que notamos la obstinación de estas sociedades en rechazar el tiempo concreto, su hostilidad a toda historia autónoma, es decir, historia sin regla arquetípica.¹²

Eliade descifra así, en el rechazo de los acontecimientos sin modelo transhistórico y el rechazo del tiempo profano, una cierta valorización metafísica de la existencia humana. Las sociedades tradicionales oponen la historia profana, lineal y abierta, la historia sagrada tal como se conserva en los mitos, la historia de lo que sucedió al principio del mundo, la historia de los actos realizados por los dioses y los antepasados *in illo tempore*.

La tendencia del hombre arcaico de instalarse en lo sagrado es explicada por Eliade en términos de una ontología existencialista en la que están implícitas las opciones por un determinado tipo de *ciencia propia del hombre de las sociedades primitivas*:

El hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir *en lo sagrado* o

11 Eliade, *Sacral și profanul*, 13.

12 Eliade, *Nostalgia originilor [La nostalgia de los orígenes]* (București: Ed. Humanitas, 1994), 6.

alrededor de objetos consagrados durante el mayor tiempo posible. La tendencia es fácil de comprender: para los 'primitivos' como para el hombre de todas las sociedades premodernas, lo sagrado significa *poder y*, en última instancia, *realidad*. Lo sagrado está saturado de ser. Poder sagrado significa tanto realidad como permanencia y eficiencia. La oposición sagrado-profano se entiende a menudo como la oposición entre *real* e *irreal* o *pseudo-real*. No esperemos encontrar en las lenguas arcaicas la terminología propia de los filósofos, es decir, *real-irreal*, etcétera, pero la idea está ahí. El deseo del hombre religioso *de ser*, de participar a la *realidad*, de sentirse saturado de poder es por lo tanto lo más natural posible.¹³

3. Dos modos de ser en el mundo

El historiador rumano de las religiones adopta, en su escrito *Aspectos del mito*,¹⁴ el análisis de Bronislaw Malinovski sobre la naturaleza y función del mito. Desde la perspectiva del antropólogo, el mito es una historia que revive una realidad original y corresponde a necesidades, objetivos religiosos, morales, restricciones e imperativos sociales, exigencias prácticas. Según Malinovski, la función indispensable del mito es resaltar y codificar creencias, imponer principios morales, garantizar la eficacia de los rituales y proporcionar reglas prácticas. El mito es:

(...) una realidad viva, a la que nunca dejamos de recurrir; no una teoría abstracta o un despliegue de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y la sabiduría práctica (...). Todas estas narraciones constituyen para los indígenas la expresión de una realidad original, más amplia y rica en sentido que la actual, y que determina la vida, las actividades y los destinos inmediatos de la humanidad.¹⁵

13 Eliade, *Sacral și profanul*, 14.

14 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului [Aspectos del mito]* (București: Ed. Univers, 1978).

15 Bronislaw Malinovski, "Myth in Primitive Psychology" (1926), en *Magic, Science and Religion* (New York, 1955), 101 - 108; Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului, (Aspectos del mito)*, 20.

Y proporciona otro tipo de conocimiento cuyo objeto es el significado de los ritos y del orden moral. En la estirpe de la valorización del mito en el plan de existencia del hombre arcaico, Eliade considera que, para las sociedades premodernas, el mito tiene también un valor explicativo, en cuanto describe el origen del mundo, los animales, las plantas y el hombre, así como los acontecimientos primordiales que siguen a los cuales el hombre está en la condición presente.

El sentido fenomenológico de la definición que Eliade da al mito¹⁶ – historia sagrada, historia verdadera – lo identificamos en el contenido de la definición misma: el mito relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, narra *una realidad* que nació (cosmos, isla, especie, comportamiento humano, institución). En otras palabras, el mito cuenta la historia del mundo del hombre arcaico, tal como fue creado y llegó a ser; la historia mítica es portadora de la historia de un mundo en el que se encuentra y que constituye al hombre religioso.

Los mitos, por tanto, revelan su actividad creadora y revelan la sacralidad (o solo el carácter sobrenatural) de sus obras [de seres sobrenaturales]. Básicamente, los remaches describen los estallidos variados ya veces dramáticos de lo sagrado (o lo sobrenatural) en el mundo. Es este estallido de lo sagrado lo que realmente fundamenta el mundo y lo convierte en lo que es hoy.¹⁷

El énfasis de Eliade en *el carácter fundante de lo sagrado* refuerza la idea de que el mito representa *una realidad cultural con una función ontológica*, lo que significa que siempre se refiere a realidades; en particular, el mito cosmogónico es una «historia verdadera» de la que da testimonio la existencia del mundo tal como se relaciona. El hombre mismo, en su condición presente, y el mundo en su conjunto, están constituidos como dice esta sagrada historia:

Si el mundo *existe*, si el hombre *existe*, la razón se explica por el hecho de que los seres sobrenaturales realizaron una actividad creadora

16 Eliade, *Aspecte ale mitului*, 6.

17 Eliade, *Aspecte ale mitului*, 6.

«en el tiempo de los comienzos». Pero otros acontecimientos tuvieron lugar después de la creación del mundo y del hombre, y el hombre, *tal como aparece hoy*, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, *está constituido por estos acontecimientos*.¹⁸

Por tanto, Eliade se justifica al establecer que lo sagrado y lo profano son dos modos de experiencia:

Para la conciencia moderna, un acto fisiológico —el comer, la sexualidad— no es más que un proceso orgánico, aunque acotado por toda una serie de tabúes (...). Para los ‘primitivos’, sin embargo, tal acto nunca es puramente fisiológico, sino que es o puede convertirse en un ‘sacramento’, una participación en lo sagrado.¹⁹

Aquí hago una digresión metodológica. Cuando Eliade afirma que *lo sagrado y lo profano son dos modos de estar en el Mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia*, llega a una conclusión que puede entenderse por igual en términos de enfoques propios de la historia, la sociología, la etnología o la psicología; pero el sentido fundamental de esta afirmación hay que situarlo, en primer lugar, en el contexto en el que identifica la disciplina de la historia de las religiones con *una hermenéutica total*:

(...) no olvido las aportaciones realizadas por estos (n.n. historiadores de las religiones) en los últimos setenta y cinco años en todos sus campos de investigación. Si hoy podemos hablar de la historia de las religiones como una disciplina independiente, entonces el hecho se debe precisamente a estos aportes. Es lamentable, sin embargo, que la mayoría de los historiadores de las religiones se hayan limitado a esto: han trabajado con devoción y tenacidad para sentar bases sólidas para esta disciplina. De hecho, la historia de las religiones no es sólo una disciplina histórica, como, por ejemplo, la arqueología o la numismática. Es también una hermenéutica total, llamada a

18 Eliade, *Aspecte ale mitului*, 11.

19 Eliade, *Sacrul și profanul*, 16.

descifrar y explicar todos los encuentros del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros días.²⁰

En este sentido, circunscribe casi imperativamente, como tarea de esta disciplina, la síntesis tan necesaria a las disciplinas humanísticas, y esta síntesis pasa por la hermenéutica:

(...) en el caso de la historia de las religiones, la hermenéutica resulta ser una operación compleja, porque no se trata sólo de comprender e interpretar 'hechos religiosos'. Por su propia naturaleza, estos hechos religiosos constituyen un material sobre el que es posible – e incluso necesario – meditar, es decir, meditar creativamente, como un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel, cuando se dieron a la tarea de reflexionar sobre las instituciones humanas y su historia.²¹

Al comienzo de este texto, he enfatizado la nota de la entrada de su *Diario* de 1963, en referencia al posicionamiento de Heidegger contra el positivismo lógico de Carnap. En 1969,²² el historiador de las religiones expresó una posición similar, al considerar la disciplina del estudio de las religiones, estableciendo como contrapeso a la «inhibición provocada en ciertas disciplinas humanísticas por el triunfo del *cientificismo*»; lo que denomina hermenéutica creativa que debe guiar la obra de los historiadores de las religiones.

Al concluir esta sección, sostengo que cuando Eliade establece que lo sagrado y lo profano son dos modos de ser del hombre en el Mundo, hace dos elecciones: *la elección metodológica por la hermenéutica*; y la elección según la cual los conceptos de lo sagrado, lo profano y el Mundo deben ser entendidos desde *una perspectiva ontológica*.

20 Eliade, *Nostalgia originilor [La nostalgia de los orígenes]* (București: Ed. Humanitas, 1994), 97.

21 Eliade, *Nostalgia originilor*, 100.

22 1969 es el año de la publicación del escrito *La nostalgia de los orígenes* (para la edición francesa) bajo el título *The Quest* (University of Chicago Press, 1970).

4. Lo sagrado como fundamento del Mundo y como modo de ser del hombre

Cuando decimos que lo sagrado es el fundamento, nos situamos en el centro del problema ontológico y reconocemos que, en toda ontología, el problema relevante es el de constitución. Creo que la hermenéutica practicada por Eliade sobre la experiencia religiosa del hombre arcaico contiene muchas claves que nos permiten argumentar que lo sagrado, como forma *a priori* de unidad, tiene la función que Heidegger le otorga el modo ser del Ser mismo.

¿Cómo es que lo sagrado es una forma *a priori* de unidad? Para la coherencia del argumento, repetiré algunas ideas de un artículo publicado anteriormente.²³ Así, cuando el hombre arcaico dice que «la montaña es sagrada», no quiere decir que es *simplemente presente*. Sagrado para Eliade tiene el significado de existencia, realidad, no de mera presencia. La afirmación «la montaña es sagrada» significa que «la montaña es real». ¿Cómo entiende Eliade el significado de esta afirmación y en qué se basa exactamente? El enunciado de carácter religioso es aquel en el que el intelecto relaciona algo del tipo de mera presencia con algo de orden real, auténtico, perenne y poderoso. El carácter sagrado de la montaña es esa determinación del concepto, en el sentido de que *esta* determinación es un predicado real que realza la cosa, *res*, desde el punto de vista del contenido. Este enunciado no solo tiene un valor epistemológico, no es solo un juicio sintético, sino que tiene, sobre todo, un valor ontológico para la constitución del mundo, en el sentido de que expresa el modo en que el hombre arcaico inviste de simple realidad-presencia. Precisamente por eso, la determinación de lo *sagrado* no es meramente descriptiva, sino que dice algo sobre el carácter *res* de las cosas; es decir, sobre el ser de las cosas que constituyen el mundo del hombre tradicional e, implícitamente, sobre este mundo como un entero. Este tipo humano, cuando construye según los modelos arquetípicos, de hecho, constituye y consagra un mundo en su totalidad: «cualquier mundo es para el hombre religioso un mundo

23 Ion Cordoneanu, "The Sacred as A Priori Element in the Structure of Consciousness," en MCDSARE: 2018 International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education. <https://ifiasa.org/gallery/3rd.14-2018mcdsare-cordoneanuion.pdf>

sagrado»²⁴ —y esta afirmación representa el primer principio en el que Eliade basa su enfoque de reconstrucción de la ontología del hombre religioso—.

Ilustrativa es la hermenéutica en relación con el espacio sagrado y la sacralización del mundo. La oposición sagrado-profano está presente en la caracterización del espacio sagrado como real, que realmente existe, y el resto del espacio, la extensión informal que lo rodea. La experiencia religiosa del espacio se considera primordial y puede ser, según Eliade, homologada a una «fundación del Mundo».²⁵ Además, esta experiencia lleva las determinaciones de un verdadero enfoque ontológico: es una experiencia religiosa primaria, es decir, original, lejos de ser especulativa, pues como perteneciente al pensar, es «anterior a toda reflexión sobre el Mundo». Podríamos decir, en términos casi heideggerianos, que el hombre religioso tiene una experiencia existencial, en la que se le revela el Mundo como un todo cuyo tema es lo sagrado como realidad absoluta. Eliade lo dice explícitamente:

La constitución del Mundo es posible gracias a la ruptura que se produce en el espacio, que revela el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Cuando lo sagrado se manifiesta a través de alguna hierofanía, no sólo se produce una ruptura en el espacio homogéneo, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la irrealidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo.²⁶

Esto representa *el segundo principio de la ontología* de Mircea Eliade.

Si «todo mundo es un mundo sagrado» y «la manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo», nos preguntamos: 1. ¿Dónde se da exactamente, en esta reconstrucción, algo equivalente que tenga la función de esa disposición afectiva llamada por Heidegger angustia (*Angst*), capaz de llevarnos frente a la Nada? y 2. ¿En qué sentido, exactamente, el hombre

24 Eliade, *Sacral și profanul*, 25.

25 Eliade, *Sacral și profanul*, 19.

26 Eliade, *Sacral și profanul*, 19.

es un «hacedor de mundos»?

La respuesta a la primera pregunta la identificamos en la idea de Eliade, que he apuntado más arriba, según la cual las sociedades arcaicas muestran la obstinación en rechazar el tiempo concreto y la hostilidad a toda historia sin regla arquetípica — en esencia, el alejamiento de toda realidad profana, que no lleva las determinaciones de real, fuerte, verdadero —. Es precisamente en este movimiento afectivo de alejamiento donde vemos lo que Heidegger llamó la revelación de la Nada. Esta revelación se duplica con la manifestación de la ruptura que asegura a la conciencia reveladora del hombre arcaico la orientación hacia lo sagrado, cuya esencia, solo ahora, se revela como ser. Creemos que los dos principios de la reconstrucción ontológica deben ser entendidos de esta manera.

Otra forma de llegar a la misma conclusión es la siguiente: si lo sagrado es real, poderoso, verdadero, y el mundo como un todo es sagrado, ¿qué hay fuera de él? Porque el mundo es un todo, fuera de él no tenemos nada. Y porque es sagrado, fuera de él está lo profano. La identificación de lo profano con la nada corresponde al sentido de la hermenéutica de Eliade, aunque nos alejemos del planteamiento de Heidegger. A lo profano le asigna la historia de las religiones las determinaciones de caos, insignificante, pseudo-real — aunque la terminología no exista, la idea está presente en la vida religiosa del hombre arcaico cuyos gestos, actividades y creencias presuponen la constante remoción y rechazo de lo profano — en su modo de ser, el hombre arcaico niega y afirma, es en una dialéctica continua en la que la presencia de la nada / lo profano se pone a expensas de todo el ser / lo sagrado, el fundador del mundo.

La respuesta a la segunda pregunta. También en términos de Heidegger, lo sagrado se manifiesta solo porque el hombre religioso, el *Dasein* de las sociedades arcaicas, ya está abierto a su manifestación. A este *Ser-en-apertura* o presente le es propio tener un mundo, y solo a él le es propia la existencia (*Existenz*). En otras palabras, la existencia es, en relación con el mundo (*Welt*), el modo de ser del Ser privilegiado que es el hombre, un Ser que Heidegger llama *weltbildend* —hacedor de mundos—. El hombre arcaico en relación con el Mundo se manifiesta como *homo religiosus*; es decir, aquel Ser que concibe el mundo según su modo de ser. Sin embargo, *el tercer principio* que completa esta arquitectura hermenéutica lo formula Eliade de la siguiente manera: «lo sagrado es un elemento en la estructura

de la conciencia, y no una etapa en la historia de la conciencia».²⁷

El problema de la fundación se convierte en un tema específico de la fenomenología, y Eliade intuye que el tercer principio necesita, precisamente en este sentido, aclaración:

el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado tiene un valor existencial para el hombre religioso; nada puede comenzar, nada puede *hacerse* sin una *orientación* previa, y toda orientación presupone la adquisición de un punto fijo. Por eso el hombre religioso se esforzó por colocarse en el `Centro del Mundo`. Para *vivir en el Mundo*, primero hay que *establecerlo*, y ningún mundo puede nacer en el `caos` del espacio profano, que es homogéneo y relativo.²⁸

Lo sagrado se revela como el tema del Mundo y de ese Ser cuyo modo de ser es existente; el hombre y el Mundo son dos entidades superpuestas en el pensamiento mítico: desde una perspectiva fenomenológica, tanto el hombre como el mundo están constituidos por lo sagrado.

5. En lugar de conclusiones. Por una *ontofanía* de la totalidad

Tal vez esta es precisamente la intuición fenomenológica fundamental que Eliade formuló para el hombre desacralizado de la sociedad occidental; a saber, que su antepasado vivía la conciencia de la unidad entre él mismo y el Mundo, conciencia debida a la apertura originaria a un principio de unidad: lo sagrado. Ya sea una categoría de la conciencia o una realidad trascendente, lo sagrado tiene la función de unir, unificar la realidad para convertirse en el Cosmos.

El hombre arcaico tiene un Mundo en su modo de ser. La intuición filosófica de los antiguos griegos sobre la unidad entre el pensamiento y el ser se atribuye, en la obra de Eliade, a las sociedades arcaicas que vivieron originariamente la *ontofanía*, la revelación del ser en su unidad. Heidegger lee creativamente la frase de Parménides: «el conocimiento es uno y lo

27 Eliade, *Nostalgia originilor*, 6.

28 Eliade, *Sacrul și profanul*, 20.

mismo que el Ser» — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (generalmente traducido por razones puramente didácticas, «pensar es lo mismo que Ser») —: «Donde esto ocurre, es decir, donde el Ser extiende su dominio, allí domina y acontece tanto como perteneciente a él, la habilidad; es decir, el hecho de llevar a una postura estable, resistiéndola, ese algo que es firme y constante en sí mismo y que se muestra».²⁹ Si tuviéramos que reformular esta intuición en los términos de la hermenéutica de Eliade, diríamos: donde esto ocurre, es decir, donde lo sagrado se revela en el Mundo, allí tiene lugar su comprensión por el *homo religiosus*; o, en forma más concisa, la religiosidad es lo mismo que la sacralidad del Mundo.

Traté de formular en el espejo y en oposición a la filosofía griega una intuición basada en los términos de la ontología arcaica, porque quiero al final de mi enfoque, redefinir el principio de unidad al *homo religiosus*. Si aceptamos que el modelo ontológico griego es asimétrico, porque privilegia el espacio y la forma, «sobre los cuales el orfismo injerta la inmortalidad personal, dando a esta asimetría el sentido último de la trascendencia», y, por tanto, que «El absoluto — Divinidad religiosa o Idea filosófica — se ubica en la trascendencia, beneficiándose, a través de la asimetría ontológica que lo aleja del mal, de la máxima del Ser», entonces es obvio que,

(...) para Occidente, este modelo ontológico marcó definitivamente la comprensión de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Desde entonces, casi indiferente a la tematización filosófica, la relación sagrado-profano se ha sentido en Occidente como una relación entre la trascendencia y el mundo.³⁰

Sin embargo, en las sociedades arcaicas, el principio del Mundo no se sitúa más allá de él, en una trascendencia inaccesible, sino que se unifica con el Mundo y se manifiesta en el Mundo, infundiéndolo, ordenándolo, dándole coherencia y estabilidad internas.

Quizás un término más apropiado para describir el principio de unidad en el que se basa la experiencia religiosa, según el análisis de Mircea Eliade,

29 Martin Heidegger, *Introducere în metafizică [Introducción a la metafísica]* (București: Ed. Humanitas, 1999), 186.

30 Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie [Lo sagrado y la ontofanía]* (Iași: Ed. Polirom, 1998), 147.

es el de *ontofanía*. Existe en la reconstrucción que Eliade llamó ontología arcaica y es correlativa a la *de hierofanía* (manifestación de lo sagrado como forma) y *cratofanía* (manifestación de lo sagrado como poder), pero lo que la ontofanía agrega al campo sónico es el sentido de la manifestación de lo sagrado como realidad:

Pero la ontofanía tiene el sentido de la manifestación global de lo sagrado como realidad, es decir, de la presencia plena, de la existencia del mundo, lo que implica también la presencia de lo profano, al menos como precursor de lo sagrado. Por tanto, en su comprensión, debe intervenir también la diferencia que impone la oposición sagrado-profano: la Realidad o el Mundo es algo distinto del Absoluto o de lo Sagrado y está en relación de dependencia con él.³¹

Ontofanía nombra, quizás mejor que cualquier otro término, la experiencia ontológica de la totalidad, entendida como la manifestación del ser bajo el rostro y contenido sagrado de la realidad. Esta experiencia de totalidad aún sobrevive en los comienzos de la filosofía griega antigua en la afirmación del milesio Tales «todo está lleno de dioses».

Siguiendo a Heidegger, la ontofanía, como manifestación del Ser, se refiere al «fenómeno» cuyo significado es *lo-que-se-muestra-en-sí*, lo que se manifiesta.³² Ahora bien, dado que «*ontos*» se entiende como «sagrado» —es decir, una realidad única en sí misma, que se manifiesta como unidad—, la ontofanía significa *lo sagrado manifestado en la totalidad de lo que puede ser sacado a la luz* —lo que los antiguos griegos identificaron con τὰ ὄντα, que significa “Ser”—. El significado fenomenológico de la ontofanía radica en esto: en la totalidad del ser lo sagrado puede manifestarse como realidad.

Intento aquí, finalmente, una reinterpretación del optimismo que mostró³³ Mircea Eliade respecto al renacimiento espiritual de la historia de la humanidad que, a partir de la Modernidad, y a lo largo del siglo XX,

31 Codoban, *Sacru și ontofanie*, 113.

32 Martin Heidegger, *Ființă și timp [Ser y tiempo]* (București: Ed. Humanitas, 2003), 38.

33 Paul Barbaneagră, *Arhitectura și geografie sacra. Mircea Eliade și redescoperirea sacralului [Arquitectura y geografía sagrada. Mircea Eliade y el redescubrimiento de lo sagrado]*, prefacio de Marcel Tolcea, trad. Mihaela Cristea și Marcel Tolcea (Iași: Ed. Polirom, 2000), 199-200.

vivió bajo el «terror de la historia». Con el redescubrimiento de lo sagrado en las sociedades arcaicas, la experiencia religiosa de la totalidad puede convertirse en una experiencia ejemplar, creativa y total:

El mundo ya no será opaco, sin sentido, trágico, puramente trágico. Incluso podríamos decir que incluso la tragedia ya no tiene sentido en este mundo terrible, el mundo de unos pocos filósofos y escritores. Esta es una consecuencia, también importante, quizás especialmente para la existencia humana personal de cada persona. Pienso que tal perspectiva, tal apertura, será también una fuente de creatividad, hasta ahora insospechada. Una creatividad cultural, es decir, partiendo de la geometría a la poesía pura, y de la erudición, de la erudición filosófica a la gran música, creo que esta creatividad será, si no completamente transformada, al menos renovada. Nos consideramos al final de una era, quizás al final de una era cultural. Espero una época de creatividad cultural absolutamente única en la historia reciente de los últimos tres siglos del mundo occidental, es decir, del planeta, pero especialmente del mundo occidental, porque la crisis es más profunda aquí que en otros lugares. Podemos llamarlo optimismo, pero creo que se trata más de realismo. No me parece que tal descubrimiento del homo religiosus pueda quedar sin consecuencias existenciales y creativas, culturales. La esterilidad, el aburrimiento, la idea de decadencia, de fin, síntomas que eran, que siguen siendo contemporáneos y muy de moda como hace 30-40 años, creo que serán abolidos por el simple hecho de que las aperturas a otros mundos, a otros universos imaginarios no pueden quedar sin resultado, sin efecto. Así que se podría decir que soy optimista.³⁴

34 Barbaneagră, *Arhitectura si geografie sacra. Mircea Eliade si redescoperirea sacrului*, 199-200.

Bibliografia:

Barbaneagră, Paul. *Arhitectura și geografie sacra. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*. Iași: Editura Polirom, 2000.

Codoban, Aurel. *Sacru și ontofanie*. Iași: Editura Polirom, 1998.

Cordoneanu, Ion. "The sacred as a priori element in the structure of consciousness." <https://ifiasa.org/gallery/3rd.14-2018mcdsare-cordoneanuion.pdf>.

Eliade, Mircea. *Aspecte ale mitului*. București: Editura Univers, 1978.

– "Jurnal." En *Diario*, volumul I. București: Editura Humanitas, 1993.

– *Nostalgia originilor*. București: Editura Humanitas, 1994.

– *Sacru și profanul*. București: Editura Humanitas, 2000.

Heidegger, Martin. *Ființă și Timp*. București: Editura Humanitas, 2003.

– *Introducere în metafizică*. București: Editura Humanitas, 1999.

– *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*. București: Editura Humanitas, 2006.

– *Repere pe drumul gândirii*. București: Editura Politică, 1988.