

Iniciación y hermenéutica: estudios sobre mística comparada

Amador Vega
Univ. Pompeu Fabra

RESUMEN: Los estudios sobre la iniciación en las sociedades primitivas (Eliade), el simbolismo del misticismo judío (Scholem), y la hermenéutica espiritual del Islam (Corbin), constituyen los fundamentos de una hermenéutica de la Religión la cual implica, como su horizonte de comprensión, una transformación de lo individual en una totalidad.

SUMMARY: The studies on initiation in primitives societies (Eliade), the symbolism of Jewish mysticism (Scholem), and the spiritual hermeneutics of Islam (Corbin) constitute the foundations for a hermeneutics of religion which involves, as its horizon of comprehension, a transformation of the individual as a whole.

I. En el primer volumen de sus diarios, Mircea Eliade insiste sobre la importancia del chamanismo para una historia comparada de la mística. La experiencia extática del chamán constituye la experiencia mística específica de las religiones arcaicas; una historia universal de la mística que comenzara por el Rig Veda o el Tao-tö-King, continuara con el orfismo, el gnosticismo, el yoga, el budismo, el tantrismo y desarrollara sobretodo la morfología de la mística de los tres monoteísmos, pero pasara en silencio por las experiencias extáticas del chamán, sería una historia insuficiente y constituiría un error (*Fragments d'un journal I*: 1945-1969, Paris, 1973, pp. 197-8).

Toda la obra de Eliade está atravesada por un genial imperativo: la recuperación de la situación del hombre primordial, anterior a la "caída" y a la religión misma, que encuentra una acertada expresión en el título de su libro: *La nostalgie des origins* (Paris, 1971). Desde esta perspectiva la experiencia religiosa se centra en la necesidad del *homo religiosus* de retornar periódicamente al arquetipo, a los estados puros, al comienzo. Este retorno señala un sentido y una vía de conocimiento, cuyos pasos son: la muerte iniciática que supone el abandono de la esfera de lo profano, la superación del momento histórico por la abolición del tiempo y el acceso del neófito a lo sagrado, al mundo de lo real, que es un renacimiento a la vida eterna. Para Eliade la muerte tiene el valor de un rito de paso hacia un nuevo modo de ser, espiritual, que acaba por constituir una iniciación (*Fragments... I*, 198-9).

Se destaca que la muerte iniciática, en la esfera religiosa, equivale a la muerte a la ignorancia y el renacimiento al conocimiento en el plano filosófico. De la misma manera que por la reducción fenomenológica de Husserl se accede a lo real, tras la abolición de la experiencia profana del "hombre natural", por la iniciación se penetra en el plano sagrado (*Fragments... I*, 222). Este conocimiento

iniciático requiere la recuperación de una dimensión mítica, que en Eliade pasa por las experiencias de tipo extático, cuyo mejor modelo ve en el "vuelo mágico" del chamán y que guarda una fuerte relación con cierta tradición cristiana, en particular con el *raptus mysticus* de San Pablo en 2 Cor. 12, 1-4: "sé de un hombre en Cristo, el cual hace catorce años si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé que este hombre -en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado al paraíso y oyó las palabras inefables que el hombre no puede pronunciar". El conocimiento que aquí se describe se obtiene por la comprensión de un lenguaje, cuya clave de interpretación reside en la experiencia extática misma: en el conocimiento de los Seres supremos por parte del chamán o en la *unio mystica* que resulta de la *cognitio Dei experimentalis* en otras formas de religiosidad.

Con la intención de formular una hermenéutica global del simbolismo iniciático, Eliade centra sus estudios en los pueblos primitivos y en las religiones sin tradición escrita; descifrar la experiencia extática del chamán lo lleva a comprender su actitud existencial, su peculiar forma de "ser-en-el-mundo". El árbol por el que el chamán de las regiones altáicas asciende representa, simbólicamente, el libre paso entre las tres regiones del universo (infiernos, tierra, cielos) y tiene una doble función existencial y cognitiva, pues quiebra los niveles ontológicos de la existencia y abre las puertas a la Sofía. Pero el verdadero sentido de este simbolismo es el de la abolición del tiempo, porque el modo de ser de la vida espiritual, al que se accede en la experiencia extática, desconoce la ley del devenir. El chamán o el neo-nato es un "puer aeternus" que participa de la beatitud sin fin del espíritu y no del devenir de la historia (*Fragments... I*, 246 y ss). La vía de retorno a los orígenes es una vía de comprensión a través del simbolismo arcáico antropocósmico, que aporta al hombre de las sociedades modernas una nueva dimensión de su existencia, ya que reencuentra un modo de ser más auténtico que le protege contra el nihilismo historicista, sin expulsarlo de la Historia (*Fragments... I*, 124). El simbolismo iniciático de Eliade, como un lenguaje pre-reflexivo, se sitúa en el telón de fondo de una hermenéutica creadora y permanente.

II. En su retorno al origen, al iniciado se le revela el carácter unitario del conocimiento, que reproduce la unidad mítica del mundo y la armonía del hombre con la Naturaleza. Por lo que hace a dicha conciencia de unidad, y en un cierto sentido, la mística significa un renacimiento del pensamiento mítico. En su obra: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt a. M., 1988, pp. 1-42) G. Scholem sitúa a la mística en una etapa determinada del desarrollo histórico de la religión, ligado a un cierto estado de la conciencia religiosa de la que es inseparable. En un primer momento, el mundo aparece lleno de dioses en un universo auténticamente monista propio del pensamiento mítico y en el que la Naturaleza es el teatro de las relaciones del hombre con Dios. En una segunda etapa emerge la religión que destruye la armonía imaginaria del hombre con el universo y con Dios. La religión es un vasto abismo entre Dios, Ser infinito y Absoluto y el hombre criatura finita. Hemos pasado de una concepción monista y unitaria del pensamiento mítico a otra dualista, cuyo precipicio no puede ser

atravesado, si no es por la voz de Dios que transmite la Ley en su Revelación y la voz del hombre en plegaria. La mística hace su aparición tras la creación del abismo entre Dios y el hombre a que ha dado lugar la religión. Pero la mística no rechaza el abismo, sino que por el contrario toma conciencia de su existencia con el fin de encontrar el camino secreto que fusione los polos de aquella unidad destruida. Se esfuerza por reunir los fragmentos rotos por el cataclismo de la religión, pero sobre una nueva base en el desarrollo de la conciencia humana, en donde mitología y Revelación se reencuentran en el alma del hombre.

Las concepciones de Eliade y Scholem sobre las experiencias extático-místicas, aunque desde sistemas de creencias distintas, valoran la abolición del tiempo histórico, a partir de un retorno a la unidad originaria destruida por la Religión. Para Scholem la experiencia mística trasciende el evento histórico determinado, el místico cree en una repetición constante de ese acto en su propio corazón; repetición ritual, según Eliade, que nos salva del devenir. El acto de Revelación a la comunidad, la revelación pública en el monte Sinaí, aparece como un hecho del que su significado verdadero está todavía por desentrañar. Esa relación secreta, que para el místico judío es la real y decisiva, sólo puede ser expresada por medio de la paradoja y el simbolismo. Contrariamente a los filósofos, como Maimónides, los cabalistas admiten la diferencia entre un *Deus absconditus*, en sí-mismo, y un Dios conocido en su manifestación. El dualismo implícito de estos dos aspectos de un solo Dios preocupó largamente a los místicos judíos. El Dios oculto no se halla revelado en la Biblia y la tradición rabínica y no es, por tanto, el sujeto de esos escritos. El Dios vivo, el Dios de la religión del que esos escritos dan testimonio tiene innumerables nombres que, según los cabalistas, le pertenecen por su naturaleza misma. Sin embargo, el *Deus absconditus*, oculto en sí-mismo, no puede ser nombrado más que en sentido metafórico: "Raíz de todas las raíces", "gran Realidad", "Unidad indiferenciada" y, sobretodo, *En-Sof*, que revela el carácter impersonal del aspecto oculto de Dios, pues no es "el Infinito", sino "Lo infinito".

Pero el carácter paradójico de este lenguaje que pretende llegar al Dios oculto se pone de manifiesto en expresiones como: "el abismo de su propio Ser" o "la profundidad de su Nada". ¿Cómo es posible, se pregunta Scholem, llegar a formular el conocimiento místico, que por su misma naturaleza se halla ligado a una esfera en la que lenguaje y expresión quedan excluidos? La Nada de la que han salido todas las cosas (*creatio ex nihilo*) no tiene un aspecto negativo, simplemente carece de contenido para el conocimiento intelectual. Para el cabalista, sin embargo, esta Nada es más real que la propia realidad, y en su abismo encuentra a Dios. Mientras los filósofos acuden al uso alegórico o tipológico en la descripción de los misterios de Dios, el místico se abstiene de destruir el contexto vivo de la recitación religiosa alegorizándolo, apesar de que la alegoría juega un papel importante en los escritos de un gran número de cabalistas. El modo de pensar del cabalista es simbólico en el sentido más estricto. La alegoría reproduce una infinidad de significados, pero permanece recluida en los límites del lenguaje y la expresión; es lo que Scholem llama una inmanencia alegórica. Los cabalistas concedían al símbolo una naturaleza que trascendía la esfera alegórica. Si la alegoría es la representación de algo expresable por otra cosa expresable, el

símbolo místico es la representación expresable de una cosa que se encuentra más allá de la esfera de expresión y comunicación, algo que nos llega de un ámbito en donde, como dice Scholem, el rostro está vuelto hacia el interior y fuera de nosotros. El símbolo no comunica ni significa nada, pero hace transparente algo que está más allá de toda expresión.

Parece que la naturaleza simbólica se sostiene en el carácter paradójico que adquiere el lenguaje al intentar expresar y describir el profundo abismo de la Nada. También en la mística especulativa del Maestro Eckhart, para llegar a la *unio mystica* con la imagen originaria, el *Ur-bild*, es preciso negar las imágenes, atravesándolas (*Durchbrechen*), en un proceso de desfiguración (*Entbilden*), cuyo único objetivo es la unión de naturalezas del hombre y Dios (*Einförmigkeit*); transformación que de hecho es una transfiguración. De esta manera, por un camino de negación de la imagen se llega a la misma imagen de la Nada absoluta. Es una forma de comprender la *via negationis* en su auténtica naturaleza no negativa. A la Nada se llega por el anonadamiento. Este lenguaje que encuentra en La Nada su forma de expresión habitual, desvela a esa Nada como símbolo de "Lo inefable".

III. Con Eliade y Scholem hemos visto hasta el momento dos formas de comprender la experiencia religiosa, fuera ésta extática o mística. En cualquier caso se pone el acento en el "comprender" a través de un lenguaje simbólico; es decir, atravesar el reino de las imágenes y representaciones sensibles que ocultan el auténtico sentido de las hierofanías o teofanías. Este "comprender el sentido verdadero" -cuyo comprender es un acto y cuyo sentido es un fenómeno -, sitúa al paraíso primitivo y la Nada fundada en su propio abismo (*Abgrund*) en un mismo plano hermenéutico. En Eliade se trata de una hermenéutica transformante, pues descifrar el mensaje transhistórico del *homo religiosus*, hace de la Historia de las Religiones una disciplina salvífica. Scholem no está lejos de tal perspectiva al superar el devenir histórico situando en el alma del místico el lugar de encuentro del mito y la Revelación.

La "hermenéutica de las religiones", aspecto poco desarrollado de nuestros estudios, tiene un valor transformante de la persona, ya que los modos de comprender (*modus intelligendi*) se hallan sujetos a los modos de ser (*modus essendi*) de aquel que comprende; por decirlo en términos heideggerianos, el modo de comprender (*Verstehen*) supone una forma de "ser-en-el-mundo". Esta es la peculiar situación, que según Henry Corbin, vive el creyente musulmán ("De Heidegger à Sohrevardi", en: *L'Herne, Henry Corbin*, número 39, Paris, 1981, pp. 23-37). Restaurando el sentido teológico de la hermenéutica, el filósofo e iranólogo francés, del que no hay que olvidar que paralelamente a sus primeros estudios sobre Sohrevardi ya traducía a Martin Heidegger-, podremos comprender el sentido verdadero de la Revelación en las religiones del Libro. La hermenéutica filosófica es esencialmente la llave que abre el sentido oculto (esotérico) bajo los enunciados exotéricos. Para comprender el sentido de la verdad, que es lo que interesa al filósofo, el fenomenólogo-hermeneuta, señala Corbin, hace acto de presencia provocando la manifestación de lo que está oculto bajo el fenómeno aparente. Por decirlo así, el sujeto que se hace presente (*Da-sein*) abre, eclosiona el porvenir que

el pasado tiene oculto en su origen; así como el místico se hace presente en el inicio, el hermeneuta asume el pasado situándolo en un horizonte de comprensión que relega al historicismo a un mero sentido metafórico. Sólo mediante una hermenéutica permanente es posible comprender la experiencia mística, no como una salida del mundo, sino como una forma de "ser-en-el-mundo" que aboca a una auténtica transformación.