



Mircea Eliade i l'ocultació del sagrat

- 24 de març del 2010 a les 20.00 h
- Sala d'actes de La Llacuna Centre Cultural, Andorra la Vella



Vicenç Mateu i Zamora

Doctor en filosofia

▲ Currículum

Nascut el 3 de desembre del 1961 a Escaldes-Engordany.

Doctor en filosofia. Premi extraordinari de doctorat a la Universidad Complutense de Madrid, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, amb la tesi doctoral *Religión, cristianismo y modernidad en Mircea Eliade*.

Màster en Administració i Direcció d'Empreses (MBA).

Exprofessor de filosofia i literatura al col·legi Sant Ermengol. Exprofessor tutor de filosofia a la UNED.

Membre del seminari de filosofia de la religió del CSIC. Escrivia un article cada setmana al *Diari d'Andorra*.

Secretari general tècnic del Ministeri d'Educació, Cultura i Joventut (1990-91).

Membre fundador d'Iniciativa Democràtica Nacional (IDN). Cap de llista nacional d'IDN (1993-1996).

Conseller general (1994-1997 i 1997-2001).

Membre fundador de Nou Centre (NC).

Ambaixador al Regne d'Espanya.

Ambaixador a la República francesa.

Delegat d'Andorra a la Unesco.

Síndic general (2011-2015), elegit per circumscripció parroquial, grup parlamentari demòcrata.

Breu resum de la conferència

Mircea Eliade és considerat més un historiador de les religions que no pas un filòsof.

Parlaré de la idea del sagrat en Eliade, i més en concret de l'evolució del seu pensament sobre el lloc del sagrat en el món modern, en què es distingeixen bàsicament dues etapes: una primera, centrada a l'entorn de l'absència d'allò sagrat i de la idea del terror de la història, i la segona en què Eliade evoluciona cap a una idea no d'absència ans d'ocultació d'allò sagrat. També destacaré la funció que Eliade atribueix a la història de les religions i el seu paper essencial per a la configuració d'un nou humanisme.

Mircea Eliade i l'ocultació del sagrat

Desde tiempo inmemorial, las personas han estado preguntándose, de uno u otro modo, “¿qué somos?” Y “¿para qué sirve nuestra vida?” Y no sacia su curiosidad el decirles que esta o la otra escuela filosófica prohíbe estas preguntas basándose en sus propias normas sobre lo que tiene sentido. Las mitologías religiosas les han proporcionado respuestas e, independientemente de la cuestión de si las respuestas eran buenas y en qué sentido lo eran, la persistencia misma de su inquietud es una cuestión de interés epistemológico y no meramente antropológico.¹

Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe...*

Viatge al centre

Mircea Eliade (1907-1986) fou un dels grans historiadors de les religions del segle XX. Extremament curiós i erudit, treballador infatigable, Eliade ens ha llegat milers de pàgines, en la seva doble faceta d'estudiós de les religions i autor literari. D'origen romanès, perpetu exiliat, la seva biografia reflecteix en bona mesura les convulsions i les fractures del segle.

Si bé avui Eliade és un autor potser marginal, i molt perjudicat per la seva adhesió juvenil i temporal al moviment de la Guàrdia de Ferro, els anys seixanta i setanta l'altura intel·lectual del romanès fou per molt en alguns dels moviments contestataris i la cultura *underground* nascuda als Estats Units. Des de la seva càtedra a Chicago, Eliade deixà la seva petjada sobretot en la generació *hippie*, amb influències tan dispars com poden ser un cert retorn a una religiositat còsmica o la contribució indirecta en mitologies tan populars com la que sosté *Star Wars*, per exemple.

A banda de l'obra literària i d'una important producció autobiogràfica –memòries però també diaris pensats per a la seva publicació–, els textos acadèmics d'Eliade es poden dividir entre monografies erudites i obres d'un més gran vol filosòfic. De fet, Daniel Dubuisson distingeix quatre tipus d'escrits en la producció del romanès: l'obra literària, els escrits autobiogràfics, els treballs acadèmics més o menys monogràfics i els textos que, com el cèlebre *Tractat d'història de les religions* (1949), *El mite de l'etern retorn* (1949) o *El sagrat i el profà* (1964), entre d'altres, exposen la metafísica d'Eliade, considerada per ell mateix com la seva principal contribució a la història de les religions.²

Si bé per a alguns Eliade abusa de les generalitzacions excessives i manca d'un més gran treball de recerca sobre el terreny, no és menys cert que ell mateix no se n'amaga i es presenta a si mateix més aviat com a filòsof que reflexiona sobre el treball empíric efectuat prèviament per d'altres. En qualsevol cas, en la dicotomia sempre present en la història de les religions entre posar l'accent sobre allò històric o posar-lo en allò estructural, Eliade s'alinea clarament amb aquesta segona posició.

A banda de l'enorme extensió de la seva producció, Eliade és un pensador molt ambiciós. Membre d'una generació il·lustrada de joves romanesos –Ionesco o Cioran en són altres representants– que confiava en l'*aggiornamento* de la pàtria romana i la seva irrupció en el concert internacional de nacions, Eliade va creure sempre en la importància de la seva obra. Eliade confiava que el seu esforç i treball havien d'ajudar a l'adveniment d'un nou renaixement, d'un nou humanisme, a imatge i semblança del que s'esdevingué al seu moment a Itàlia; aquest cop, però, a escala planetària. De fet, fou a Itàlia on el jove llicenciat en filosofia a Bucarest comença el seu periple vital. Hi anà precisament per estudiar la filosofia del Renaixement, i d'allí, gràcies a una beca, el jove Eliade es dirigeix a l'Índia, on passarà tres anys entre Calcuta i Rishikesh.

Es podria dir que Eliade estudia la filosofia oriental com qui, durant el Renaixement italià, als segles

quinze i setze, estudiava els clàssics grecolatins. És com si per fecundar de nou la tradició pròpia calgués viatjar ben lluny i amarar-se d'experiències ben diferents. És com si per conèixer-se un mateix, calgués contemplar primer les experiències dels altres i establir-hi un diàleg revelador. De fet, Eliade sembla que s'emmiralla en el destí d'Ulisses: cal emprendre primer un llarg viatge i ple d'aventures per descobrir llavors qui som de veritat. És important destacar que és a l'Índia on Eliade fa una descoberta fonamental: reconeix en els camperols indis una religiositat antiga, preària, molt similar a la dels pagesos de Romania. Això el porta a postular l'existència d'un substracte cultural i religiós comú que s'estendria des del Ganges fins al Mediterrani. Eliade sempre admetrà la influència decisiva en el seu pensament de la religiositat índia, car fou la que li permeté el descobriment de la pròpia tradició ortodoxa. Una tradició a la qual s'apropa en retornar a casa i que sempre més admirarà, la religiositat dels pagesos del sud-est d'Europa, una religiositat cristiana amarada d'elements arcaics, propera a la terra i als cicles de la natura.

Malgrat això, no cal pensar en Eliade com en algú especialment religiós. El jove Eliade s'apropa a la figura del Crist sobretot com un heroi de la voluntat. Igualment, a l'Índia Eliade busca la llibertat, el des-condicionament, però també les tècniques del control i la màgia que li permetin trencar la durada temporal. Perquè el temps és per a Eliade el gran enemic; el temps és la maledicció de l'home caigut. (En totes les obres literàries Eliade planteja la fissura possible i la hipotètica sortida del temps). Per a Emil Cioran, Eliade i ell mateix són *esperits religiosos sense religió*; per a Cioran, Eliade no té el *pathos* religiós, és algú malalt de treball, algú massa dependent de l'acadèmia.

L'ontologia arcaica com a model de la religió

Eliade definirà les característiques de la religió amb la mirada posada en la religiositat primitiva i n'estableix com a pauta estructural el model de l'ontologia arcaica. L'aproximació d'Eliade a la religió, més enllà de l'estudi de cultes, creences o institucions se centra en l'experiència. I de l'anàlisi de l'experiència sobresurt el concepte de *sagrat*, concebut de manera relacional o adjectiva més que no pas substantiva. Seguint Durkheim, Eliade defineix el sagrat com allò que s'oposa radicalment al profà, com allò totalment altre –*ganz andere*–. Alhora, però, Eliade incorpora a la seva visió els trets del numinós avançats per Rudolph Otto. En remarca, doncs, la seva potència, la seva majestat tremenda, el *mysterium fascinans*, la seva dimensió sobrehumana; alhora en destaca la seva identificació amb allò plenament *real*; enfront de la banalitat encarnada pel profà, el sagrat és el real per excel·lència, és *la casa del ser*.

I malgrat això, el sagrat, que és per definició allò totalment altre, només pot manifestar-se en el profà, car necessita de la seva imprescindible mediació. Aquest mostrar-se del sagrat en el profà és el que Eliade, de forma etimològica i literal, anomena *hierofania*; del grec *hieros*, sagrat, i *phainein*, mostrar. La hierofania pot donar-se en qualsevol forma i de qualsevol manera en el que fins aquell moment era profà. La hierofania té lloc, doncs, quan el sagrat es manifesta, i es manifesta en el profà. S'esdevé aleshores una ruptura de tipus ontològic; s'obre una mena d'obertura en la naturalitat insubstantial per la qual s'entreveu l'ésser, allò plenament *real*. Val a dir, però, que la manifestació del sagrat en el profà, és a dir, la hierofania no serà mai completa, captiva com és de la mediació. Les hierofanies podran donar-se sobretot en la natura, en l'espai i en el temps, concebut de manera cíclica.

Els mites descriuen la irrupció d'allò sagrat en el món; per això tota mitologia és a la vegada *onto-fania*, manifestació plena del ser. Els mites són història sagrada, model exemplar amb valor

existencial, relat del que *in illo tempore* –en el temps dels déus i dels primers avantpassats– va succeir. Perquè de fet, Eliade postula l'existència en tota religió d'un moment primer i privilegiat, un moment anterior al temps mateix: l'*illud tempus*, aquell temps en què les coses succeïren per primer cop i succeïren d'una determinada manera per sempre més. Davant d'aquell temps mític, hom no pot sinó sentir nostàlgia, la nostàlgia dels orígens o del paradís que es pretén restaurar. El que s'esdevingué aleshores fou l'experiència sagrada, forma ideal i model de tota experiència posterior –els arquetips que hom tracta de repetir–, base de distintes morfologies de manifestació del sagrat. A partir de llavors, es tracta d'abolir periòdicament el temps, no per recordar, sinó per repetir el que s'esdevingué aleshores, el que atorga sentit i permet la renovació del món ordenat, del *cosmos*, car hi era present la potència del sagrat.

La irrupció del cristianisme

Altizer, el teòleg de la mort de Déu, considera que el punt més profundament ambivalent en el pensament d'Eliade és el de la relació del cristianisme amb la religió arcaica. En l'article *Temps, història i mite en el cristianisme dels primers segles*, (1951), Henri-Charles Puech exposa encertadament la novetat de la mirada cristiana pel que fa a la relació entre temps, història i mite. Puech destaca el caràcter de religió històrica del cristianisme: aquesta religió té un origen històric concret, neix amb la figura de Jesús i atribueix al temps una significació fonamental per a la salvació. A més, es concep i s'interpreta a si mateixa en funció d'una perspectiva històrica. De forma més o menys implícita s'acompanya d'una mena de filosofia o, més ben dit, de teologia de la història.

L'anàlisi d'Eliade és molt semblant: enfront del temps cíclic de l'hinduisme o la filosofia grega, la doctrina cristiana afirma l'existència d'un temps únic i lineal, amb un començament i un final absoluts; el temps del cristianisme és un temps singular que no es repetirà eternament. L'*illud tempus*, el temps mític dels inicis, a diferència d'altres religions, té lloc no abans del temps o la història, sinó en un moment molt precís d'aquesta (si bé a voltes Eliade sembla que el situa també a l'inici absolut de tot i a voltes també al final dels temps). Malgrat que es manté en el cristianisme una actitud antihistòrica, pròpia de l'estructura de les religions, en altres moments, pel fet d'haver-se produït l'encarnació de Déu en el món, la història en la seva totalitat sembla que esdevé teofania, i en conseqüència, el temps mateix sembla que adquireix una nova plenitud. El cristianisme busca la salvació de l'home concret, no només de l'ànima. El cristianisme inaugura una nova relació de l'home amb Déu, una relació basada en la fe; una relació basada en l'entrega incondicional de l'home a un Déu totpoderós.

Ahora, en insistir sobre la historicitat i sobre la subjectivitat personal, en ajudar a dessacralitzar la natura i en combatre el mite assimilant-lo a pura fàbula davant la *veritat* cristiana, el cristianisme contribueix necessàriament a l'adveniment de la modernitat –tant és així que per a alguns la modernitat no és tant el contrari del cristianisme com el seu corol·lari natural–. El cristianisme hauria obrat, en qualsevol cas, com a mediació dissolutòria de l'horitzó de les religions ancestrals, estructurades fins aleshores segons el patró de la religiositat arcaica.

“El terror de la història”

L'home modern ja no viu en l'horitzó de la religiositat arcaica, manté Eliade. Instal·lat en la nostàlgia del paradís, viu el temps com a dolor i caiguda, viu en *el terror de la història*, en el territori

desolat que resta un cop el món, i també la història, han perdut qualsevol significació. Privat de tota relació transcendent, l'historicisme és la filosofia constitutiva de l'home modern: un pensament que redueix l'existència humana a la seva dimensió purament històrica i temporal. (Val a dir que Eliade entén l'historicisme de manera diferent de com l'entén Popper, per exemple, seguint la concepció més clàssica de l'existència d'unes lleis en la història.) A aquesta forma de veure les coses s'hi arriba després de recórrer un itinerari que travessa diferents moments: el primer és el del temps cíclic, que aboleix totalment la història. En una segona etapa, la història és valorada per l'afirmació d'una realitat transcendent de la qual la història és manifestació; en el moment següent, la història apareix com l'expressió de la lluita de classes, amb el clar objectiu d'assolir l'efectiu alliberament de l'ésser humà. En aquest estadi ja s'elimina qualsevol senyal de transcendència. En darrer terme, renunciant a qualsevol sentit en i de la història, apareix l'historicisme, que podria definir-se com la justificació d'allò històric per si mateix.³ L'historicisme acaba per justificar el que s'esdevé precisament per això mateix, pel fet d'esdevenir-se. L'*home modern*, que vol fundar la independència i l'autonomia respecte a la *natura* a través de l'afirmació de la *història*, contempla atentament la proclamació nietzscheana de "la mort de Déu", entenent com a tal el col·lapse de tot sentit o de tota realitat situada més enllà de la immanència més radical, aliena a qualsevol record o ombra de transcendència.⁴

No cal dir que en aquest context ideològic, hom viu l'absència més absoluta del sagrat, i això origina un sentiment de desprotecció total, d'indefensió gairebé absoluta davant la banalitat de les catàstrofes, davant de qualsevol desgràcia. El recurs a la justificació del fet històric per la sola raó d'haver-se produït, per la seva pura facticitat, no pot proporcionar a l'home contemporani un marc estable i segur on calmar la seva ansietat i la seva set de significació. La filosofia de l'home modern, diu Eliade, és una filosofia sense aixopluc. Davant d'aquest escenari, Eliade es planteja diverses maneres d'escapar del terror de la història, maneres que no deixen de ser variants de l'intent multiforme de reintroduir una certa significació en el que s'escau. Per exemple, entendre les diferents experiències que hom passa al llarg de la vida com a proves iniciatòries o *recordar* platònicament –adonar-se, en realitat– l'existència de ritmes i cicles naturals sotmesos a regularitat i la vinculació de l'home al cosmos, per sentir-se així part d'una totalitat ordenada.

En definitiva, Eliade concep la crisi del món modern com a crisi religiosa: la inserció o *relligament* en el sagrat-real, que atorgava una vida plena de sentit, ha donat pas a la pèrdua del sentiment religiós, a la caiguda en la banalitat profana, a l'absència del mite viscut.

Cristianisme o desesperació

Els darrers anys trenta i la dècada dels quaranta van ser anys especialment difícils en la vida d'Eliade. La seva detenció i empresonament amb motiu de la seva proximitat al moviment legionari de la Guàrdia de Ferro van anar seguits d'un exili més o menys forçós a un Londres hostil i a una més amable Lisboa, on, no obstant això, Eliade va viure moments tràgics per causa de la mort de Nina, la seva primera esposa. En acabar la guerra, Eliade es traslladà a París, on per espai d'uns anys visqué gairebé en la misèria. Aquesta successió d'infausts esdeveniments i llur especial intensitat va propiciar sense dubte una visió singularment sinistra de l'esdevenir del món i de la mateixa vida d'Eliade.

Si bé Eliade ja confessa el seu apropament i admiració pel cristianisme després del viatge a l'Índia, és en *El mite de l'etern retorn* (1949) quan el romanès, sempre elusiu a l'hora de manifestar

les seves creences personals, es decanta clarament pel cristianisme com a única sortida alliberadora de la religiositat primitiva. El cristianisme permetria, afirma Eliade, superar l'horitzó dels arquetips. L'alternativa, per al modern que viu en l'horitzó desolat del terror de la història, se situa entre la desesperació o l'acolliment a la fe cristiana. El cristianisme es constituïria doncs com l'única i necessària filosofia de la llibertat que no exclou Déu; seria la religió de l'home caigut, de l'home caigut en la història i el progrés. En realitat, només gràcies a l'entrega incondicionada a un Déu creador i totpoderós a través de la fe l'home podria elevar-se més enllà del determinisme de la llei natural i alhora viure la seva llibertat en un món ple de sentit.

“Homo religiosus”

A partir dels anys cinquanta, però, Eliade varia la seva perspectiva. El punt d'inflexió el marca la consideració del sagrat com a estructura de la consciència, i, en conseqüència, l'afirmació de la perennitat de l'*homo religiosus*. L'*homo religiosus* ja no serà contemplat únicament com l'habitant llunyà de les societats primitives. La consideració d'*homo religiosus* s'estén per abastar tot ésser humà. Eliade recorre així el camí que enllaça la història de les religions amb l'antropologia. Estudiar el fenomen religiós, en la mesura en què el sagrat és postulat com a estructura de la consciència, és estudiar també l'ésser humà. Sense voler negar la indefugible condició històrica de l'home, el romanès hi reconeix una natura religiosa que mai no podrà ser oblidada o superada. D'acord amb això, les característiques de l'individu de les societats ancestrals haurien de trobar-se, manifestar-se, adaptar-se i cercar satisfacció també en les societats modernes. En conseqüència, l'ontologia arcaica és vàlida també per a l'home modern. L'home modern no està doncs tan desprotegit davant el terror de la història, davant el terror produït pel pur esdeveniment buit de significat.

De l'absència a l'ocultació del sagrat

Eliade passa doncs d'afirmar l'absència del sagrat en la realitat contemporània a considerar-ne l'oblit i l'ocultació. El mite no ha estat abandonat, sinó que roman, potser camuflat, dissimulat o àdhuc degenerat en el món modern. El religiós continua sent-hi present, en molt nombrosos i diversos àmbits, gairebé pertot arreu. En primer lloc, en l'estructura inconscient de l'ésser humà, però també en les grans utopies o els grans relats polítics —el cas del comunisme n'és paradigmàtic—, en la mateixa organització social, en les institucions civils i democràtiques, en les cerimònies, en la literatura i les arts —“tot autèntic art és revelació i tota creació artística servei sant”, diu Edith Stein— i especialment en el cinema, o en les celebracions socials de tota mena, o en les fites amb què vestim el cicle anual per tal que el món i les nostres vides puguin hostatjar la fortuna i es mantinguin endreçats i ordenats. És un fet, i no és exageració, afirmar que l'ésser humà necessita relats en els quals reconèixer-se i que li serveixin de guia, relats que permetin d'oferir un sentit al món. (Encara que sigui en el seu vessant més nihilista i desintegrador, el relat de la manca de sentit i de l'absurd no deixa de ser això mateix que pretén negar.)

L'ocultació del sagrat (i no ja la seva absència), encara que aquest es trobi confús o degenerat, esdevé el nou punt de partida, el nou fonament des del qual afrontar *el terror de la història*. Caldrà doncs la formulació i el desenvolupament d'una nova hermenèutica, d'una hermenèutica creativa i potser a contracorrent, d'una hermenèutica del sagrat. Per aconseguir-ho, la tradició occidental, que viu una crisi provinciana que creu global, presonera d'un carrer sense sortida, ha de ser revitalitzada, ha de ser fecundada per les aportacions de la religiositat oriental i de les societats arcaiques. Val

a dir que Eliade considera el descobriment de la religiositat de l'home primitiu i del seu univers espiritual com la més gran troballa del segle XX, per sobre dels extraordinaris i indiscutibles avenços en física o biologia.

L'obertura a altres aproximacions religioses, i en concret a la religiositat neolítica i oriental, hauria de permetre recuperar l'experiència oblidada del sagrat. Caldria potser entendre d'aquesta manera l'admiració d'Eliade respecte a la religiositat dels pagesos romanesos: incòmode davant la religiositat que viu únicament en la història, Eliade es mostra especialment sensible a una hierofanització del cosmos, en *mostrar-se* del sagrat en el món, en qualsevol objecte, a una percepció recuperada d'allò sagrat en l'àmbit natural que és present en aquesta doctrina de síntesi que bateja amb el nom de *cristianisme còsmic*.

Un nou humanisme

Gràcies a les aportacions de la religiositat arcaica i oriental, un Occident cansat pot recuperar de l'oblit el llenguatge dels símbols, clau d'accés a allò sagrat, és a dir, a allò veritablement *real*. En aquest context, apareix amb tota la seva força l'ambició ultraacadèmica del programa de Mircea Eliade. Eliade no es conforma amb conèixer o comprendre, pretén la transformació de la realitat. La història de les religions no és només una disciplina sàvia. La història de les religions esdevé *arca de Noé* del saber ancestral, refugi de la memòria humana del sagrat en espera de temps més oberts i sensibles als fenòmens religiosos, però també i alhora, *cavall de Troia*: receptacle misteriós ple d'esperits discordants i ariet astut, pensat per obrir una escletxa en el claustre universitari per tal de subvertir-ne l'historicisme i el materialisme reduccionistes.

La història de les religions no és una disciplina com les altres. Eliade insisteix en la influència transformadora d'aquesta branca del saber sobre els que s'hi dediquen. Mentre que els investigadors i erudits d'altres disciplines no reben cap mena d'influència personal, la història de les religions transforma interiorment o espiritualment a qui s'hi apropa. Dedicar-se a la història de les religions representa alhora un risc i una oportunitat: suposa arriscar la serenitat i l'equilibri personals; suposa, també, tanmateix, l'ocasió d'emprendre una via de millora i perfeccionament interior. L'historiador de les religions és canviat per la dedicació a la disciplina. En el seu camí vers l'erudició, l'estudiós pot trobar la via de la saviesa, la santedat o la follia.

La disciplina inicialment erudita esdevé doncs pràctica de salvació. A través d'un llarg procés, a partir de l'estudi de les formes més exòtiques d'allò religiós es revela la presència del misteri, d'allò sagrat, en el que ens envolta. La realitat sembla llavors mostrar-se amb una intensitat inusual; la consciència davant el real de veritat s'incrementa. Mitjançant l'estudi, l'historiador de les religions va a poc a poc transformant-se, car no deixa de recórrer un camí d'iniciació. A l'estela dels místics, d'aquells que més contacte tenen amb el sagrat, però també dels poetes i els creadors, que en tenen potser una experiència secundària, l'erudit que coneix i entra en contacte amb les pràctiques i doctrines religioses assoleix la possibilitat d'una vida plena.

Eliade sembla que postula a la vegada el cristianisme còsmic i la necessitat d'endegar una hermenèutica creativa, un treball de desmitificació, però aquest cop a contracorrent, de desmitificació de la desmitificació mateixa. Si d'acord amb Paul Ricoeur es pot considerar Marx, Nietzsche i Freud com els mestres de la sospita, en desconfiar tots tres del discurs que entronitzava la raó sobirana i apuntar cadascun d'ells a un substrat previ que permet explicar més acuradament el que passa —el discurs racional només seria una argücia justificadora elaborada a *posteriori*— podríem

contemplar el treball d'Eliade com el d'un nou filòsof de la sospita, ara però en direcció contrària. La desmitificació hauria de ser al seu torn desmitificada. George Steiner manté una posició propera: per a Steiner, les creences i les anàlisis del marxista convençut, del psicoanalista que exerceix o de l'antropòleg estructural no passen de ser mitologies o construccions al·legòriques derivades directament de la imatge religiosa del món que volen suplantar.⁵

Malgrat mantenir en ocasions que el sagrat es troba en el món actual en l'inconscient, la història de les religions sostinguda per Eliade —entesa com una mena de metapsicoanàlisi a la inversa— s'enfronta obertament a la doctrina psicoanalítica d'orientació freudiana. Més encara, psicoanàlisi i historicisme representen les dues principals construccions intel·lectuals que ha de combatre una concepció antireduccionista i essencialista com la d'Eliade. (És clar que tant l'historicisme com el psicologisme són doctrines reduccionistes, davant de les quals Eliade proposa la grandesa d'una visió originària, holística, del fenomen religiós. Existeix, a més, un vincle evident entre ambdues, car la psicoanàlisi introdueix el temps històric i individual àdhuc en la teràpia.)⁶

El mètode: història, fenomenologia, morfologia..., nova hermenèutica

Mircea Eliade entén que el mèrit del seu treball consisteix precisament a mostrar que tota experiència religiosa té una estructura lògica i coherent; és a dir, que no hi ha pràctiques estrictament *irracionals*. Darrere de qualsevol conducta, de qualsevol ritu, per bàrbar o primitiu que pugui semblar, hi ha una estructura de significació perfectament elaborada que respon a una lògica molt concreta. No hi ha solució de continuïtat entre religiositat arcaica i modernitat pel que fa a la racionalitat de rites i mites. L'home contemporani ha viscut el final de la metafísica i dels metarelates com a llocs únics on viu el *racional*. Hi ha qui creu que una de les principals contribucions d'Eliade a l'estudi de les religions és la seva idea que la religió constitueix per si mateixa un sistema filosòfic.

Després d'un primer estadi descriptiu i contextualitzador i de procedir en una segona fase a l'intent de copsar l'estructura del fenomen religiós, cal procedir, en un tercer moment, a la interpretació d'aquest per tal d'assolir l'objectiu de la *comprensió*.⁷ Caldrà, per a això, en opinió de Martín Velasco, "recourir a una cierta participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso".⁸ Després del rebuig d'Eliade de tot reduccionisme i contemplant el fenomen religiós de forma global, allò que s'imposa és l'esforç d'interpretació. L'hermenèutica ha de ser, en aquest sentit, l'eina principal de comprensió, car el món humà és el resultat de contínues interpretacions i reinterpretacions des de l'origen dels temps.

L'hermenèutica es presenta aleshores com el camí que ha de permetre a l'home contemporani comprendre la situació existencial que ha donat lloc a una determinada expressió religiosa, sense haver d'explicar-la únicament pel seu context historicosocial. Eliade assaja d'edificar una hermenèutica especial, ajustada a la comprensió de les hierofanies i símbols religiosos, elaborats en un llenguatge prereflexiu. L'hermenèutica, de la mà de la fenomenologia, cercarà doncs el redescobriments de les estructures del mite, del sagrat, en la societat moderna. Es tractarà, a l'ensem, de notar la presència d'allò extraordinari, del miracle camuflat en l'esdevenir temporal, en el quotidià, en comptes de reconèixer-lo en la natura, i per això la més gran dificultat de la seva percepció. A diferència d'aquells que busquen desemmascarar el profà en el sagrat, tocaria ara descobrir el sagrat en el profà.

Notes

- 1- Leszek Kolakowski. *Si Dios no existe...* Madrid: Tecnos, 1988. p. 221.
- 2- Cfr. Daniel Dubuisson. *Mythologies du xxe Siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 218.
- 3- Cfr. Mircea Eliade. "Origines et diffusion de la civilisation", *Critique*, 3, 1948, 29, p. 907.
- 4- Cfr. Thomas J. J. Altizer. *El Evangelio del ateísmo cristiano*. Barcelona: Ariel, 1972, p. 33.
- 5- Cfr. George Steiner. *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Siruela, 2001. p.21. O també en el següent fragment, on Steiner relaciona les teories de Marx, Freud i Lévi-Strauss, qualificades de mitologies racionals disposades a substituir el cristianisme amb un rerefons jueu: "Tenemos aquí tres grandes mitologías concebidas para explicar la historia del hombre, la naturaleza del hombre, y nuestro futuro. La de Marx termina en una promesa de redención; la de Freud en una visión de regreso a casa con la muerte; la de Lévi-Strauss en un apocalipsis originado por el mal humano y la devastación provocada por los hombres. Las tres son mitologías racionales que pretenden tener un carácter científico, normativo. Las tres arrancan de la metáfora compartida del pecado original. ¿Puede ser completamente accidentado que estas tres construcciones visionarias –dos de las cuales, el marxismo y las tesis de Freud, han hecho ya tanto para cambiar Occidente y, en realidad, la historia del mundo– deriven de un trasfondo judío? ¿No hay una lógica real en el hecho de que estos sustitutos de la moribunda teología y la explicación de la historia propias del cristianismo, estos intentos de reemplazar al cristianismo agonizante, hayan venido de aquellos cuyo legado tanto había hecho el cristianismo por suplantarlo?" George Steiner. *Nostalgia del Absoluto*, p. 85-86.
- 6- Cfr. Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1983. p. 14-15.
- 7- El *Tractat d'història de les religions* és vist per Jean Filliozat com un tractat de semiologia religiosa. *Journal asiatique*, CCXXXVIII, 1950. Cfr. Florin Turcanu. *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*. Paris: La Découverte, 2003. p. 373.
- 8- Juan Martín Velasco. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1997. p. 77-78.