Mircea Eliade

El vuelo mágico

Edición y traducción de
Victoria Cirlot y Amador Vega

Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

Nota a la segunda edición 9

Prólogo
Victoria Cirlot y Amador Vega 11
Sobre la selección, traducción y notas 22

El vuelo mágico

Oceanografía
Invitación al ridículo 31

India
Peregrinación a Ramashwaram... 36
Diario del Himalaya, 1929 38
Rishikesh 42
Svarga-Ashram 47
Durga, diosa de las orgías 51

Fragmentarium
A propósito de un cierto «sacrificio» 60
Ascesis 62
Secretos 65
«Consejo para quien se va a la guerra» 67
«No me interesa nada...» 70
Profanos 72
Supersticiones 74
Vestimenta y símbolo 75
Vacuidad 77

Diarios
Ascona, 1950 **80**
Ascona, 1951 **84**

Encuentro con C. G. Jung **88**

El vuelo mágico **102**

El «milagro de la cuerda» y la prehistoria del espectáculo **116**

Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo **127**

Notas sobre el Diario de Ernst Jünger **134**

Diarios
Brancusi **141**

Brancusi y las mitologías **144**

Crisis y renovación de la historia de las religiones **154**

«Romper el tejado de la casa». Simbolismo arquitectónico y fisiología sutil **175**

Modas culturales e historia de las religiones **188**

Ananda K. Coomaraswamy y Henry Corbin: a propósito de la *Theosophia perennis* **207**

Cronología **223**

Bibliografia **230**

Nota a la segunda edición

Hace veintiún años apareció por vez primera esta reunión de ensayos de Mircea Eliade, uno de los cuales nos prestó el título para el libro: *El vuelo mágico*. Nuestra edición ocupaba el número 2 de la colección que acabábamos de inaugurar, El Árbol del Paraíso, después de Heinrich Zimmer y sus *Mitos y símbolos de la India* y antes de las *Upanishads* prologadas por Raimon Panikkar. Era la colección de «la historia de las religiones», como la llamábamos entonces, en la que se trataba de recoger múltiples y diversas formas de la vida del espíritu a través de ensayos y textos que manifestaran una experiencia. Eliade era un nombre imprescindible en la colección, aunque su obra hubiera sido ampliamente traducida a nuestra lengua. Había que buscar textos desconocidos pero importantes, pues nuestra intención era proporcionar en un solo libro una imagen fidedigna de quién había sido Mircea Eliade: lo que había aportado al campo del conocimiento a partir de su estudio y de su propia vida, de sus reflexiones más espontáneas y personales. En definitiva, se trataba de destilar su prolífica escritura para alcanzar su quintaesencia. Cada uno de los textos elegidos para construir el libro fue contextualizado en las notas publicadas detrás de cada uno de ellos, de modo que el carácter necesariamente fragmentario del libro pudiera ser suplido en parte al ofrecer al lector su ubicación en el conjunto de su obra.

La contemporaneidad de los temas tratados por el gran historiador de las religiones, así como sus tratamientos singulares, se ha hecho evidente desde los primeros años del siglo XXI: el mito de la historia y la crisis de una concepción lineal del tiempo, como resultado de la presencia masiva de los nuevos medios de comunicación en nuestra cotidianeidad, los modos de acceso a realidades virtuales y el uso de las redes sociales, todo ello da que pensar acerca del comportamiento del *homo religiosus* y el mundo simbólico a su entorno. Una ineludible

práctica ritual en los variados comportamientos del ser humano, trae siempre de nuevo a nuestro presente aquella nostalgia de los orígenes que marcó desde la primera hora la obra de Mircea Eliade.

Ahora, con motivo de esta segunda edición, sentimos que su relectura corrobora el cumplimiento de las intenciones iniciales.

Victoria Cirlot y Amador Vega
Barcelona, diciembre de 2016

Prólogo

Un día de noviembre del año 1928 Mircea Eliade salió de la Estación del Norte de Bucarest para emprender un largo viaje a la India. Regresó al cabo de tres años. La aventura india, en el sentido más elevado del término «aventura», que es el de la realización del destino por aceptar todo aquello que sobreviene, le concedió identidad, de tal modo que Eliade no habría sido Eliade si no hubiera viajado a la India. ¿Qué es lo que induce a hacer deseable una partida de esta índole, es decir la partida a una «tierra lejana»? Mircea Eliade era un joven de veintiún años, recién licenciado en filosofía por la Universidad de Bucarest, intelectualmente precoz, habituado a escribir desde los catorce años, cabeza de una generación con poco tiempo y muchas prisas, bien orientado por su profesor Nae Ionesco. Era, además, un viajero por carácter que ya había recorrido los Cárpatos y visitado Italia, el país de su gran ídolo literario, Giovanni Papini. Fue justamente en Roma, en la biblioteca del seminario del profesor Giuseppe Tucci, donde tuvo la gran intuición. Delante de los cinco tomos de la *History of Indian Philosophy* de Surendranath Dasgupta concibió la posibilidad de que el mismo Dasgupta le enseñara sánscrito y el arte de la meditación yóguica, si el mismo mecenas que había subvencionado a Dasgupta su estancia en Oxford se encargaba de la suya en Calcuta. El impulso interior fue bien recibido por el mundo, pues el maharajá estuvo enseguida dispuesto a concederle la beca y Dasgupta a ser su profesor en Calcuta. Quizás la India esté más cerca de un rumano que de otro europeo por esa peculiar situación de Rumanía, puente entre Occidente y Oriente, pero en cualquier caso la India pertenece para todo occidental a ese ámbito que conocemos como exótico. Y en ese exotismo fue entrando Eliade de un modo gradual que es posible representar espacialmente: del barrio angloindio de Calcuta vestido a la europea durante el primer año, a la casa de Dasgupta en el barrio

indio de Bhowanipore con el *dhoti*, y de ahí hasta la gruta del Himalaya en el contacto con la tradición milenaria de técnicas incesantemente repetidas. En cuanto al objeto de estudio, Eliade había pasado del Renacimiento italiano de Marsilio Ficino (su tesis de licenciatura) a los antiguos tratados del yoga, laboriosamente estudiados después de doce horas diarias de sánscrito, lengua en la que llegó a hablar, entre otros, con su maestro en el Himalaya, el *swami* Shivanananda. No puede pasar desapercibida la indianización de Eliade, cuyo rostro en el Himalaya debía de ser esencialmente «otro» con respecto al del joven de la Estación del Norte aquel día de noviembre en Bucarest. Sin embargo, no fue la suya una indianización definitiva, porque Eliade regresó. Su viaje a la India se asemeja al de un rabino de un cuento jasídico que fue contado por Martin Buber y a partir de este por Heinrich Zimmer, de quien a su vez lo tomó el mismo Eliade. La belleza del cuento reside en la claridad que arroja sobre el viaje y su sentido: un día, el rabino Aizik de Cracovia, que vivía en extrema pobreza, soñó que debía hacer un viaje a Praga porque debajo del puente que conducía al palacio encontraría un tesoro. Como el sueño se repitió varias veces, Aizik partió a Praga, pero una vez en el puente no se atrevió a excavar porque había muchos centinelas vigilándolo. Se quedó rondando por allí y, al final, el capitán de los centinelas se le acercó para preguntarle qué quería. Aizik le contó su sueño y el capitán se echó a reír, pareciéndole una tontería hacer caso de un sueño y refiriéndole a su vez el que él había tenido: en la casa de un rabino de Cracovia llamado Aizik se ocultaba un tesoro debajo de la estufa. Aizik se despidió de él rápidamente y, en cuanto llegó a su casa, se puso a excavar debajo de la estufa y allí estaba el tesoro. En el caso del rabino, como también en el caso de Eliade, el retorno no fue solo simbólico sino también literal, porque lo que Eliade encontrara en la India solo le habría de servir en «su» mundo, en Occidente. No estaba en su destino la radical integración en lo exótico, la total absorción en «lo otro», porque no hay duda de que «lo otro» no era él. La santidad no era su camino, como él mismo tuvo el valor de confesar en una ocasión. Así el *ashram* del Himalaya fue solo un lugar de visita y no de vida, aunque el joven autor de *Yoga*, presentado como tesis doctoral y publicado en 1936, no escribió apoyado en un conocimiento solo erudito, sino sostenido por una profunda experiencia a la que no

se aludía explícitamente, pero que, sin duda, tuvo que enriquecer la comprensión.

Hay veces en que la extensión cronológica no corresponde a lo que realmente constituyen etapas, períodos vitales con significado en los que se abren y cierran «mundos» aunque sean muy breves y pocos los años que los configuran, así que los tres años de Eliade en la India pueden interpretarse como el primer movimiento o la primera parte de una vida que busca ser comprendida en su sentido espiritual o simbólico. El retorno a Rumanía a finales de 1931 inicia una segunda parte, que puede entenderse como un intermedio, cronológicamente extenso, de casi veinte años.

A su regreso de la India Mircea Eliade conoció el éxito. Antes de Eliade, ¿quién había vivido en la India? Alexandra David-Neel, Giuseppe Tucci. Eliade era el «primer viajero rumano», según la definición de uno de sus amigos, Constantin Noica. El éxito se debió, sobre todo, a la publicación de una novela, *Maitreyi* (o *La noche bengalí*), en la que se transparentaba envuelta en la ficción su propia historia de amor con la hija de Dasgupta, por la que tuvo que abandonar la casa del maestro. Se trataba de una novela de amor o una mitología de la sensualidad, como le comentara Bachelard. Más tarde, ante la mala acogida de *Le forêt interdit*, Eliade se congratularía de que eso ya no pudiera afectarle, por haber saboreado desde muy joven los placeres de la fama; pero en la década de los treinta el temprano éxito debió de incitarle a que se ejercitara como escritor, tanto en el campo literario como en el ensayístico (*Diarios de la India*, *Oceanografía*, *Fragmentarium*), sin olvidar el estrictamente académico y universitario (*Alquimia asiática*, etc.) en el que se integró muy pronto como ayudante de Nae Ionesco. Fueron estos años de inestabilidad política que preludiaban intensas transformaciones y que, de algún modo, prepararon el segundo viaje de Eliade, esta vez sin retorno. En 1940, después de la muerte de Nae Ionesco, con lo que «ya nada parecía retenerle en Rumanía», como alguien le dijera, después también de haber pasado por el campo de concentración, Eliade volvió a despedirse de su familia y amigos en la estación de tren de Bucarest y, mientras él pensaba, o al menos así lo dijo, que iba a ausentarse por un año en Londres como delegado cultural, su amigo Mihail Sebastian murmuraba que «como mínimo pasarían diez años». La partida no conoce ahora una

dirección única, el espacio se ensancha y no hay límites temporales. Eliade se encuentra ya, como todos los hombres en un momento determinado de la vida, ante el muro invisible del destino, ante la auténtica aventura que desconoce absolutamente el camino. Y comienza la errancia: Londres, Lisboa, París. La errancia dentro de la segunda etapa muestra la dureza, que en el caso de Eliade alcanza su punto culminante en Portugal con la muerte de Nina (1944), su primera esposa, cuando todo se hace silencio y el mundo no responde, como decía Isak Dinesen. Eliade pudo entonces haber regresado a Rumanía, pues se le ofrecía un puesto en la universidad. Y, sin embargo, rechazó la oferta, inspirado por la segunda gran intuición de su vida, prefiriendo ir a París, donde le esperaban grandes bibliotecas que le permitirían escribir el *Tratado de Historia de las Religiones* y Georges Dumézil, que nada podía ofrecerle desde un punto de vista crematístico. Cuando se piensa que el *Tratado* fue elaborado en una habitacioncita de hotel teniendo por todo menú un humilde bocadillo, no es posible dejar de lado la admiración, la misma que Eliade sentía por los primitivos australianos que, en medio del desierto y en unas condiciones extremas de vida, no solo mantuvieron su dignidad de ser hombres, sino que además desplegaron una asombrosa creatividad. De todos modos, a pesar de la pobreza en la que Eliade se vio sumido durante los años parisinos, es cierto que su obra era muy reconocida en los ambientes más especializados, que contaba con la amistad tanto de sus compatriotas (Cioran, Eugène Ionesco...) como de los extranjeros (Dumézil, Pettazzoni...) y que Gustave Payot, a pesar de su avaricia, no dudó en publicarle sus libros. Y además la *Vita nova* no tardó en llegar. En sus *Memorias*, Eliade la sitúa en 1945, año de su llegada a París, aunque el definitivo comienzo lo sitúa en 1950, año en que contrajo matrimonio con Christinel Cottesco, el mismo año también en que conoció a Carl Gustav Jung y se convirtió en miembro del grupo Eranos, junto con Henry Corbin, Gershom Scholem, etc., que cada verano se reunía en Ascona por invitación de la Sra. Olga Fröbe-Kapteyn. Se abre la tercera etapa en la vida de Eliade, caracterizada por ser la «verdadera partida», pues en ella se reconquista efectivamente el tesoro alcanzado en la primera. En 1956 Eliade parte a los Estados Unidos, a la Universidad de Chicago, como profesor titular de Historia de las Religiones. En uno de los últimos años de su vida Eliade se pregun-

taba qué habría sido de él si hubiera regresado a Rumanía y nunca hubiera llegado a los Estados Unidos. A decir verdad, el sueño americano le acompañaba desde hacía mucho tiempo, desde que por los años cuarenta escribiera a Ananda Coomaraswamy para ver qué posibilidades tendría en una universidad americana en la disciplina de la Historia de las Religiones, inexistente en Bucarest y sin esperanzas de que existiera algún día. Chicago le permitió a Eliade dar plena forma a la Historia de las Religiones en una perfecta identidad entre su persona y la disciplina, lo que habría de reconocerse cuando justamente la cátedra fue denominada con su propio nombre en 1985. Pero, además, en Chicago Eliade debió de sentirse «hombre universal», en ese difícil equilibrio por él tan deseado entre ser rumano y ser ciudadano del mundo, como expresa la propia raíz de su nombre (*mir*=mundo, cosmos) y según aspira toda su erudición: del folclore rumano al *homo religiosus* del Neolítico, de Rumanía a la India, a los primitivos. La figura del destino quedó perfectamente perfilada en la tercera etapa, como suele suceder después de superar los obstáculos de la segunda.

«Un escritor cree hablar de muchas cosas, pero lo que deja, si tiene suerte, es una imagen de sí mismo», decía Borges. De eso también debía de estar convencido Eliade, siempre deseoso de que se le conociera en su totalidad, registrador minucioso de todos los sucesos cotidianos en sus infatigables Diarios desde 1945 hasta la fecha de su muerte. Y en medio del registro del detalle emerge también su idea de la vida, que naturalmente es una idea simbólica de la vida. Mircea Eliade se vio siempre a sí mismo como un viajero que en la tradición occidental no encuentra mejor paradigma que Ulises. «Todo exiliado es un Ulises en ruta hacia Ítaca. Toda existencia real reproduce la Odisea» (*Frag. J. I,* pág. 317). Eliade no piensa metafórica, sino simbólicamente. Él es un exiliado de Rumanía, pero también, como todos, exiliado de sí mismo. La ruta hacia Ítaca, el retorno a la patria, es el camino al centro. Eliade comprendió de pronto la disyunción entre la literalidad (la patria, Rumanía) y el simbolismo (el centro). En una anotación en su Diario, el 22 de noviembre de 1951, Eliade recogió el instante de comprensión: «Subía lentamente al Sacre-Cœur, apaciblemente, y de un modo cada vez más tumultuoso sentía en mi alma esta revelación: el exilio es una larga y pesada prueba iniciática destinada a purificarnos, a transformarnos. La patria lejana, inaccesible, será

como un Paraíso adonde retornaremos espiritualmente, es decir, "en espíritu", en secreto, pero realmente. He pensado mucho en Dante, en su exilio. Carece de toda importancia el hecho de que regresemos o no físicamente a nuestro país. (...) Es esa misma Patria lo que se me revela...» (*Frag. J. I*, pág. 162). Para Eliade la realidad («existencia real», «realmente») se concentra en el símbolo, pues lo simbólico no es «menos» realidad, sino «más», siendo lo físico o lo literal aquello situado en la apariencia, pues vive en lo profano. La comprensión de la vida como una sucesión de pruebas iniciáticas implica tanto aceptar su sentido como investir a la vida de sentido. Por eso Eliade escribió: «... ver signos, sentidos ocultos, símbolos, en los sufrimientos, las depresiones, en los desiertos de todos los días. Verlos y leerlos, incluso si no están ahí...» (*Frag. J. I*, pág. 317). Hay que entender bien lo que quiere decir aquí Eliade, porque no se refiere a saturaciones sígnicas de carácter supersticioso que situarían al hombre en lo que se ha denominado «selva de los símbolos», sino que su afirmación podría compararse a aquella de Simone Weil: «Amar a Dios, aunque no exista», lo que no implica una alienación, sino más bien todo lo contrario: una orientación y una ascesis. Y en esa exigencia de ver sentido se orienta buena parte del esfuerzo literario de Eliade en donde el mundo de la cotidianidad, en lugar de hundirse en un tiempo sin sentido, lanza los brillos propios de toda sacralización de lo profano. Eliade como Ulises, el de Homero y no el de Joyce, consideró deseable la partida y absolutamente imprescindible el retorno, concebido simbólicamente como el camino al centro. En el viaje de Eliade no hay naufragio, como le ocurrió al Ulises de Dante más allá de las columnas de Hércules, porque posiblemente Eliade nunca se permitió traspasar los límites de lo conocido movido por la *hybris* o la *curiositas*.

Un silencio persistente mantuvo Eliade durante toda su vida acerca de sus experiencias místicas. Hay en Eliade una vida secreta derivada, por un lado, de las enseñanzas de su maestro en el Himalaya y, por otro, de sus propias experiencias yóguicas. Toda enseñanza oral en una cultura tradicional está preservada de la difusión; a ello se debe justamente su carácter oral. De algún modo se concibe que la enseñanza es incomunicable, puesto que fuera de la intimidad entre maestro y discípulo que implica la oralidad, el contenido de la enseñanza podría ser fácilmente desvirtuado. Además, lo dicho por el maestro se mide

en relación con la capacidad de comprensión del discípulo, lo que resulta imposible en el anonimato del público que supone la transmisión por la escritura. Así explicaba René Guénon las razones, tan claras y pragmáticas, del secreto y ocultación de la enseñanza oral en las culturas tradicionales, acerca de lo que el propio Eliade escribió de un modo indirecto en su artículo «Secretos»: solo las verdades metafísicas deben mantenerse ocultas, no la vida privada. En lo que respecta a sus experiencias indias, Eliade mismo negó haberse iniciado en el amor tántrico en el Himalaya, pues sus prácticas sexuales con una joven americana nunca estuvieron reguladas por un gurú. Y, no obstante, su experiencia del yoga está descrita en *El secreto del doctor Honigberger*, un breve relato publicado en 1940. ¿Qué indujo a Eliade a introducir la experiencia de la técnica del yoga, no en su tratado sobre el yoga, sino en un relato fantástico? Como también es relato fantástico *Medianoche en Serampor*, ficción en torno a la superación o abolición del tiempo y del espacio, y sobre la realidad ilusoria o *maya*. Quizás este género literario le permitió situar en su justo plano, que es el de la duda, un tipo de experiencias que en él desconocían otra forma de expresión, porque es posible que la gran experiencia de Eliade no consistiera en una alteración de la conciencia, sino en todo lo contrario: en aquella conciencia transfiguradora de lo cotidiano y lo inmediato, en su capacidad para dotar de sentido a la vida misma guiado por el vuelo irresistible del espíritu.

Eliade sitúa la Historia de las Religiones, entendida como una disciplina total del espíritu (ascesis) y una forma de comprensión (hermenéutica) transformadora de la persona, en el centro de la reflexión sobre la libertad humana. El *homo religiosus* ha comprendido la necesidad de redención de la materia y por ello realiza en sí mismo el sacrificio de su ser personal, en virtud de la salvación del Cosmos. Liberarse de la materia y del mundo que la profana pasa, ineludiblemente, por una negación de las condiciones del mundo (el devenir). Tratando de comprender la unidad y el sentido de su experiencia intelectual y espiritual, Eliade escribe en su Diario, el 18 de febrero de 1960: «No apreso el verdadero sentido más que después de haber recorrido toda "la materia" (documentación enorme, inerte, oscura). Compararía mi inmersión en los "documentos" con una fusión con la materia —hasta los límites de mi resistencia física: cuando siento

que me ahogo, que me asfixio, vuelvo a subir a la superficie—. El descenso al centro de la materia muerta es comparable a un *descensus ad inferos*. Indirectamente, la experiencia de la muerte. Ahogado en los documentos, todo lo que en mí es "personal", "original", "vivo", desaparece, muere. Cuando me reencuentro, cuando vuelvo a la vida, veo las cosas diferentemente, las comprendo» (*Frag. J. I*, 18 de febrero de 1960). Para Eliade la vida humana adquiere un sentido por la imitación de los modelos paradigmáticos revelados por los Seres Sobrenaturales. Esta *imitatio dei* se erige como una de las primeras características de la vida religiosa; repitiendo los actos de los modelos sobrehumanos, y en primer lugar la creación del mundo, el hombre participa de un mundo nuevo.Y hasta que Dios se haya convertido en un *deus otiosus*, se haya retirado del mundo, no se hace posible la aparición de la religiosidad cósmica, a través de los rituales de fecundidad, dramáticos. La trascendencia de Dios se confunde y coincide con su eclipse; este mensaje adelantado de «la muerte de Dios» permite el nacimiento del *homo religiosus*.

Pero la experiencia de muerte a un Cosmos profano y la resurrección a una naturaleza nueva tienen algo de pensamiento paradógico, puesto que la restauración a la que acompaña el emerger de la conciencia religiosa se da en el mundo, pero fuera de él. Esta forma de comprender, que da lugar a una nueva forma de ser, constituye el núcleo de la hermenéutica transformadora de Eliade. De esta manera el yoga ocupa un lugar junto a otros tantos intentos religiosos paradójicos de obtener, aquí en la tierra, la coincidencia entre el ser y el no-ser, y llegar a ser «dios» permaneciendo como hombre. La paradoja del «liberado en vida» (*jivanmukta*) es la de quien ha obtenido la «libertad absoluta» y está completamente «des-condicionado», a pesar de permanecer en la duración temporal. Solo desde esta perspectiva es posible entender la naturaleza religiosa del hombre como único modo de acceder a la libertad. Liberar la conciencia de las estructuras del mundo para que siga viva en el mundo; más que un proyecto puede parecer una perspectiva, un «punto de vista» (*darsana*). Dotar a la vida de un significado del que ha sido desprovista a causa de la irresistible inclinación del hombre hacia lo profano quiere decir anular el mundo y situarse en la nada previa a la creación. Por esta razón el proyecto de Eliade da comienzo con la situación paradó-

jica del yogui que, a través de una ascesis estricta, se niega a la vida, a respirar, mostrando una profunda insolidaridad con el cosmos, y continúa con los campesinos cristianos de la Europa oriental que siguen comulgando con los rituales de fertilidad que llegan desde el Neolítico, mostrando en el sacrificio de los frutos de la tierra el modelo de la religión cósmica. Ambas actitudes, lejos de ser contrarias, se resuelven en la *coincidentia oppositorum*, pensamiento que atraviesa las más profundas manifestaciones del espíritu humano y que aparece como la modalidad que Eliade privilegia como la más apta para expresar las experiencias más espirituales en la historia de las religiones. Comprender que ambas actitudes son antagónicas desde una visión profana del mundo y que, a pesar de todo, son coincidentes en el hombre liberado es el objetivo de la hermenéutica transformadora que según Eliade debe regir la historia de las religiones. El yoga, sobre todo en sus formas cultas, es presentado por Eliade como un intento de «abolir la historia», como «rechazo de la vida y del tiempo», «salida del circuito cósmico»; fórmulas que traducen la voluntad del espíritu (*purusa*) de separarse (*kaivalya*: separación) de la naturaleza (*prakrti*). Pero esta naturaleza que abarca por entero al mundo físico y mental tiene, en la soteriología del Samkhya-Yoga, así como en la del Vedanta y el budismo antiguo, el objetivo de «redimir» al espíritu (*purusartha*), de forma que la misma naturaleza que esclaviza la mente con las ataduras (*klesa*), la mayor de las cuales es la ignorancia (*avidhya*), tiene en sí misma el germen de la destrucción de los condicionamientos y de la liberación del espíritu, que Eliade denomina «instinto teleológico» de la naturaleza (*prakrti*). Es difícil, en efecto, como señala Corrado Pensa, entender que naturaleza y espíritu son dos polaridades separadas, al tiempo que no lo están («L'approcio di M. Eliade alle religione asiatiche: alcune riflessioni», en G. Gnoli, 1989, págs. 133-145). Hablar del espíritu como extraño al mundo no es del todo correcto, ya que el espíritu es la finalidad misma de este mundo, de forma que no solo no le es extraño sino muy íntimo. El yoga sirve a Eliade, por un lado, para formular el alejamiento de la naturaleza y, por otro, como inmersión en el corazón de esta; el hombre se libera del cosmos en virtud del cosmos. El «liberado en vida» consigue romper los niveles ontológicos de la existencia y el ritmo del tiempo histórico para instalarse en la eternidad. Esta ruptura de la historicidad, que llevó

a Eliade a escribir una de sus monografías más completas (*El mito del eterno retorno*), ocupa un lugar muy específico en su pensamiento. La experiencia «mística» del liberado no solo detiene el mundo en una especie de reducción fenomenológica (*epojé*), sino que el tiempo empieza a correr contra corriente (*ujana daddhana*) para retornar al origen unitario, a la unidad primordial anterior a la fragmentación a que da lugar toda creación. Pero la detención liberadora del tiempo —que tiene su expresión en la detención de las facultades vitales a través de las técnicas psicofisiológicas y en particular el *pranayama*—, cuyo fin es indudablemente soteriológico, pues salva al hombre de lo que Nietzsche llamó «inocencia del devenir», no tiene su única razón de ser en un retorno a los orígenes. Se pretende suturar la condición escindida de la existencia en la que el hombre vive desde la caída, pues toda creación supone el sacrificio que escenifican los rituales de desmembración. El objetivo no es recuperar la unidad original del mito, que como diría Scholem es ilusoria, sino comprender que la separación en el hombre es la condición de posibilidad a partir de la cual realizar en sí mismo la *coincidentia oppositorum*. Pero en Eliade, tanto en el plano biográfico como en el teórico, la separación tiene un sentido preciso: es una ascesis necesaria, purificatoria. La separación es un exilio (*dépaysement*) en el que la extrañeza provoca una suerte de felicidad al descubrir en uno mismo a ese «otro», que parece llegar de otro lugar y que revela una *vita nova*.

La hermenéutica de Eliade está dirigida a trascender el plano personal-profano de la experiencia inmediata, que es fragmentaria, para alcanzar el misterio de la totalidad. Por esta razón se trata de una hermenéutica transformadora, pues en el plano textual o literario comprender la unidad de la experiencia transmitida es paralelo a haber superado la fragmentación a través del ritual que repite la actuación de los Seres Supremos en el origen de los tiempos. Los mitos no son objeto de una descripción desde afuera; la perspectiva correcta de aproximación es la de aquel que los asume como «reales» (sagrados) en su propia vida. Se da una identificación y participación del historiador de las religiones con el ámbito de la revelación múltiple del cosmos. Tal situación de compromiso y comunión con la naturaleza transformada es la misma que vive el artista, porque es un creador. Es una hermenéutica que da sentido a la existencia; los mitos y ritos, en

tanto que creaciones del espíritu humano, enriquecen la conciencia del investigador; al mismo tiempo una tal hermenéutica pone al descubierto valores que de ninguna manera eran evidentes en la experiencia inmediata, porque esta se presenta de forma fragmentada. Y básicamente esta hermenéutica pone de relieve la solidaridad entre la condición humana, que se ha liberado mediante las técnicas de salida del mundo, y la condición cósmica que ha renovado las estructuras de la existencia. Al comprender el mensaje que la coincidentia *oppositorum* nos transmite, a través de los símbolos y las cosmogonías, el hermeneuta participa del misterio de la totalidad; porque la muerte y resurrección en los mitos equivale a la muerte a la ignorancia y el nacimiento a una vida de conocimiento. De esta manera la hermenéutica transformadora es también liberadora, pues supera muerte y resurrección como dos contrarios, integrándolos en la unidad de la experiencia.

Victoria Cirlot y Amador Vega