

Mircea Eliade: un parsifal extraviado

Enrico Montarani

(Trad: Ángela Castro de la Puente)

Dentro del estudio de la tradición, el autor del artículo compara a Mircea Eliade con René Guénon para clarificar el papel de Eliade dentro del esoterismo. Guénon niega a Occidente la paternidad de un auténtico movimiento esotérico de renovación espiritual, a la par que anuncia su ineluctable decadencia y rechaza la validez de la herencia cultural moderna. Eliade se opone al pesimismo apocalíptico de Guénon y observa que el arte y la literatura modernos desempeñan la misma función que el mito en las sociedades tradicionales y "primitivas": su aspecto profano camufla una sacralidad inquietante dentro de un tiempo transhistórico con lo que posibilita el acceso a una "religión cósmica".

Citemos a continuación las referencias a **Guénon** que hemos hallado en la obra **Eliade**: 1º) Una anotación en su Diario, con fecha del 11 de noviembre de 1966: "*Lo que dicen Guénon y otros 'hermetistas' de la 'tradición' no debe entenderse en el plano de la realidad histórica (tal como ellos pretenden). Estas especulaciones constituyen un universo de significados sistemáticamente articulados, deben compararse con un gran poema o una gran novela. Esto también es aplicable a las 'explicaciones' marxistas o freudianas: éstas son verdaderas si se las considera como universos imaginarios. Las 'pruebas' son poco numerosas e inciertas, y corresponden a las 'realidades' históricas, sociales, psicológicas de una novela o de un poema. Todas estas interpretaciones globales y sistemáticas constituyen, en realidad, creaciones mitológicas bastante útiles para la comprensión del mundo pero no son, como piensan otros autores, 'explicaciones científicas'* (J. 402); 2º) Una referencia, en el ensayo *Lo oculto y el mundo moderno*, escrito para la XXI Freud Memorial Lecture y publicado en el "*Journal of Philadelphia Association for Psychoanalysis*", 1/3, 1974, 195-213 (*Occultisme*, 65-92). Después de haberlo definido como "*el más acreditado representante del esoterismo moderno*", Eliade escribe: "*Al considerarse como un iniciado real y hablando en nombre de la verdadera tradición esotérica, Guénon no sólo negaba la autenticidad del denominado ocultismo moderno occidental, sino también la capacidad del hombre occidental para entrar en contacto con organizaciones esotéricas válidas. Para Guénon, en una rama de la masonería se conservan elementos del sistema tradicional, pero a su juicio, la mayoría de los miembros de las logias no eran conocedores de esta herencia. Del mismo modo, Guénon no dejaba de sostener en sus numerosos libros y artículos, que las verdaderas tradiciones esotéricas aún vivas no existen más que en Oriente. Igualmente, hacía hincapié en que cualquier tentativa por practicar un arte oculto representaba para el hombre contemporáneo un serio riesgo mental e incluso físico. (...) Descartaba definitivamente el optimismo y la esperanza en una renovatio personal o cósmica que parecen caracterizar el renacimiento del ocultismo. Ya en Oriente y Occidente (1924) y en La crisis del mundo moderno (1927), Guénon proclama la irremediable decadencia del mundo occidental, del que anuncia el final. Acogiéndose a la terminología de la tradición india, afirmaba que nos acercamos rápidamente a la última fase del Kali-Yuga, al final de un ciclo cósmico. Según él, nada puede hacerse para cambiar o incluso sólo retrasar este proceso. Por consiguiente, resulta vano esperar una nueva renovatio social o cósmica. Un nuevo ciclo no comenzará más que después de la total destrucción de éste. En cuanto a establecer, en el plano individual, un contacto con uno de los centros iniciáticos que sobreviven en Oriente, Guénon piensa que aún cuando existiera en principio esa posibilidad, ésta es muy reducida. Además, lo que es aún más importante -y que contrasta radicalmente con las ideas implícitas en los recientes movimientos ocultistas-, es su negación del estatuto privilegiado de la persona humana. Guénon afirma textualmente que el hombre 'no representa en realidad más que una manifestación transitoria y contingente del verdadero ser (...). No es más que un estado especial entre una multitud indefinida de 'otros estados' de este 'verdadero ser'" (*Occultisme*, 89-92); 3º) Una respuesta a **C.H. Rocquet** en el libro-entrevista *L'épreuve du labyrinthe* (La prueba del laberinto)*

de 1978: *"He leído a René Guénon más bien tarde y algunos de sus libros me han interesado mucho, en particular, L'Homme et son devenir selon le Vedanta (El hombre y su devenir según el Vedanta), que me ha parecido muy bello, inteligente y profundo. Pero una parte importante de Guénon me irritaba: su faceta polémica a ultranza y su rechazo brutal de toda la cultura occidental moderna: como si bastase dar clases en la Sorbona para perder cualquier posibilidad de entender algo. No me gustaba su funesto desprecio por ciertas obras del arte y de la literatura modernas. Ni tampoco el complejo de superioridad que lo incitaba a creer, por ejemplo, que no se puede comprender a **Dante** más que dentro de la perspectiva de la 'tradicción', más exactamente, aquélla de Guénon. Ahora bien, Dante es un grandísimo poeta, evidentemente, y para entenderlo es necesario amar la poesía y, sobre todo, conocer a fondo su inmenso universo poético"*. (PdL, 136); 4º) Una cita en el ensayo *Some notes on the Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin* (Algunas observaciones sobre la Theosophia perennis: A.K.C. y H.C.), en *History of Religions* (Historia de las Religiones), 19/2 1979 (Briser, 281-296). Después de haber señalado que *"contrariamente a René Guénon y a otros 'esotéricos' contemporáneos, Coomaraswamy desarrollará su exégesis sin abandonar los instrumentos y los métodos de la filología, de la arqueología, de la historia del arte, de la etnología, del folklore y de la historia de las religiones"*. Eliade no niega que incluso Coomaraswamy hiciera referencia a la "tradicción"; sin embargo, añade, *"se vacila a la hora de ver en él a un pesimista"*. Él, como **Corbin** *"y otros autores (por ejemplo Gilbert Durand, S.H. Nasr, Jean Servier, Elémire Zolla, Antoine Favre, etc.), pertenecen a la misma comunidad internacional de sabios consagrados al estudio y a la interpretación de todos los aspectos de las realidades religiosas* (Briser, 284 y 286). Por consiguiente, Eliade muestra respecto a Guénon, una estimación de fondo que, sin embargo, no parece exclusiva y ni siquiera solamente preferencial. En efecto, Guénon está excluido de esa *republica doctorum virorum* en la que, por el contrario, se admite a Coomaraswamy (prescindiendo de sus presupuestos 'guénonianos'). Este encuadramiento hace de Guénon más un objeto de interpretación que un intérprete. De este modo circunscrita, la valoración de Guénon resulta bastante prudente. Por una parte, las "especulaciones" de Guénon le parecen equiparables a las de un Marx o de un Freud, en el sentido en que, al igual que estos últimos, expresaría un *"universo de significados"* comparables a un poema o a una novela (o incluso a *"creaciones mitológicas"*). Por otra parte, sus escritos le parecen imbuidos de un pesimismo radical, motivado ya sea por el rechazo a conferir al hombre un estatuto privilegiado, ya sea por la previsión de un ineluctable *"fin del mundo"*. Considerado en estos términos, el pesimismo de Guénon podría revelarse como una actitud sentimental. En realidad, para Eliade, más parece una categoría clasificatoria que un fenómeno religioso que, en cuanto tal, él contrapone al *"ocultismo optimista"* de otros movimientos, en particular de aquellos vinculados *"a la cultura juvenil americana, que proclama la gran renovación subsiguiente a la Era Acuario"*. (Occultisme 92). En fin, Eliade critica el *mépris opaque* (desprecio cerrado) de Guénon con relación a la literatura y al arte modernos.

Esta última observación puede parecer contradictoria con respecto a las precedentes. Si Guénon es un objeto de interpretación y su obra es un universo imaginario comparable a un poema o a una novela, ¿por qué "reprocharle" ser hostil al mundo del que participa, desde el momento en que espera al intérprete, es decir a Eliade, para que descifre su mensaje "entre" los demás? Parece que la contradicción se acentúa dado el carácter despectivo de la crítica: ¿qué importancia puede tener, en el conjunto de la desvalorización guénoniana del mundo moderno, su *mépris* (desprecio) por el arte y la literatura? En realidad, esta contradicción es una señal: indica que lo importante (y lo coherente con el conjunto de la crítica a Guénon) no es tanto el objeto a interpretar como su intérprete. Eliade puede elogiar casi sin reservas a Coomaraswamy, bien insertado en el ambiente cultural anglosajón y experto en arte oriental (incluso se cuidaba de valorar la literatura y el arte "modernos"), pero debe criticar a Guénon. Por tanto, ¿qué era para Eliade la literatura? ¿Y qué relación tenía con las *"creaciones mitológicas"* que, a pesar de todo, él también relaciona con el *"universo de significados"* propuesto por Guénon?

El aborígen en Dublín

Eliade escribe: *"La prosa narrativa, sobre todo la novela, ha ocupado, en la sociedad moderna, el puesto de la narración de los mitos y de los relatos en las sociedades tradicionales populares. Es posible poner en evidencia la estructura 'mítica' de algunas novelas modernas, y se puede demostrar la supervivencia literaria de los grandes temas y de los personajes mitológicos (...). La 'salida del Tiempo' que se opera a partir de la lectura -especialmente a partir de la lectura de novelas- es la que más acerca la función de la literatura a la de la mitología. El tiempo que se 'vive' al leer una novela no es, sin duda, aquél que se reintegra en una sociedad tradicional al escuchar un mito. Pero en ambos casos se sale del tiempo 'histórico' y personal, y se sumerge uno en un tiempo fabuloso, transhistórico (...). Se nos pregunta si este deseo por trascender el propio tiempo, personal e histórico, es el de sumergirse en un tiempo 'extraño' o estático o imaginario, no será erradicado jamás. Puede decirse que mientras subsista ese deseo, el hombre moderno conservará aún, al menos algunos residuos de su comportamiento mitológico"* (MR, 225). Cuanto se ha dicho para los mitos es igualmente válido para los ritos iniciáticos: *"En el mundo occidental la iniciación en el tradicional y estricto sentido de la palabra ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo. Pero los símbolos de iniciación y las tramas iniciatorias permanecen en el nivel inconsciente, especialmente en los sueños y en los universos de la imaginación* (NdO, 143). El marxismo y el psicoanálisis freudiano habrían *"analizado y desenmascarado"*, respectivamente, el inconsciente social y el inconsciente personal, enseñando *"cómo penetrar las superestructuras para llegar a las causas y a los móviles varios"* (J, 237); la historia de las religiones, según Eliade, debería proceder a lo largo de la línea de *"desmitificación"* señalada por Freud y por Marx, cambiándola de signo: *"debemos 'desmitificar' los mundos aparentemente profanos y los lenguajes de la literatura, de las artes plásticas y del cine para revelar sus elementos 'sagrados', aunque se trate de una 'sacralidad' ignorada, camuflada o degradada"* (NdO, 143). Eliade llega a decir que el hombre moderno *"satisface su propia vida religiosa inexistente (inexistente en el nivel de la consciencia) a través de los universos imaginarios de la literatura y del arte"* (J, 354). Por consiguiente, es preciso extraer del desconocimiento el mundo simbólico y mítico-ritual que está depositado en el fondo de la cultura del hombre moderno, sobre todo ahí donde el mundo es más susceptible de revelarse. Arte y literatura cumplirían la función de camino, incluso si la autoconciencia de tal papel no competiese ni al artista ni al novelista sino al historiador de las religiones. En efecto, Eliade no considera las llamadas explícitas a tradiciones religiosas presentes, por ejemplo, en la pintura de **Rouault** o de **Chagall**, o en la poesía de **Yeats** o de **Pound**, sino la cualidad religiosa que llega a discernir en obras que se presentan como totalmente profanas. Tal es el caso, entre tantos otros, de **Melville**, **Proust**, **Faulkner**, **Joyce** (NdO, 141). Joyce, en particular, representa un caso ejemplar. En su técnica literaria, Eliade percibe *"la dimensión autónoma, alegre, irreducible de la narración, fórmula readaptada a la conciencia moderna, del mito y de la mitología"* (J, 126). En Joyce, la narración es un fin en sí mismo, no *"cuenta"* algo, sino que más bien se articula en secuencias monótonas y no concluyentes de las que otros deben extraer el *"significado"* (J, 285 y 292). A este respecto, Eliade habla de *"mitología de la dificultad literaria"*, de *"adivinación que nace de la relectura"* (J, 301). En este sentido, Joyce no es sólo un escritor para las elites sino que, por así decirlo, *"hace la elite"*, entendiendo por tal a aquellos que después de la ardua ascesis de la relectura han descubierto un *"sentido"*, que se guardan para sí en tanto que se transforman en *"especialistas"*. *"Algunas palabras de Finnegan's Wake -observa Eliade- se revelan, para los iniciados, cargadas de múltiples valores y de una extraña belleza, cuando se descubre que derivan de vocablos neo-griegos y swahilis, desfigurados por consonantes aberrantes y enriquecidos por alusiones secretas a posibles juegos de palabras, si se pronuncian rápidamente y en voz alta"* (MR, 223). Con todo, Eliade vislumbra significados no tanto en el nivel del contenido como en el de la técnica narrativa. Define el Ulises como *"la novela más significativa del siglo XX"* y establece una analogía con *"la mitología arcaica más pobre"*, la australiana. Esos mitos, observa, *"son monótonos, sosos, aburridos (...). El tema es casi siempre el mismo: un Héroe ancestral sale del seno de la Tierra y parte rumbo a una cierta dirección. Camina, camina, y de vez en cuando se encuentra con otros personajes míticos, celebra ciertas ceremonias (extraordinariamente simples)*

que hoy día siguen repitiendo los australianos, civiliza la tribu en cuestión (introduce las reglas matrimoniales, los ritos iniciáticos, etc.) y un buen día aparece bajo tierra y se transforma en roca. Lo que es característico de estos mitos es que estos héroes míticos se alejan continuamente, viajan en todas las direcciones y dejan las 'huellas' de su paso". Bloom, Stephen Dedalus repetirían este esquema en el Ulises: ellos "no hacen otra cosa que caminar, detenerse aquí, allá, dialogar, recordar, satisfacer sus necesidades físicas, pero no sucede nada grandioso ni dramático. La fantástica aventura del Ulises homérico se queda reducida en el Dublín de principios de siglo a un deambular banal, sin nada dramático. Y sin embargo, (...) imperceptiblemente se construye todo un universo a partir de todos estos vagabundeos, desvaríos y conversaciones (...). James Joyce vuelve a una monotonía cargada de significados religiosos de los deambulares de los héroes australianos" (J, 314).

El arte moderno como iniciación

Incluso las orientaciones de las elites, al igual que la de los "modos culturales", le parecen a Eliade señales que descifrar: la destrucción de los lenguajes artísticos daría lugar "a un 'mundo nuevo' que se reconstruiría a partir de las ruinas y de los enigmas"; un mundo ante todo "casi privado, para sí y para pocos iniciados. Pero el prestigio de la dificultad y de la incomprendibilidad es tal que muy pronto, el 'público' es conquistado a su vez, y proclama su adhesión total a los descubrimientos de la elite". También este progresivo consenso a la disolución está reconducido, para Eliade, por un esquema muerte-renacimiento, afín al camino alquímico. "Todo nos lleva a creer que la reducción de los 'universos artísticos' al estado primordial de la materia prima sea solamente un momento de un proceso más complejo; como en las concepciones cíclicas de las sociedades arcaicas y tradicionales, el 'Caos', la regresión de todas las formas en lo indistinto de la materia prima, están seguidos por una nueva Creación homologable a una Cosmogonía" (MR, 224). Ateniéndose a esta clave, Eliade también interpretaba los fenómenos conectados a "la cultura de la contestación" americana: comunicación con la naturaleza, nudismo ritual, espontaneidad sexual, voluntad de vivir exclusivamente en el presente, interés por lo oculto, habrían indicado una tendencia al redescubrimiento de una "religión cósmica, abolida en Occidente desde los tiempos del Antiguo Testamento" (Occultisme, 103; Pdl, 107; J, 391-392): el esquema era siempre el de "regresión caótica-reintegración", propiciado por la orgía en las transiciones estacionales de muchas culturas tradicionales.

Estas observaciones pueden explicar, al menos en parte, las razones de disentiendo de Eliade frente a Guénon. Eliade se inviste del papel de observador "objetivo": desde este punto de vista, la obra de Guénon se convierte en un fenómeno histórico-religioso a encuadrar entre los muchos fenómenos discordantes de nuestro tiempo. Bien se puede reconocer su "importancia": sin embargo, en un panorama tan complejo, se le clasifica como uno de los que ha visto en la actual fase histórica, los indicios premonitorios de una crisis cósmica sin renovación, donde otros movimientos ocultistas "juveniles" habrían interpretado dichos indicios como la verdadera y única crisis de renovación, abriéndose a una "Edad nueva". De aquí el "pesimismo" del primero y el "optimismo" de los segundos, que Eliade contempla con un distanciamiento científico.

Con todo, aún cabe preguntarse: ¿el método de Eliade es verdaderamente "científico"? ¿Su actitud de estudioso es verdaderamente tan "distante"? A este respecto, consideramos que están justificadas algunas reservas. En cuanto al método, Eliade, al igual que otros antropólogos y comparatistas (Lévi-Strauss, Dumézil), intenta revelar una realidad escondida, verdadera en tanto que significativa, que subyace bajo datos en apariencia opacos, pobres de sentido. No obstante, se observa que Lévi-Strauss y Dumézil utilizan instrumentos comparativos extraídos de la etnología y de la lingüística para hacer emerger la estructura específica de las culturas que estudian. Incluso si para Lévi-Strauss la "facultad de pensar" se basa en leyes comunes a todo el género humano, las "operaciones concretas" que se derivan remiten siempre a elecciones precisas, individualizables para cada cultura local en base a permutaciones lógicas que se aplican a sistemas mitológicos afines

entre sí (Lévi-Strauss 1958, 189-229). En cuanto a Dumézil, su "*cuadro ideológico tripartito*" es el resultado de una investigación de varias decenas de años de las culturas indoeuropeas y es válida como estructura profunda de esas culturas. Por el contrario, Eliade "extrae" del fondo de las culturas consideradas, los elementos de un modelo preconstituido: cada significado oculto se descompone en una fenomenología genérica que asume, como esquema, la "*repetición de los arquetipos*", como parámetro, las "*religiones cósmicas*", y como categoría a priori, el *homo religiosus*. Es necesario presuponer estos elementos para aceptar finalmente como "verdadera" la interpretación propuesta por Eliade. Además, se trata de elementos a los que si bien el estudioso evoca continuamente, nunca llega a definir con claridad: en sus escritos no puede hallarse una definición unívoca de términos como "*arquetipo*", "*fenómeno*" (y "*fenomenología*"), "*hierofanía*" (cfr. Culianu 1978, 56 ss.; 128 ss.; 145 ss.). Quizás, él dejó estos términos indeterminados voluntariamente, para conservar su alcance alusivo, evocador, sugestivo: si esto fuese cierto, no podría dejarse de hacer hincapié en la impresión de "irracionalismo" que su obra sugiere, incluso más allá de las aportaciones derivadas de **R. Otto, L. Frobenius, K. Kerényi, G. van de Leeuw**, etc., (Briser, 278 ss.; NdO, 16 y 60). La misma importancia atribuida a la literatura se remonta a las mismas fuentes. También Kerényi, por ejemplo, escribe una famosa obra sobre la mitología griega limitándose a narrar los mitos, es decir, imaginando ser un antiguo aedo griego y no un estudioso moderno, según el principio por el que "*narrar es ya motivar*" (Kerényi 1963, 18-19). Con todo, en Kerényi la ficción erudita permanece al descubierto, casi programática. Por el contrario, para Eliade, la historia de las religiones trasciende los propios límites académicos: es una *saving discipline* (una disciplina salvadora) (J, 406) que, por el mero hecho de dar un sentido a las cosas, puede rescatarlas de su involución. Y esto, a pesar del carácter puramente erudito de los presupuestos de los que parte Eliade: una prueba de ello es que él mismo, cuando escribe novelas, olvida todo lo que "recordaba" cuando escribía ensayos histórico-religiosos (J, 85; PdL, 158). Al igual que Joyce, Proust, Faulkner, también el Eliade novelista es descifrado a posteriori por el Eliade historiador de las religiones, que evidentemente no extraía los significados de una "reminiscencia" metafísica, sino de la abstracta fenomenología del *homo religiosus*.

Un Parsifal extraviado

También respecto al "distanciamiento" científico de Eliade se puede, a nuestro juicio, adelantar algunas reservas. Una constante de su interpretación, de la que él deriva cualquier otra expresión religiosa, es la de "religión cósmica". Al igual que los términos indicados más arriba, también el de "*religión cósmica*" es, en sí, vago. Ello se define *ex negatione*, haciendo referencia a todas las culturas primitivas (y primordiales) que no están comprendidas en el cómputo de las religiones bíblicas (*Occultisme*, 33). El Antiguo Testamento habría determinado la irrupción de la historia en lo sagrado: esta "irrupción" se habría extendido a escala planetaria a partir del Cristianismo, mitigado en tal acción solamente por los complejos folklóricos de las culturas campesinas (especialmente de las de Europa Oriental), Las cuales habrían propiciado una formación sincrética que Eliade define como "*Cristianismo cósmico*" (MR, 205-207; NM, 171-178; cfr. en particular ¡la cruz como "prolongación" del "*árbol cósmico*"!: NM, 175 ss.; IS, 144). Quizás sólo la hipótesis de un cristianismo cósmico impida a Eliade situar el cristianismo decididamente de parte de una realidad "*histórica*" inaceptable. En cualquier caso, al judeocristianismo le correspondería la responsabilidad de haber determinado el eclipse de las "*religiones cósmicas*" y también el oscurecimiento de lo sagrado en el mundo moderno; "*Los profetas -observa Eliade- se rebelaban con indignación y dolor contra el culto de Baal y Belit, mientras seguía tratándose de una religión con una estructura cósmica de una grandeza inmensa. Era la manifestación de la sacralidad del mundo a través de una diosa, de la hierofanía, o a través de la orgía. Estas experiencias religiosas fueron desvalorizadas por el monoteísmo mosaico y sobre todo por los profetas*" (PdL, 107; cfr. J, 286). Al mismo tiempo, añade Eliade, la crítica promovida por **Marx y Feuerbach** a la religión como alienación del hombre respecto a la tierra "*aún cuando fuese verdadera, podría aplicarse sólo a las formas tardías de religiosidad como las de la India posvédica y del judeocristianismo -es*

decir, a religiones en las que el elemento de la ultramundaneidad tiene una gran importancia. La alienación y el extrañamiento del hombre con relación a la tierra resultan desconocidos y, además, inconcebibles en todas las religiones de tipo cósmico, ya sea "primitivo" y oriental; en este caso (también puede decirse que en la mayoría de las religiones conocidas a lo largo de la historia), la vida religiosa consiste en exaltar la solidaridad del hombre con la vida y con la naturaleza."

Para Eliade la "religiosidad cósmica" no representa solamente un estrato subalterno de la cultura occidental (en el nivel folklórico o "primitivo"); es también el substrato de la religiosidad que subyace en el fondo de las religiones bíblicas, y que puede volver a emerger no sólo del "inconsciente" literario u onírico sino también de la propia historia de Occidente a través de movimientos vinculados a la crisis cultural. Por este motivo, él hablaba de *"redescubrimiento en algunos sectores de la cultura juvenil de una religiosidad cósmica y de la dimensión sacramental (sic) de la existencia humana"* (*Occultisme*, 104). En América, los hippies habrían *"intentado con la fuerza de la desesperación, volver a encontrar la sacralidad de la vida total"* (PdL, 107).

El arte, al igual que la literatura, parece poner de manifiesto a Eliade, la misma disposición a la "crisis y reintegración": *"Las dos tendencias específicas y la atracción por lo informal, por las modalidades elementales de la materia, son susceptibles de una interpretación religiosa. La hierofanización de la materia, o sea el descubrimiento de lo sagrado manifestado a través de la substancia, caracteriza lo que se ha dado en llamar "religiosidad cósmica", el tipo de experiencia religiosa que ha dominado el mundo hasta el judaísmo y que sigue aún vivo en las sociedades 'primitivas' y asiáticas"* (Briser, 28). Esto explica indirectamente la importancia de la misma literatura como médium de mitos, ritos, símbolos ocultos. *"Opino -observaba- que nosotros, que somos el producto del mundo moderno, estamos 'condenados' a recibir cualquier revelación por el conducto de la cultura (...). Estamos 'condenados' a aprender y a despertar a la vida del espíritu a través de los libros. En la Europa moderna ya no existe la enseñanza oral, ni la creatividad folklórica. Y es por esto, a mi parecer, que el libro tiene una importancia enorme, no solamente cultural sino también religiosa, espiritual"* (PdL, 60).

Eliade versus Guénon

En este sentido, en el campo de su disciplina, Eliade rechazaba el "racionalismo" de un estudioso como **W. Schmidt** y, con ello, el *Urmonotheismus*, o sea la idea de que los estadios más arcaicos de la humanidad concibieron un Ser supremo anterior a cualquier mitología y a cualquier humanización (CdS, 29); admitir esto, habría significado aceptar que una "revelación primordial" basada en un Ser único debería considerarse anterior al mismo Principio fijado por Eliade, es decir, aquél de las sociedades que viven en el "paraíso de los arquetipos", para los cuales el tiempo sólo se registra biológicamente, sin que se le permita transformarse en "historia" (MER, 102).

Puede parecer extraño que Eliade critique a Schmidt con argumentos muy similares a los utilizados por **Pettazzoni** para fundar una historia de las religiones opuesta a la suya, es decir, "historicista". En realidad la "obsesión por la historia" constituye para Eliade un verdadero punto que condiciona incluso su orientación fenomenológica. Llega a afirmar: *"El 'historicismo' ha sido creado y profesado antes que nada por pensadores que pertenecían a naciones para las que la historia jamás ha sido un terror continuo. Estos pensadores quizás habrían adoptado otra perspectiva si hubieran pertenecido a naciones marcadas por la 'fatalidad de la historia'"* (MER, 192). Es esa "desventura en la historia" la que condicionaría los esfuerzos de los intelectuales rumanos, *"que han seguido creando y creyendo como si la historia estuviera siempre dispuesta a golpearlos y aniquilarlos"* (J, 329). Todo el *Diario* de Eliade está recorrido por la memoria de la patria perdida, de la "nostalgia de los orígenes" irrecuperables, y por la pura presencia de una historia que consume, degrada, hunde privando a las cosas de lo sagrado y, con ello, el significado. Las religiones en las que *"la ultramundaneidad tiene una gran importancia"* (de la India posvédica y judeocristiana) no habrían conseguido refrenar este proceso; por el contrario, el cristianismo lo

habría propiciado, sin más, gracias a su apertura a la "historia". En todas estas orientaciones no resulta difícil discernir las radicales diferencias respecto a Guénon. La primacía de las religiones fundadas míticamente, la equiparación de los "primitivos" con la humanidad primordial -para los que el chamán es considerado como "*el arquetipo del homo religiosus*" (NM, 116; cfr. Dante es el "*vuelo chamánico*": PdL. 998)-, la escasa propensión al monoteísmo y a una metafísica pobre de cosmología, la concepción emotivo-sentimental y vitalista de lo "*sagrado*", la utilidad hermenéutica reconocida al psicoanálisis *junguiano*, no encuentran la menor confrontación en la obra de Guénon. Sobre todo, aparecen como distintas las dimensiones y la función de los dos personajes. Pertenecen a dos géneros distintos de "elite intelectual", la una erudita y sustancialmente laica, la otra vinculada a la práctica de formas religiosas tradicionales. Esto no excluye el hecho de que Guénon también pudiera recurrir a investigaciones eruditas; piénsese, entre otras cosas, en los estudios de **Luigi Valli, Ricolfi y Scarlata** sobre los *Fedeli d' Amore* (los Vasallos de Amor) emprendidos por él como base documental para algunas de sus indagaciones sobre el esoterismo cristiano. Sin embargo, Guénon aparta tales obras del contexto de una "crítica literaria", para recuperarlas dentro del simbolismo de una "*ciencia sagrada*"; por el contrario, Eliade reconduce el *Parsifal* o la *Divina Comedia* hacia la literatura como "categoría", y aplica a Dante y a **Wolfram** los mismos criterios interpretativos que utiliza para Joyce o Proust (NM, 183-186). La inserción de Guénon en el cristianismo parece estar vinculada a un proceso preexistente de reavivamiento del esoterismo y de la ortodoxia, preparado sobre todo por el *Sheikh Elish el-Kebir* (*Välsan* 1953, 34 ss.); proceso afín, por el género si no por la resonancia, a otros precedentes de resistencia a tendencias racionalistas y profanas que el Islam ha conocido en el curso de su historia (piénsese por ejemplo en **Al-Ghazzal** en el siglo XI, en particular, en la vivificación de las ciencias y de la fe). La obra de Guénon representaría una recapitulación de "doctrinas" y de "vías" coordinadas en una única ciencia sagrada conectada al esoterismo; recapitulación legitimada por su cualidad de *Sheikh* y por su pertenencia a una forma tradicional considerada como la última (por consiguiente, a su vez, como "recapitulativa") de un "*ciclo de manifestaciones*". Por el contrario, piénsese en una obra de Eliade como *Historia de las ideas y de las creencias religiosas* que, a pesar del proyecto inicial, a medida que se ha ido elaborando se ha transformado en un compendio enciclopédico de estudios y de conceptos -prácticamente en una especie de "bibliografía razonada"- sobre las religiones.

A nosotros no nos corresponde formular juicios acerca de lo que Eliade habría querido o podido ser. Solamente hemos querido proponer elementos de juicio de cara a la confrontación de dos autores, difícilmente compatibles entre sí (a pesar de que alguno insista en considerarlos afines). La temática de la tradición y de la iniciación está bien presente también en Eliade, pero en formas notablemente "primitivizadas" y vinculadas al "*hacer cultura*"; su "*paraíso de los arquetipos*" es bastante diferente del *Agartha* de Guénon... En cuanto al "*itinerario laberíntico*" que constituye un *topos* de la autopresentación de Eliade, se parece más a un "*proceso de individuación*" *junguiano* que a la "*realización metafísica*" de Guénon.

Por deferencia a sus ideas sobre el valor de la literatura, alguno ha intentado narrar el "*mito de Eliade*": este sería un *Parsifal extraviado*, provisto al mismo tiempo, de menos e infinitamente más de una conciencia filosófica "*susceptible de volver a ordenar nuestra cultura*" (C. Noica, en *Fiore* 1986, 80). Probablemente fue determinante para él, la condición de exiliado, bastante distinta de la de Guénon, fruto de una elección. En el Diario, Eliade observaba: "*Cada exiliado es un Ulises, de camino hacia Ítaca*" (J, 239). Evidentemente, en lo que respecta a su caso, él no consideraba válidas las consideraciones sobre el Ulises de Joyce.

Abreviaciones y bibliografía (las citas de las páginas se refieren a las traducciones italianas).

-(Briser) - **M. Eliade**, *Briser le toit de la maison*, París, 1986.

-(Cds) - **M. Eliade**, *Australian Religions. An introduction*, Nueva York, 1973 (trad. Ital. *La creatività dello spirito*, Jaca, Book, Milán, 1979; trad. Esp.: *Introducción a las religiones de Australia*, Amorrortu Editores S.A., Buenos Aires, 1975).

-(Culianu 1973) - **J.P. Culianu**, *Mircea Eliade, Ed. Cittadella*, Asís, 1978.

- (Fiore, 1986) - **C. Fiore**, *Storia Sacra e Storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma, 1986.
- (IS) - **M. Eliade**, *Images et symboles*, París, 1952 (Trad. Ital. *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milán, 1981; trad. Esp.: *Imágenes y Símbolos*, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1987).
- (J) - **M. Eliade**, *Fragments d'un journal*, París, 1973 (Trad. Ital. *Giornale*, Boringhieri, Turín, 1976; trad. Esp.: *Fragments de un diario*, Espasa-Calpé S.A., Madrid, 1979).
- (Kérenyi, 1963) - **K. Kérenyi**, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milán, 1963.
- (Lévi-Strauss, 1958) - **C. Lévi-Strauss**, *Antropologie Structurale*, París, 1958 (trad. Ital. *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milán, 1986)
- (MER) - **M. Eliade**, *Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétition*, París, 1949 (trad. Ital. *Il mito dell'eterno ritorno*, Brola, Turín, 1968; Trad. Esp.: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial S.A., Madrid y Planeta-Agostini, Barcelona, 1985).
- (MR) - **M. Eliade**, *Aspects du mythe*, París, 1963 (trad. Ital. *Mito e realtà*, Borla, Turín, 1966; trad. Esp.: *Mito y realidad*, Lábor S.A., Barcelona, 1984).
- (NdO) - **M. Eliade**, *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago-Londres, 1969 (trad. Ital. *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia, 1972; trad. Esp.: *Historia de las Creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad S.L., Madrid, 1984).
- (NM) - **M. Eliade**, *Naissances mystiques*, París, 1967 (trad. Ital. *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia, 1978; trad. Esp.: *Iniciaciones místicas*, Taurus Ediciones S.A., Madrid 1986).
- (Occultisme) - **M. Eliade**, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, París, 1978 (trad. Ital. *Occultismo, stregonería e mode culturali*, Sansoni, Firenze, 1983).
- (PdL) - **M. Eliade**, *L'Epreuve du labyrinthe*, París, 1978 (trad. Ital. *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milán, 1980; trad. Esp.: *La prueba del laberinto*, Cristiandad, S.L., Madrid, 1980).
- (Välsan 1953) - **M. Välsan**, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, en "*Études traditionnelles*", 305, 1953, p. 14 ss. (**M. Välsan**, *La funzione di René Guénon*, Ed. all'Insegna del Veltro, Parma, 1985, pp. 15-40).

[Tomado de la revista Punto y Coma, febrero-abril, 1988]