

LENGUAJE Y SACRALIDAD

Antonio MANZANARES PASCUAL
UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA. ESPAÑA

RESUMEN:

En el presente ensayo se reflexiona sobre la dimensión sagrada del lenguaje (y cómo debe entenderse tal dimensión) haciendo un breve recorrido por alguno de sus aspectos más notorios. Mostramos cómo esta sacralidad sin la cual la palabra no es ya palabra, expuesta siempre a todo tipo de negaciones, se encuentra en situación crítica en la modernidad.

ABSTRACT:

In this paper reflects on the sacred dimension of language (and how to understand this dimension) with a brief tour of some of its highlights. We show how this sacredness without which the word is no longer word, always exposed to all kinds of denials, is in critical condition in modernity.

PALABRAS CLAVE:

Sagrado, sacralidad, religión, Dios, lenguaje, palabra, símbolo, significado, sentido, sentido supremo, profeta, poeta, logos, escritura, ser, apertura, clausura, silencio, callar.

KEYWORDS:

Holy, sacredness, religion, God, language, word, symbol, meaning, sense, meaning supreme, prophet, poet, logos, writing, being, opening, closing, silence.

En anteriores contribuciones para esta revista hemos dedicado alguna atención al hecho de lo simbólico en el lenguaje¹, conscientes de que ese concepto ha sido llevado a un lugar de preeminencia por la cultura moderna como clave hermenéutica fundamental del pensamiento, ya se trate de la teoría e historia de la ciencia, de la historia y de la cultura, del arte o de la religión. Queríamos reflexionar sobre el hecho chocante de que mientras dicha cultura es decididamente simbólica, la ciencia del lenguaje se mantiene obstinadamente atendida al signo. Apuntados en los citados ensayos el hecho del simbolismo —símbolo frente a signo— y de su dinámica,

1. Manzanares Pascual, A. 2006-2007. «Esencia y sentido de la etimología como dinámica simbólica del lenguaje», en *Philologica Canariensis*, 12-13: 289-328. Y «Expresividad: de la metáfora al grado cero», *ibid.*, número en prensa.

planteremos ahora la cuestión de la sacralidad como una manera de avanzar en esa pesquisa, pues simbolismo y sacralidad se encuentran en íntima conexión a través de lo que constituye el fondo común de ambos: el sentido.

Pues lo sagrado no puede ser otra cosa que el sentido supremo. No como logrado y encontrado, sino que más bien ha de hablarse de la ineludible necesidad de ese sentido, su irrevocabilidad, su búsqueda, en la presunción esperanzada de que haya de existir y de que la tarea más alta del hombre consiste en perseguirlo, o en cualquier caso elaborarlo. La semántica más profunda, la del más alto simbolismo, reclama lo sagrado y ha de acabar, pues, en ello. En el relato titulado *El espejo y la máscara*², Borges aborda esta cuestión: el más excelso de los poemas ha de resultar insoportable pues el sentido en él revelado nos entregaría por completo a aquel abismo del *mysterium tremendum et fascinans* que es lo sagrado, según Rudolf Otto³. Tras su victoria en la batalla de Clontarf, el rey wikingo de Dublín, Sigtrygg, le pide al bardo componga un poema que celebre el suceso. Una primera versión resulta extraordinaria y el rey recompensa al poeta con un espejo de plata, pero desea otra que sea aún mejor. Lo es la segunda, magnífica, recibiendo por ella una máscara de oro, pero el rey cree que puede aún esperar más de su poeta. La tercera, que entrega un año después, es sólo una línea:

—En el alba —dijo el poeta— me recordé diciendo unas palabras que al principio no comprendí. Esas palabras son un poema. Sentí que había cometido un pecado, quizá el que no perdona el Espíritu.

—El que ahora compartimos los dos —el Rey musitó—. El de haber conocido la Belleza, que es un don vedado a los hombres. Ahora nos toca expiarlo. Te di un espejo y una máscara de oro; he aquí el tercer regalo que será el último.

Le puso en la diestra una daga. Del poeta sabemos que se dio muerte al salir del palacio; del Rey, que es un mendigo que recorre los caminos de Irlanda, que fue su reino, y que no ha repetido nunca el poema.

Más allá de la duplicación que el espejo brinda, más allá de la máscara que vacía y oculta, de lo repetido y de lo conformado, está el sentido último al que la palabra se ha atrevido a llegar mirándolo de cara y encontrando así la muerte.

Si es pues sentido supremo, por el contrario lo sagrado no puede ser una cualidad o propiedad de ciertos objetos, tal como lo consideran los antropólogos, los etnólogos, los tratadistas de la historia de las religiones⁴, que operan fenomenológicamente —en realidad

2. En Borges, J.L. 1975. *El libro de Arena*, Madrid: Alianza Editorial: 57-61. Vid. Luna Escudero-Alie, M. E.

3. Otto, R. 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Vers. española: 1980. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

4. Eliade, M. 1956. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama; 1981. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad. Vid. También: Durkheim, É. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: Presses Universitaires de France (5ª ed., 2003). Vers. española, 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal; Mauss, M. 1968. *La fonction sociale du sacré*, París: Minuit; Malinowski, B. 1982. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel; Widengren, G. 1976. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad; Van der Leeuw, G. 1964. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

inductivamente, en muchos casos, según el método positivista de avanzar unidireccionalmente de los casos (hipostasiados, reificados) a los principios—, delimitando un círculo de entidades sagradas en las distintas formas de cultura primitiva o desarrollada. Sino un predicado que se asigna a esto o a aquello, como lo bueno, lo bello, lo útil, lo verdadero. No se trataría pues de un problema de objetos sino de conceptos, si bien es cierto que a la hora de hallar una definición racional de lo sagrado, y correlativamente de lo profano, nos encontramos con las mayores dificultades, que en todo caso no son mayores que las que nos presenta la definición de la bondad, de la belleza, de la verdad. Que lo sagrado sea un concepto de este tipo es una aportación, o una pregunta en todo caso, planteada con insistencia y por primera vez en la modernidad. Fue necesario el desenvolvimiento del historicismo para que pudiera darse por primera vez la suficiente distancia que permitiera mirar desde fuera, al menos desde una cierta perspectiva externa, histórica, el hecho religioso. El resultado, distinto de la teología, que desarrolla postulados previamente aceptados —desde dentro de una dogmática—, es la teoría o filosofía de la religión y la historia de las religiones. Preguntarse por lo sagrado/profano es preguntarse por la esencia de lo religioso. Es la abrumadora presencia de lo religioso, ya sabida y sospechada, pero que el antropólogo confirma tan contundentemente, lo que lleva a la idea de una especie de universal del rango de lo bueno, lo bello, lo verdadero. Si desde los orígenes más remotos y a través de todos los pueblos y culturas sin excepción, aunque con diferente modulación, y en estadios y fases realmente diversos —fase primitiva, del mito, fase de las religiones superiores, elaboradas⁵— lo religioso está abrumadoramente presente en la historia, será que ello responde a algún concepto universal definitorio de lo humano mismo, que pertenezca a la esencia universal y general de lo humano como un rasgo suyo necesario. ¿Habría no obstante una excepción: la modernidad? La modernidad, el hombre de la modernidad, desde la ilustración en adelante se caracterizaría por un paulatino despegue de lo religioso, volviéndole la espalda hasta la total secularización del mundo. Las manifestaciones religiosas, muchas veces ostentosas y multitudinarias, que todavía acá y allá son visibles y aun protagonizan la escena mediática de nuestros días, no serían sino un producto derivado y residual por abultado que resulte: mucho

5. Para Gustavo Bueno: «Tres son las fases que se observan en el desarrollo de la religión: la fase de la religión primaria, la religión del “hombre-cazador”, desde el final del musteriense hasta el neolítico, y en el que a consecuencia del desarrollo de las relaciones sociales y tecnológicas puede hablarse ya de una relación normalizada del hombre con los animales. La fase de la religión secundaria o mitológica (que se hace necesaria tras la liquidación física de los “númenes del paleolítico” por un lado y por la domesticación de los animales por otro), y la fase de las religiones terciarias o metafísicas (cuyos primeros indicios históricos se darían en el segundo milenio antes de Cristo, los Vedas, Amenofis IV, Moisés). Las religiones terciarias en cuanto se instituyen (en gran medida, a consecuencia del desarrollo de la Astronomía y después de la filosofía), como crítica del error mitológico y de la superstición, pueden considerarse como dialécticamente verdaderas y, por tanto, como antesala del ateísmo». (Arias, L. y M. 1981. «Entrevista a Gustavo Bueno: Hacia una teoría materialista de la religión». *Argumentos* 46: 46-50) Vid. también, Bueno, G. 1996. *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa.

menos que un rescoldo —que siempre pudiera avivarse—, mero reflejo de una realidad pasada que como una estrella muerta solo es capaz de dar reflejos destinados a extinguirse antes o después. Guste o no, produzca o deje de producir cierta inquietud, hay que reconocer que este es el *consensus gentium* si no unánime, de grandes mayorías tanto como de las élites cualificadas. Es precisamente en el seno de estas últimas donde suelen darse las añoranzas y los temores.

Pero ¿hay realmente una crisis de lo sagrado que clausuraría el universal de la sacralidad, de lo sagrado/profano, habiéndose producido con ello una trascendental mutación, una verdadera revolución, del estatuto ontológico de la humanidad? ¿O no será que se están confundiendo e identificando ciertas formas históricas y contingentes con la sacralidad misma esencial? Tal vez, en efecto, lo que está en crisis no sea sino la fase religiosa de esta sacralidad que ahora se reviste de otras formas y otras fórmulas. Al fin y al cabo esta fase religiosa, la de las llamadas religiones superiores, elaboradas, religiones de la escritura, es reconocida como histórica, ya que sucede a una etapa anterior, la del mito, la del primitivismo religioso. Que las grandes religiones estén en crisis, que su reinado haya llegado a su término tras unos pocos milenios —¿tres, cuatro, alguno más si allí incluimos las religiones de Egipto, Mesopotamia, la India?—, no ha de clausurar el imperio de lo sagrado. Antes de la aparición del cristianismo ya la ciencia griega así como las tentativas griegas de instaurar una sociedad autónoma⁶ habían hecho acto de presencia crítica de cara a la religión. Y no estaría de más preguntarse hasta qué punto la beligerancia apostólica, el proselitismo agresivo, paulino, con que la nueva religión se lanza a conquistar el mundo hasta imponerse en él, no están determinados en ella precisamente por ser contemporánea del gran movimiento contrario que desenvuelve la cultura antigua a la que ha de sentir necesariamente como el mortal enemigo. Probablemente el intelectualismo y elitismo de esa cultura fueron los responsables de su fracaso y su derrota a manos del cristianismo. Pues la cultura antigua es elitista hasta un grado extremo, tan extremo que en una lengua como la latina provocó la gran disociación latín clásico/latín vulgar. Si a la postre el latín vulgar venció sobre el clásico, si el cristianismo venció sobre la filosofía fue por aquella falla que las élites no supieron ni valorar ni siquiera considerar: la existencia y la presencia de grandes masas proletarizadas, marginadas de la cultura⁷, no fue tomada en cuenta, y al hombre culto antiguo se le escapó el hecho de que al fin toda creación de cultura sucumbe si no es asumida y encarnada por las grandes mayorías, que el conocimiento en suma o es compartido o no tiene un futuro. Cierto es que los logros del pensamiento clásico, y por eso lo son, ahí quedaron para la perennidad, pero no es menos cierto

6. Vid. Castoriadis, C. 2006. *Lo que hace a Grecia, I. Seminarios 1982-83*. Buenos Aires: FCE.

7. Vid. Rougier, L. 1974. *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, París: Copernic. Toynbee, A. «Introducción» y Capítulo. I «La época angustiosa del mundo mediterráneo» de: 1988. *El Crisol del Cristianismo*, vol. col. bajo la dirección de Arnold Toynbee. Madrid: Alianza Editorial.

que su pervivencia fue la de un fósil que solo muchos siglos después trataría a su modo de hacer revivir la cultura burguesa del renacimiento. Ciertamente también que la presencia de este fósil era tan ingente que no podía pasarse sobre ella sino mediante una especie de pacto, el pacto con la cultura clásica que hizo posible y que enriqueció el cristianismo. El orgulloso *logos*, si quería sobrevivir, tuvo que bajar los humos bajando a la tierra con las masas y dar lugar al *verbo encarnado*. Y la nueva deidad hubo de consentir en él asumiéndolo en su seno: aunque constituyera en ese seno más bien un cuerpo extraño, inasimilado, con el que hubo que pelear largos siglos, al que hubo que adaptarse aquí y allá sin poderlo eliminar nunca, pues se resistía a morir del todo e incluso crecía al punto de que tuviera que lidiar con él Santo Tomás.

Sin embargo de enfrentarse al mito, a la religión, como su contrario, la razón griega que emerge en la filosofía no se presenta sin sacralidad, su peculiar sacralidad. Ya el *logos* de Heráclito era sagrado como lo es el espíritu del pitagorismo, y la filosofía que inaugura Platón tiene que sacralizarse con el martirio de Sócrates, como si nada que no hubiera pasado por ese bautismo de sangre pudiera aspirar a una verdadera consideración. Logos y verbo encarnado; Sócrates y Cristo, con el antecedente mítico de Prometeo. Aquí hallamos la contraposición y la confluencia de dos mundos. Sacralidad del logos griego, sacralidad de la ciencia-filosofía, luego sacralidad de la carne en que el logos se incorpora. Diálogo y discusión entre dos orbes de imaginarios que constituyen la esencia conflictiva de eso que llamamos occidente.

Esa cultura griega de ciencia y autonomía (de democracia tal vez), ese logos, resurge en el renacimiento, y desde antes, en las ciudades del siglo XII, y lo encontramos de nuevo ya casi insobornable en la ilustración. Transmutado, experimentado, reformado, lleno de magulladuras pero también dotado de una nueva madurez, empezará a ganar a su modo la batalla dando lugar a la modernidad, al secularismo moderno. Pero solo en un comienzo, pues esa batalla no solo está lejos de haber concluido sino que la misma victoria que se atisba ofrece la llegada de un nuevo mundo cuyo prestigio está en cuestión ya antes de haber llegado, porque tampoco alcanza a colmar los anhelos del corazón humano al que más bien llena de aprensiones y sinsabores.

Porque ¿qué nueva sacralidad, si es que lo es, y si es que ha de haber sacralidad, trae ese nuevo mundo? Tal vez la fórmula más acertada consista en afirmar sin paradoja que se trata de una sacralidad secular, sin paradoja pues lo que se opondría esencialmente a lo sagrado no sería lo secular, sino lo profano. Sacralidad intramundana como en ciertas teologías y cristologías cuyo peligro ha advertido la jerarquía católica diligente en pararles los pies. Sacralidad inmanente al mundo, a la historia.

Esta sacralidad surge también en Grecia. Si el griego se levanta contra los dioses y se burla de ellos no es para instaurar un mundo de profanidad filistea. Ahora lo sagrado es el conocimiento, sagrada es la luz del conocimiento que brilla ante la puerta de la caverna platónica.

Tan sagrada es la filosofía que ha de pagar el tributo de sus propios mártires. La sacralidad se los cobra: Sócrates tenía que morir para sacralizar la filosofía. Como Prometeo, como Cristo. Tienen que morir para sacralizarse. Sócrates murió por la filosofía, es decir, por el espíritu puro. Cristo por el hombre, es decir, por la carne que irremediablemente lo acompaña, y por eso ha de revivir en el cuerpo y con el cuerpo. La muerte de Sócrates y la de Cristo se encaran una contra la otra. La del primero por la razón y la autonomía que de ella se deduce. La del segundo por el hombre y por su carne, por una integridad para la que la razón es insuficiente e insatisfactoria, objeto de desconfianza que lleva a ponerle límites. He aquí las dos víctimas, pues no hay sacralidad sin víctima. La fuerza de lo sagrado solo con la muerte, solo equiparada a ella, se muestra y realiza. La revolución y el mártir revolucionario representan a la sacralidad moderna.

SACRALIDAD DE LA PALABRA, SACRALIDAD DE LA ESCRITURA

Desde que aparecen las primeras menciones ya la palabra es sagrada. El logos de Heráclito lo es a su modo eminente, y el verbo cristiano así lo acepta: la palabra es Dios y Dios es la palabra. Si se dice que las religiones superiores son religiones del libro quiere decirse que lo son de la palabra. Para el cristiano la palabra no es un simple medio transmisor porque en ella anida el espíritu divino. El logos griego era razón pura, los nuevos tiempos, embarrada por elitista la cultura antigua, reclaman una razón que lo sea también del hombre individual, completo, corporal, mortal. El logos ha de encarnarse. El misterio trinitario concede un lugar a todas las demandas, aun a costa de los problemas, las aporías y las herejías que el dogma, hecho misterio, había de traer: si el Dios padre es un trasunto del Yhavhé hebreo, el Espíritu Santo, el *Agios Pneuma*, el *Paráclito*, es el logos puro de Heráclito invocado, mientras que el Hijo es el Verbo Encarnado. Pero la nueva religión no solo es solo una religión de la palabra sino también y muy especialmente de la palabra escrita. Las religiones superiores son religiones del libro, de la escritura sagrada y no hubieran sido posibles, por su complejidad y elaboración, antes de la escritura en un estadio pre-alfabético. Palabra sagrada y escritura sagrada, pues. La moderna crítica histórica va poniendo cada vez más de manifiesto el origen sagrado de la escritura, por encima de los tópicos orígenes utilitarios. No surge la escritura en primer lugar como técnica utilitaria para el comercio o la administración: el signo cultural es anterior, la utilidad es una derivación. Como signo cultural la escritura está al servicio del poder, es antes que nada poder, y por lo tanto muerte, consolidación, esclerosis, endurecimiento. De ahí la desconfianza de Platón

por la escritura⁸, de ahí las críticas de Cristo al espíritu fariseo y al escriba atentos a la letra, a pesar de su constante invocación al «escrito está».

La invención de la escritura está en la base de las nuevas religiones y en cierto modo parece que las determinara. El nuevo estatuto de la filosofía y el nuevo estatuto del cristianismo no podían sacralizarse sin sacralizar la palabra —escrita— así como no pudieron sacralizarse sin una víctima, Sócrates, Jesús. La filosofía porque sin la palabra no es nada, especialmente la palabra subrayada, sobredimensionada, que es la escrita, como no lo es la democracia que acompaña a la filosofía. El cristianismo porque sin la escritura no es nada: religión elaborada a la altura del presente, aparece en un momento en que hay ya una larga historia y experiencia de cultura y pensamiento, tiene que ser codificada, predicada, ha que tener un referente escrito: el texto sagrado. Porque es apostólica y tiene que ser enseñada, porque quiere ser católica y enseñada ha de basarse expresamente en la palabra.

Ciertamente: cultura clásica y cristianismo nacen del y por el culto a la palabra, a su sacralidad, tras la instauración de la escritura. Como la misma noción de literatura, que ha de ser escrita.

CONTRAPOSICIONES: PROFÉTICO, CERRADO, PROFANO, LAICO, SECULAR, ACONFESIONAL, FILISTEO

Pero la letra también mata: «la letra mata, es el Espíritu el que da vida»⁹. La lucha entre el espíritu y la letra es la lucha entre lo sagrado y lo profano. Contra la letra muerta se alza el espíritu que da vida, el carisma profético. Esa lucha entre el espíritu y la letra se desenvolverá a lo largo de todo el cristianismo, entre benedictinos y cistercienses, entre Pedro el Venerable de Cluny y San Bernardo, en el seno de los franciscanos¹⁰, pero en realidad recorre toda la historia y simboliza desde el comienzo la lucha entre lo vivo, lo naciente, lo dinámico, lo progresivo: contra lo estático, lo institucionalizado, lo establecido, lo cosificado, la burocracia, lo muerto. En términos políticos corrientes y *grosso modo* entre progresismo y conservadurismo, izquierdas y derechas¹¹. Entre la imaginación al lado de la libertad, y su negación por la necesidad, que es en la mayoría de los casos mera justificación del dominio. En términos lingüísticos entre el símbolo y el signo. En suma entre lo abierto y lo cerrado. El profetismo que despunta en las religiones superiores expresa muy bien esta contraposición, pues el profeta, siempre portador de un nuevo mensaje, una buena nueva o *eu-angelion* es la contrafigura del sacerdote, que, sujeto de culto y

8. Havelock, E. A. 1986. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós; Reale, G. 1997. *Per una nouva interpretazione di Platone*. Milán: Vita e Pensiero.

9. 2 Cor. 3,6-17.

10. De Lubac, H. 1953. *Méditation sur l'Eglise*. París: Théologie 27, Aubier-Montaigne.

11. Spaemann, R. 1984. «Ontología de derechas y de izquierdas», en *Anuario Filosófico* 17.: 77-87.

vigilante del sistema, reitera siempre el mensaje de la religión institucional. Lo profético es lo abierto y emergente, lo salvífico, porque es liberador, desalienador, desreificador, desinstitucionalizador. Contra el escriba, contra el fariseo, también contra el filisteo, libera las fuerzas creativas al traer la palabra viva, plena, crítica, que procede de lo originario y enraizada en ello. El profeta es un revolucionario. «La relación del profeta con la palabra es una relación originaria», según Rahner. Lo profético está abierto al ser, es la existencia auténtica frente a lo inauténtico en términos heideggerianos. Esta apertura al ser es lo que hace del profeta el *legatus divinus*, el que restablece el vínculo con lo sagrado, y en nada como en la palabra profética se revela la sacralidad del lenguaje, de la palabra¹².

Al lado de este antagonismo primordial —lo profético frente a lo cultural institucional, etc.— en que lo sagrado, como abierto, se sitúa frente a lo cerrado, las demás contraposiciones resultan incomparablemente menos fuertes y trascendentes. Lo laico y lo secular en términos habituales implican una contraposición dada en el seno de una sacralidad institucionalizada, de una religión. La religión institucional, tanto en las religiones superiores como en las concepciones primitivas, opera por sí misma una partición radical que contrapone con vigor dos ámbitos de distinto rango. Por un lado, aquello que representa lo más alto, la realidad suprema, la auténtica realidad: el *mysterium tremendum et fascinans*, y todas las personas, objetos, tiempos, lugares, situaciones, actos y actividades que de alguna manera son tocadas de cerca por ese ámbito celeste según lo institucionalmente establecido. Y por otro todo aquello que queda fuera, lo que, apenas real, es mera sombra frente a la luz de lo primero. Lo primero es lo celestial, lo eterno, lo perenne. Lo segundo es lo mundano y terrenal, lo temporal y percedero. Se trata del par sagrado/profano según lo plantea la antropología cultural, como la de Eliade, que acopia, estudia y clasifica hechos y fenómenos y que resulta en el fondo de carácter positivista. En el cristianismo es habitual llamar laicos a todos los fieles que no han recibido órdenes sagradas, pues la iglesia se compone de la jerarquía clerical, los pastores, y el pueblo (*λαϊκός*: del pueblo) de las ovejas que han de ser conducidas. Así lo laico es parte de lo religioso y representa una división de tipo funcional y clasista. Otros usos o derivaciones del término (laicismo, laicidad) son posteriores (siglo XIX) y tienen carácter político pues se refieren a la manera de relacionarse con la religión el poder político. Lo que implica, claro está, una toma de posición autónoma del orden civil frente al religioso, pero siempre en relación con éste, su referente, que se resiste a admitirla o la admite a regañadientes o sólo bajo el marchamo de aconfesionalidad, entendida como tolerancia y neutralidad religiosa frente al matiz de beligerancia que se insinúa en el término laicismo.

12. Neher, A. 1955. *L'Essence du prophétisme*. Vers. Española, 1975. Salamanca: Sígueme. Ellacuría I. 1990. «Utopía y Profetismo», en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I (I. Ellacuría y J.Sobrino coeditores). Madrid: Trotta. 393-442; Vid. el texto de Karl Rahner «Profetismo» en: <http://www.mercaba.org/Mundi/5/profetismo.htm> [11 Nov. 2011].

Equivalente de laico, que se refiere preferentemente a las personas, es el término «secular» referido a actividades y situaciones.

Profano, laico, secular, aconfesional (mundano, terrenal, temporal) se oponen pues a lo sagrado (celestial, eterno) dentro de una sacralidad determinada, institucionalizada, y se definen siempre en relación con las religiones instituidas, determinándose históricamente por cada una de ellas su contenido, aun en el caso de las de carácter primitivo. Junto a estas contraposiciones débiles, por así decirlo, se alza, como hemos apuntado, la verdadera y radical oposición entre lo sagrado como abierto y profético enfrentado a lo clausurado —cultural, sacerdotal, farisaico, eclasiástico en sentido peyorativo— que representa la usurpación, y reificación de la sacralidad, su falseamiento radical, su destrucción. Por eso las inclinaciones que llamaríamos filisteas, trivialistas, banalizadoras, tampoco llegan a representar una oposición de tamaña envergadura. El filisteo, trivializador general y universal, sería el enemigo de toda sacralidad. Ninguneador y despreciativo de todo lo elevado, ignorante del carácter sagrado de ciertos valores, no ignora sin embargo la sacralidad. Pues ésta, con las contraposiciones que implica, es condición inexcusable de la existencia. El ciego para los valores supremos del más allá, del arte, de la ciencia, de la ética o de la política, es sin embargo adorador y fan del equipo de fútbol al que sigue, o adora el dinero o el brillo y la posición social como valores supremos. La «insignificancia» de que habla Castoriadis y que campa por sus respetos en la sociedad actual no es tanto un desconocimiento de la sacralidad misma, como una desviación con relación a la verdadera matriz de lo sagrado, contra la sacralidad de ciertos valores¹³. Un análisis de la sociedad actual de masas ha de buscar en qué depositan su sacralidad las gentes, no en su ausencia. Aunque sea cierto que el filisteo se goza ostentando su desprecio por la sacralidad no hay más que mirar un poco al fondo de su alma para descubrir en él su irrenunciable cuota de sacralización.

ESENCIA Y RAÍZ DE LO SAGRADO Y SACRALIDAD DEL LENGUAJE

Pero ¿qué es entonces la sacralidad, dónde hallar las raíces en que surge y de que proviene? Lo relevante, lo que sobresale, lo que vale. Los valores son eso, lo que se alza por encima pues la existencia es polar y gradual, y lo revela en todo: lo que es menos importante y lo que más nos importa. La sacralidad es el grado eminente en ese importar. Im-portar es traer dentro de sí. Lo que trae ser, lo que tiene ser, es la entidad del ente, su preñez. Lo más respetable, lo que está por cima de toda crítica, aquello a lo que merece la pena sacrificarlo todo. Pero ¿por qué entre las

13. Castoriadis, C. 1996. *La Montée de la Insignificance. Les Carrefours du Labyrinthe, IV*. París: Editions Du Seuil.

cosas las hay que importan tanto y otras que apenas importan? Se trata de aquello en que nos va la vida, lo que tiene que ver con el mantenimiento de la vida inmediata y de sus necesidades y satisfacciones primarias, ineludibles, la supervivencia. Pero entonces ¿cómo es que el mártir se entrega al martirio por algo que no tiene que ver con su sustento inmediato? ¿Cómo es que el soldado muere por la patria o por su señor? ¿Cómo el artista, el científico, el aventurero se entregan a labores que no parecen de este mundo? No, lo que más importa no está en relación con la vida inmediata; y las condiciones de necesidad de la supervivencia, lejos de ser elevadas a la región de lo que más importa, se tienen por simples medios, meras condiciones ineludibles, prosaicas, que no hay más remedio que satisfacer, a veces por escalones en que apoyarse, no por aquellos verdaderos y nobles fines con que se identifica lo que más importa. El utilitarismo y el economicismo, del que también fue presa Marx, son rasgos típicos de la mentalidad burguesa y de su gran filosofía: el positivismo científico.

La raíz de lo sagrado hay que buscarla, por el contrario, no en la tierra ni en lo cotidiano, sino en la paradoja más hiriente, en el misterio más inextricable, en lo más hondo de la condición humana. Está en la apertura a lo ilimitado propia de una existencia, la existencia humana, que es a la vez finita. En lo trágico de esa inexplicable paradoja entre la finitud y lo ilimitado. En el ser único en que se ha dado la prometeica posibilidad de la ruptura con la causalidad física y que así se ha abierto a la totalidad del ser. Saliendo del mero instante para ingresar en el tiempo y con él en la finitud, toma conciencia de su alta dignidad ontológica. Lo que en los animales, cuyo mundo está clausurado, no es sino simple instinto para lo inmediato, es ahora deseo y responsabilidad ilimitados para el habitante de un mundo abierto y sin límites preestablecidos. La lucha contra esos límites, que es una lucha de sí mismo contra sí mismo, está declarada. La paz hay que ganarla, porque no hay paz de antemano en esta lucha en que no se sabe donde está la victoria, que siempre ha de ser un compromiso con la ineludible derrota. El ser que excede a cada cosa y se siente inmensamente excedido, que extrae de ello la conciencia de su dignidad y de su miseria. La raíz de lo sagrado se halla sin duda en lo paradójico y magnífico de la condición humana, la de un ser por un lado en contacto con lo ilimitado y magnífico y por otro sujeto irremediabilmente a la finitud. La apertura a lo ilimitado es la indeterminación originaria del mundo y de la vida y la posibilidad y precisión de determinarse. El hombre ha de hacerse su mundo, porque carece de un mundo ya dado, determinado. Es su tarea ineludible. También inacabable porque lo ilimitado e indeterminado, a menos de ser destruidos, no admiten limitación que sea una clausura y toda determinación es histórica, para un aquí y ahora y nada más. La conciencia humana no es la simple consciencia, el simple saber o percatarse de lo que hay, de lo que le rodea y de su lugar en ello, sino que sólo haciendo con el ser sabe del ser, pues haber: ¿qué es lo que hay en realidad? La percepción animal y sensorial ya es un hacerse un mundo, pues,

por ejemplo en esa «realidad» no hay propiamente colores o sonidos sino más bien simples ondas con sus longitudes, vibraciones electromagnéticas (Castoriadis, 1998: 90). Cada especie animal en virtud de su sistema sensorial se hace verdaderamente un mundo. Más allá de ese sistema sensorial que no percibe sino construyendo, el lenguaje para el hombre es el sistema con que se inserta libremente en el mundo del ser, expáñdiéndose por él, fundiéndose con él.

Lo primero en el lenguaje es el sentido y un lenguaje sin significados no sería un lenguaje. Pero ¿qué es el sentido? ¿Cómo pensar un significado que ya no es referencia a lo dado puesto que nada hay que le venga dado y determinado de una vez por todas? Si no es una mera referencia a las cosas ha de ser el hacer con las cosas, su desearlas, su evitarlas, su incorporarlas, su construir las, de manera algo semejante —aunque sólo remotamente pues se trata de una diferencia radical, cualitativa— a como el sistema sensorial construye los colores, las formas, las sensaciones, los sonidos. Sistema «sensorial», pero nunca clausurado, del hombre en su construirse un mundo, cada forma del lenguaje es hechura del propio hombre en la historia. En el sentido del lenguaje está el sentido de la existencia toda. Cada sentido de cada palabra, dado a cada palabra revela que hay sentido que dar. El indeterminado sentido de la existencia se revela en el significado de cada palabra nunca hecha ni determinada del todo. Revelación del sentido y elemento ineludible para la construcción del sentido y del sentido de la existencia misma, la palabra ha de ser sagrada, como el sentido de la existencia lo es. En el principio era la palabra y la palabra era Dios, y la palabra estaba en Dios.

Dios y la palabra: juntos, en el par sagrado por excelencia. La palabra viene de Grecia, donde se hizo filosofía, ciencia, democracia, tras ser arte verbal, épica, lírica, drama, historia, ascendiendo a ese rango tras la mitología. Dios, el dios uno, Yhavhé, viene de la cultura hebraica, donde se hizo profecía, palabra abierta al ser. En el carácter dialógico de Grecia y en el carácter profético hebreo la palabra revela su vocación de apertura inacabable. Cuando la palabra, el diálogo griego, empezó a enquistarse —tras la derrota de Atenas, según Castoriadis— llegó Cristo, el último, el más alto profeta de los hebreos. La filosofía griega y la democracia ateniense rompieron una clausura cuyas grietas venían abriéndose desde Homero (Castoriadis, 2006). Cristo rompió la clausura de la antigua ley, de la vieja escritura de los escribas y fariseos cuyas grietas venían abriéndose desde los primeros profetas.

A pesar de la brevedad de aquellas aperturas, la alianza del verbo y de Dios creó la fecundidad relativa, las relativas y criticables, pero innegables conquistas de la cultura occidental, marcándola también fuertemente por el conflicto.

El sentido precede y acompaña a la construcción del mundo. El camino de este sentido y de esta construcción es complejo y lleno de avatares, en cierto modo laberíntico, pero abierto siempre a alternativas, a correcciones y al volver sobre los propios pasos. Es también de manera

sobresaliente el campo de batalla que revela el conflicto esencial que le pertenece a la vida colectiva en la historia: la lucha por el sentido entre los hombres, que desde el origen disputan por él. Esta lucha tiene entonces dos dimensiones: aquella donde el oponente es el horizonte de las limitaciones o destino del hombre en el seno del ser en su totalidad —o dimensión ontológica—, y aquella que se libra entre los hombres mismos, o dimensión histórica y social, pues estos se encuentran desde el origen divididos en lo tocante al sentido y a la construcción del mundo. El conflicto entre los hombres por el sentido es inevitable en la medida en que en lo meramente individual no nos es dado, pues el sentido y la construcción del mundo es un asunto social e histórico. Social porque es de todos y todos, como suele decirse, vamos, y no podemos menos de ir, en el mismo barco. Histórico porque como individuos aparecemos cada uno en un determinado horizonte de sentido producido por el discurrir de la historia que siempre, con sus tradiciones, con sus estructuras ya hechas por las generaciones anteriores, está detrás de cada uno. El individuo no es adámico ni virginal, sino que cada sociedad fabrica sus individuos a la medida de su imaginario (Castoriadis: 1975: 514)¹⁴. El individuo al nacer pertenece ya a una sociedad y a un momento histórico, siendo hechura suya. Así la lucha entre los hombres por el sentido es también y de manera eminente lucha entre los hombres de hoy y los de ayer, entre generaciones, entre lo hecho y lo por hacer.

No he venido a traer la paz sobre la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada. Porque he venido a enfrentar al hijo con su padre, a la hija con su madre y a la nuera con su suegra; y así, el hombre tendrá como enemigos a los de su propia casa. (MATEO 10, 34-42).

Yo no he venido a traer la paz sino la guerra. No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres; estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra. (LUCAS 12,49-53).

Esta lucha es a muerte, porque en el sentido nos lo jugamos todo. Toda doctrina de buenas intenciones debe tenerlo muy presente como problema en cierto modo trágico. La posibilidad y la necesidad de este sentido sagrado vienen dadas por el lenguaje y en el lenguaje cuyas palabras contienen sentido y no mera referencia, la cual atañe a un mundo ya hecho y estructurado por el sistema de las palabras que es el sistema léxico. De ahí que el sentido sea primariamente simbólico, que quiere decir algo más que referencial porque es anterior a lo referencial. El logos es pues simbólico, no simplemente sígnico, no simplemente lógico, sino también mitológico, épico. «*Mythos, logos, epos*, son la palabra» (Heidegger, 1982: 85-92) (Escoubas: 2009), y son

14. Castoriadis no acepta la tradicional contraposición individuo/sociedad, pues el individuo es social íntegramente desde el principio, como hechura de la sociedad según su imaginario, que fabrica individuos como cualquier otra realidad: «A menos de ignorar íntegramente lo que es la psique y lo que es la sociedad es imposible desconocer que el individuo no crece como una planta sino que es creado/fabricado por la sociedad». Lo que se contrapone a lo social es, según este autor, la *psique*, es decir el fondo no socializable de cada uno.

las caras de la palabra, no palabras distintas. Lo simbólico es la imaginación creadora, instauradora. El signo viene después de esta instauración, como desacralización del símbolo, para referirse a un mundo ya de cosas. Simbolismo y sacralidad proceden de una raíz común.

La construcción del Mundo es el Imaginario, y quizá pudiera postularse que este imaginario comienza con la construcción de la distinción sacro/profano. Lo sacro es contemporáneo del descubrimiento de la finitud (tras la apertura del instante y la salida de la causalidad mediante la expresión lingüística) y contemporáneo del lenguaje. Pero desde el punto de vista lógico lo lingüístico precede a lo sacro y a la conciencia de mortalidad que lo desencadena. El tercer paso tras el lenguaje/expresión (que a su vez viene de la retención del instante y el encaramiento con la causalidad) y tras el tiempo/finitud/muerte es el espacio. Del tiempo ya teníamos algo con la finitud. El tiempo cuenta con el instante empírico como centro, pero enseguida se elaborará otro u otros centros temporales imaginarios. Luego viene el espacio, que a partir del espacio empírico funda el mundo espacial y así se avanza en el establecimiento de la estructura, que es un dar orden, un hacer Cosmos o Mundo. Orden: crear un mundo es crear un orden, una estructura. Se comienza con una división por dos: el centro y la periferia. El centro es lo sagrado, la periferia lo profano. La sacralidad del centro espacial se justifica porque es donde se produce la epifanía, la teofanía. En ese centro se edifica, el edificio se comunica con el exterior: por un lado con lo profano (umbral, puerta al mundo), por otro con lo sagrado (umbral, puerta al cielo), por otro con lo sagrado negativo (umbral, puerta al infierno) (Eliade, 1956: 25-63: Cap. I: «El espacio sagrado»).

Pero si en la palabra está el sentido y su posibilidad amplia o estrecha, alta o baja, la idea de Dios pretende monopolizar la totalidad del sentido, como sentido del sentido. La filosofía se cierra en la mera tecnología, en el imperio absoluto de la tecnología. El profetismo de Israel y de Cristo se cierran en la Iglesia Romana. La palabra y el profeta descienden al ritual palaciego y al sacerdote, degeneran en ejercicio del dominio y de la administración burocrática de los cuerpos y las almas. Pues lo sagrado en cuyas raíces acabamos de meditar se cierra y se cosifica. Reificado, usurpado, determinado, manipulado, lo sagrado abierto e indeterminado, activo e incesante, imaginación y fuente de imaginación, de acción y de creación deviene ideología y religiones, dogmas y visiones impuestas, la imposición de sistemas de poder, de códigos legales, de constituciones, estructuras en cuyas redes el hombre es atrapado. Tales estructuras desrealizan la sacralidad, arruinando el *θαύμα* y la metáfora originaria, fuentes de la filosofía, de la ciencia, de la poesía, de la religión misma. Cual el habitante de la caverna platónica, como si no pudiera soportar la luz, el ser que había escapado a la determinación de la causalidad, la cárcel del animal, de los otros reinos del ser, se construye una propia. Como si regresando a un estadio anterior al sensorial, renegara de todo lo cualitativo que desde el sistema sensorial mismo comienza a

construir y a revelársele, para recaer en lo mero cuantitativo de la realidad sobre la que se alza y a la que trasforma: el color se hace longitud de onda cuantificable, la felicidad y la dignidad devienen índices estadísticos, bursátiles, o cuantificación de agencia financieras: dinero, en suma. El lenguaje mismo deja de ser sagrado y adviene la crisis del lenguaje.

POETAS Y PROFETAS

El poeta es el profeta en tiempos de paz. Cuando hay guerra, en cualquier tiempo de aflicción, cuando parecen cerrarse todas las puertas, entonces el poeta tiene que transformarse en profeta: los profetas de Israel, Baudelaire, Rimbaud, Miguel Hernández, todos los que la cultura burguesa tildó de malditos. La idea vulgar del profeta es antiprofética. Pues es antiprofético cosificar su mensaje rebajándolo al nivel del adivino de tales o cuales acontecimientos y contingencias, como definidor y fijador de un futuro indefinible y siempre abierto. El profetismo tiene dos caracteres eminentes: la crítica y la apertura al ser. En tiempos más benignos el poeta puede moderar la función crítica pero, si cuando llega el momento en que es requerido, no se hace profeta, niega a la poesía misma, deja de ser también poeta. La poesía es la apertura a la potencialidad para que se manifieste en ella, y no otra cosa quiere decir *poiesis* sino creación. El poeta en el sentido más amplio y exacto, que es el creador —algo real y sustancialmente distinto del autor de versos—, crea siempre y necesariamente desde una situación, su situación histórica, de su momento, de sí mismo y de su sociedad. De ahí extrae sus armas y sus materiales, su formación y su dedicación. Pero hay ocasiones en la historia humana en que aquellas fuentes están cegadas porque se ha producido una obturación en que las aspiraciones que se enraizan en lo sagrado han sido ahogadas por las estructuras —«obestructuras» entonces— que han renunciado a aquellas. La creación entonces deja de ser posible y el poeta, que alimenta el fuego, tiene que hacer de profeta, desatascador, desollinador del ser. Esto va bastante más lejos de lo que ha solido llamarse el compromiso del poeta, del artista, del intelectual. Pues la condición de lo profético va más allá de la solidaridad, la justicia, la lucha por tal o cual causa política. No es que se desinterese el profeta de tales valores, sino que los abarca en su abrir camino, elevándolos y ennobleciéndolos más aún sobre la nobleza que ya poseyeran. Si ambos, el comprometido y el profeta, se caracterizan por el tono bronco de su voz y por la mordacidad de su crítica —y es lo mismo que hablen en son enfático o de sarcasmo burlesco—, la del profeta es más abarcadora y de mayor alcance y dignidad que la del simple comprometido por una causa, pues viene a decir que en la lucha contra la clausura nos jugamos algo más que un aumento de salario, o el reconocimiento de un determinado derecho cívico o laboral, pues se trata nada menos que de

nuestro estatuto ontológico como seres humanos, de nuestra propia esencia. Siempre agarrada a lo más originario, aferrada sin desmayo a ese contacto creativo con las fuentes del ser, la palabra poética no puede menos de ser sagrada, incluso la palabra humorística, que en su ironía, en su sátira, en su burla, tampoco se aparta de ese contacto, contra lo que parecería por su aspecto terrestre.

FORMAS POÉTICAS

La poesía es ciertamente palabra sagrada aunque lo sea de diverso modo a tenor de las diversas formulaciones históricas: epocales, genéricas y estilísticas. Puede que arrastre con el oro la escoria, como lo vemos en la épica, tan atendida al belicismo y al particularismo nacional. Mas como no es solo escoria, la épica que es sagrada para el pueblo que la crea lo es también desde un punto de vista más elevado, el del *epos*, pues realzando a un pueblo y a su lucha realza también la condición humana, la lucha que es la vida humana en general sin lo cual carecería de valor, no sería verdadera poesía.

También, aunque de diverso modo es sagrada la poesía lírica que desacraliza ese *epos* colectivo sacralizando la aventura humana del alma sensible individual, recogida en su mundo particular, inmediato, familiar. Así canta Safo:

Dicen que es una hueste de ginetes
O una escuadra de infantes o una flota
Lo más bello en la tierra, mas yo digo
Que es la persona amada

Sin embargo, este particularismo individualista del yo es trascendido cuando la poesía lírica es auténtica. Porque las palabras de la poesía lírica no están solo referidas a eso particular, sino que son capaces de tocar en virtud de su arte, de su refinamiento, de su sutileza, lo más alto, que es de todos, que es con el ser de todos los hombres como individuos el ser en toda su extensión y profundidad.

Asimismo es sagrada la palabra de la tragedia que parece que quisiera en cierto modo desacralizar lo épico y lo lírico por demasiado unilateral y, en suma, candoroso. Como si entre las formas poéticas, a lo largo de su aparición, se produjera una pugna de sacralidades. La tragedia surge cuando la épica y la lírica llevan andado su camino y se ha perdido la inocencia. Los mitos son los mismos pero el héroe mítico ya es otra cosa en la tragedia. Al lado de lo que ésta representa como manifestación de un alma adulta y valerosa, el arrojo del héroe épico y la ternura de las almas que se explaya en la lírica se nos aparecen como inmaduros e ingenuos. El espíritu trágico afronta nada menos que lo irresoluble insoportable, cara a cara, con toda dignidad y sin

blanda resignación. Sin subterfugios de carácter religioso, con los ojos bien abiertos, da la cara al misterio, que no es ese misterio de la heteronomía, tremendo y fascinante y ante el que hay que inclinar la cerviz y taparse los ojos, sino el misterio mismo de la autonomía y de la libertad humanas.

Logos, epos, mythos: tres formas distintas de la palabra, formas sagradas que representan lo mismo en ella. Cuando el *logos* devine *ratio*, según Heidegger, pierde su sacralidad y rompe la unidad de la palabra, dando comienzo a una desacralización que llegará a su momento crítico en nuestros días con lo que se ha denominado crisis del lenguaje.

De entre las formas poéticas parecería la novela, la más moderna, la que se presenta como la más profana y secular. Surgida de la desacralización y secularización de la épica la novela es la forma en prosa por excelencia. Esta es la lección fundamental de Cervantes: su hazaña va más allá de derribar un género contingente, una simple moda, pues el personaje del *Quijote*, por vía irónica y humorística se presenta como el antihéroe esencial. Si el *Quijote* es la gran novela que veneramos es porque ahora el héroe es antihéroe, pero este antiheroísmo revela la condición madura del hombre de la modernidad. No más valerosos caballeros, adornados de nombres rimbombantes y armas victorias en su limbo aúrico, sino seres humanos, desnudos y terrestres, enfrentados a nuestra verdadera condición. La novela, con Cervantes, tras Cervantes, desacraliza y seculariza toda la tradición literaria anterior reduciéndose a la condición de prosa, de mera prosa. Pero esta prosa en su carácter terrestre, y por ello mismo, y en virtud del arte y la autenticidad del novelista, toca también lo más originario del ser. Es decir, no por el camino de la ascensión a los cielos, sino por el del descenso a los infiernos que también son sagrados y ya estaban mencionados en Homero, en Virgilio, en Dante. Sólo el que ha descendido a los infiernos es digno de la vida. Estos infiernos son los de la miseria humana: desde su limitación, su finitud, sus contradicciones, elevándose sobre sus miserias, más sin levantar el pie de la tierra, la novela alcanza su propia sacralidad.

El arte literario es sagrado, como todas las demás artes, como la ciencia y la filosofía. Con la condición de que el poeta, el artista, el científico, el filósofo permanezcan fieles a las fuentes verdaderas, que son lo originario del ser, sin perder nunca ese contacto. Por lo tanto expresan de manera fuerte la seriedad de la vida. Cuando se desciende al mero entretenimiento, se pierde esa sacralidad.

NOMBRE COMÚN Y NOMBRE PROPIO

La sacralidad del lenguaje se revela también en el nombre. Ya se trate del común o del propio en el nombre se revela siempre un trascender al instante y la sensación, como si el

nombre estuviera pensado para la eternidad. En la medida que el nombre común, aun cuando se refiera a un particular en un momento dado, posee un contenido general, válido para todo tiempo y lugar en que por ejemplo la palabra «rosa» vale para todas las rosas presentes y ausentes, de ayer, de hoy y de mañana. Mediante el nombre rosa se trasciende el instante y la sensación de esta rosa de aquí y ahora. Así se produce también la objetivación en que la simple sensación es transformada en objeto de realidad, es decir, no una impresión mía y solo para este instante, sino una realidad fuera de mí y por lo tanto también para todos y para otros momentos. Y si en el nombre común se ve de modo eminente ese trascender hacia lo ilimitado, no menos aunque por la vía contraria sucede en el propio, pues si el primero trasciende por generalización, en el segundo la trascendencia viene de la profundización y extensión de lo estrictamente individual. El individuo que tiene un nombre propio es un individuo llamado a existir más allá del instante, trascendiendo el instante así también por tanto. No imponemos nombres propios a cada uno de los guijarros que pisamos en nuestro caminar porque no nos resultan significativos uno por uno, no deseamos que trasciendan al momento y al lugar en que los pisamos. Pero si el camino tiene un nombre propio, un topónimo, es porque ese camino ha de existir por nuestra voluntad más allá de donde está, incluso más allá de su existencia cuando el camino deje de existir. El anonimato es el no ser.

LENGUAJE Y SILENCIO

La experiencia de lo sagrado subyace en todo momento dentro de nosotros, pero su vivencia actual no puede sostenerse por mucho tiempo. En sus instantes más intensos lo sagrado no puede expresarse sino con el silencio, no hay palabras que puedan consentirlo, como si la palabra intercambiada perteneciera a una zona templada de lo humano más allá de la cual irrumpe el callar. Pero el callar es también lenguaje pues desde que existe el lenguaje todo es lenguaje, desde que hay signo todo significa, incluso su ausencia¹⁵, que en determinadas coyunturas parecería lo más significativo. Lo más sagrado del lenguaje se expresa en el silencio del callar, lenguaje supremo. Cuando tras una intensa vivencia reaparece, la palabra es tranquilizadora. Poder hablar es ya manifestación de relajamiento, de restauración. En la cura psicoanalítica se trata de poder hablar, hablar de lo que causa el mal, pues la carga emocional que a consecuencia suya padece el sujeto le torna incapaz de expresión, de expresarlo. Aquí también la palabra es tranquilizadora, como hecha a medida de lo humano. La sacralidad del lenguaje no está en contradicción con este

15. Esa es la raíz del significante cero, del grado cero (Ø) en el significante: Señor-A/Señor-Ø . Si hay semáforos en una localidad, su ausencia a lo largo de muchos metros en las calles también significa (la prohibición de cruzar la calzada).

aspecto de cobijo que también es la palabra pues el lenguaje también nos cobija y el buen trato con las palabras es también manifestación de holgura, de estar a bien con el mundo.

Martin Heidegger sostiene que es el lenguaje lo que habla al hombre viniendo de más allá de él, antes que ser el hombre su forjador, y antes de ser usuario del lenguaje como instrumento¹⁶. Es el lenguaje el que sirviendo al ser le permite a éste servirse del hombre y del hablar humano para manifestarse. Parecido modo de ver es el de Nicol, quien, desde una posición materialista, entiende que el hombre presta la voz al ser, que por el lenguaje humano se expresa. Por eso sólo mientras exista la humanidad puede el ser expresarse. Mas como la existencia de la humanidad solo ha de ser un instante en el ilimitado devenir del tiempo, el ser está condenado a la mudez en la eterna noche oscura del mundo. Mudo fue el ser antes de la existencia de los hombres. Y mudo será de nuevo cuando cese esa existencia, que ha de cesar pues la vida, y mucho mas la humana, es el avatar azaroso de un milagro difícil de mantenerse, de un prodigio de equilibrios extraordinariamente inestables entre innumerables fuerzas y tensiones de todo tipo. Se podía pensar en otra posibilidad: si por medio del hombre se expresa el ser es porque al crear el hombre el lenguaje, al hablar él con sus palabras hace que hable el cosmos entero, pues en virtud de la palabra humana el cosmos silente se hace locuente en su silencio. Si el hombre se expresa todo se expresa. Si algo significa y tiene sentido, todo tiene sentido y todo significa: si alguien habla todo habla: callar es ya hablar, una forma suya, suprema en el misterio de su ilimitada indeterminación. El silencio, el callar es una forma sagrada del lenguaje: por eso expresa tan extraordinariamente bien el suceso extraordinario, las situaciones más altas y más tensas : lo inefable que no puede decirse con palabras se dice con el silencio, en el callar¹⁷.

Se podría pensar que todo eso no es sino un circumloquio para referirse de otro modo al tópico del la razón humana, que en presencia de cualquier cosa se pregunta su porqué: la presencia es apariencia que encierra algo, que lo expresa y a la vez lo oculta, pues lo visible es efecto de lo invisible, su causa. Ciertamente, al trascender el hombre el puro instante de la sensación, se abre a partir de ella al tiempo y al espacio, a lo ilimitado, pero siempre a partir de la sensación que ha de servir ya, para siempre, como el hilo que conduce a esa trascendencia. ¿Qué hay detrás de la sensación? Ahí está el mundo, los objetos, las realidades que se han constituido más allá de ella. La sensación misma es ahora una realidad objetiva, y que puede, por tanto,

16. He aquí algunas frases del célebre pasaje (Heidegger, 1954, 185): «¿De dónde es que el hombre toma la interpelación de llegar hasta la esencia de una cosa? El hombre solo puede tomar esta interpelación de allí de donde la recibe. La recibe de la exhortación del lenguaje. [...] El hombre se comporta como si fuera el portador y dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre. [...] Pues es en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste».

17. Sobre esto se puede ver mi: «Breve teoría del callar. La dialéctica entre el hablar y el callar», en 2005. *Con quien tanto quería. Estudios en homenaje a María del Prado Escobar Bonilla*. Santana Henríquez, G; Quevedo García, F.J.; Santana Martel, E. (coeditores). Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la ULPGC: 279-286.

manipularse. Su manipulación es el significante, que es siempre una sensación objetivada como sensación. El hombre se acostumbra a saber que siempre hay algo detrás, que cada cosa, cada sensación, cada significante —pues ahora la sensación manipulada se objetiva en un sistema articulado— tiene un sentido, un significado. Sin embargo este sentido está siempre en movimiento, siempre es un problema, incluso un conflicto. Particularmente arduo es lo que más importa: el sentido del Todo, que siempre se escapa. Podemos convenir y reposar en el significado de cada palabra, en el sentido de cada cosa, pero no hay reposo ni convención que no sea dogma impuesto para el sentido del ser, del cosmos en su totalidad. Momento delicado el de la modernidad, si, según Nietzsche, el dogma del sentido del todo, de lo que hay detrás de todo siendo el significado del gran significante cósmico, Dios, ha muerto. Hasta esa muerte el hombre pudo reposar como en un sueño infantil al que se aferraba, pero a partir de la ilustración, cuando se ambiciona salir de esa infancia —culpable, según Kant¹⁸—, cuando se desarrolla en occidente un proyecto de autonomía, los sueños infantiles comienzan a esfumarse. Es ese todo lo que es interrogado: ¿qué hay detrás de todo? Entonces encontramos el silencio cósmico, encuentro con la angustia. Pero el cosmos tiene su forma de responder, pues su silencio es una respuesta a la pregunta humana: si el hombre habla, el cosmos le habla al hombre de ese modo sagrado que es el callar.

Quienes se oponen al concepto de *la Nada* como no pertinente, y recomiendan abstenerse de hablar de tal absurdo, admiten sin embargo eso que podemos llamar «nadas» relativas o parciales frente a la gran nada absoluta contrapuesta a la totalidad del ser. Las nadas parciales son las negaciones referidas a lo particular. Sobre la mesa había un libro, al retirarlo no hay nada. ¿El silencio, el callar, sería pues una de esas nadas parciales? ¿O no estaría más en lo cierto pensarlo como positivo toda vez que, según estamos sosteniendo, el callar también habla, es una forma del hablar? No se caracterizaría así por la negatividad, sino por la indeterminación. Si la razón es la facultad de preguntarse por el qué y el porqué de cada cosa, por la causa, a la gran pregunta heideggeriana por el ser, la más originaria —«¿por qué es el ente y no más bien la nada?»¹⁹— respondería el silencio cósmico. La indeterminación de esta respuesta no la haría menos respuesta sino fuente y motor continuo de sugerencia. No es no responder responder con el silencio y la majestad del misterio. Lo inefable es lo que no puede determinarse mediante el hablar. Pero en lo inefable distinguimos siempre como un esfuerzo hacia la expresión. Se es inefable por exceso, no por defecto. Ese exceso es aquello de lo que se hace cargo el callar. Contemplado así, junto al

18. Recordemos las célebres palabras iniciales del escrito kantiano: «La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo. La minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro». Kant, I. 1784. *¿Qué es la ilustración?*. Puede verse en trad. esp. de Eugenio Imaz en: Kant, I. 1978. *Filosofía de la historia*. México: FCE.

19. Así comienza su *Introducción a la Metafísica* (Heidegger, M.: 1987).

hablar el callar, junto al lenguaje el silencio, junto al signo el grado cero, la palabra humana adquiere una nueva amplitud y una nueva dimensión. Por cualquier lado que lo contemplemos siempre topamos con el aspecto sagrado del lenguaje.

SILENCIO Y OLVIDO.

Hay una forma de silencio a la que pertenece lo no dicho, lo no mencionado, lo no considerado, el olvido, ya como represión de recuerdos perturbadores, como aquello de que no se quiere hablar, en lo individual, pero también en lo social, junto con el interés, lo que es socialmente útil en general o para determinadas clases o estamentos. Este silencio culpable frente a las víctimas, esta barbarie sobre la que se edifica toda civilización según Walter Bejamin, no expresa, claro está, lo inefable misterioso y pleno de majestad, sino que es expresión de la crueldad y bajos intereses de los hombres. Es un silencio que se denuncia a sí mismo, y que por tanto también dice, también expresa, y reclama con insistencia a la instancia moral del hombre la anámnesis que dé voz a todo lo reprimido y soterrado, y a todo el sufrimiento humano olvidado y relegado del sentido. Silencio-presión que en su presionar revela su expresividad, una expresividad que ha de ser liberada y que quizá requiere un profeta retrospectivo que señale la apertura al ser hacia toda esa inmensa zona en sombra del ser. Internarse en esa sombra es también internarse en el ser, dar voz a lo que se había amordazado. Es el lado negativo de la construcción del mundo y por tanto también del lenguaje y de las lenguas: lo no significado. Toda construcción, como todo lo electivo y todo uso de la libertad determinante, procede por exclusión. Sin embargo lo excluído permanece como excluído, lo no significado significa también a su modo, como a la espera. Esta espera de lo negativo que pugna por ser y significar es una fuerza creativa de primer orden, de manera que cerrarle la puerta es cerrar la puerta al ser, concurrir a la clausura. Es un hacer cuentas con el pasado abriéndose al espesor de la historia, no solo porque sin aclarar aquellas cuentas no es posible la paz, sino porque se reconoce en lo dejado del otro lado una dimensión enriquecedora y una vía para el desarrollo. Estar abierto al ser es también estar abierto al propio pasado, en diálogo con él. Como se dicho tantas veces, el que desconoce el pasado está condenado a repetirlo. Es la más alta función de la historiografía, que dejando al lado la exaltación justificadora de la propia historia, de la historia nacional, cultural, religiosa, dialoga sin cesar y sin prevención con el pasado. Cerrarse al espesor de la historia desentendiéndose de ella, dándola por clausurada en aras de una alocada carrera de competencia y desarrollismo economicista hacia un futuro sin sentido es también una de las formas más nefastas de la clausura. El ser es también su pasado, el presente es también pasado acumulado que pide

una salida y una digestión. En lugar de ser reducido al silencio y al sinsentido es pues preciso saber herméneuticamente, críticamente, escuchar y dar voz al pasado con todo cuidado.

REIFICACIÓN DE LO SAGRADO Y DEL LENGUAJE

Pero ¿qué dice la ciencia, la lingüística, para qué le sirve, en qué le aprovecha esta sacralidad del lenguaje? La lingüística, como toda ciencia positiva, pertenece irremediabilmente al positivismo en cuya concepción toda sacralidad está excluida como contraria a la objetividad científica, racional. No es solo que esté excluida por lo que toca a la ciencia misma y a sus procedimientos, lo cual parecería razonable. La sacralidad perturbaría con su turbación la serenidad que es requerida para el hombre de ciencia y para su labor. Es que se excluye también del objeto de estudio. Tal vez inadvertidamente, o quizá no: porque el positivismo y cientificismo moderno es esencialmente desacralizador, incluso cuando estudia lo que suele tenerse por lo central de lo sagrado: la religión y sus fenómenos. Desacralizador, secularizador, pues no entiende otra razón que la de la verdad empírica, referencial, y excluye a la religión, a lo sagrado, al mito, a la metáfora: a lo «irracional». Así el mito, lo religioso en general, lo estético, el arte, pueden ser objeto de estudio de cara al conocimiento, pero ellos mismos no pueden ser ni contener conocimiento verdadero. La lingüística, como la gramática tradicional, desacraliza pues al lenguaje como *conditio sine qua non* para su estudio, sin advertir que su objeto, el lenguaje, ya no es lenguaje verdadero cuando se le ha privado de su sacralidad. Como observaron los primeros anatomistas, un órgano biológico muerto, privado de su actividad, ya no es el realmente ese órgano. Parece condición del cientificismo positivista matar al ente para así estudiarlo. La lingüística en su versión moderna y como ciencia humana nacida en el positivismo decimonónico no actúa de manera inocente en este crimen (Foucault, 1966), sino que se diría que colabora en el proceso burocratizador general del capitalismo avanzado —reduccionismo cuantitativo y dinerario, sustitución del ente por el subproducto sucedáneo manipulable de cara a la industria y al mercado, poder onmímico y competencia como horizonte social fundamental—. La palabra humana de este modo es reducida a lengua como código o tabla de cálculo. Interesa sobremanera la regularidad y control de ese cálculo, lo que se refleja en el extremo normativismo, de dimensiones globales cuando se trata de una lengua intercontinental, y so capa de hermandad y amistosa relación entre los pueblos de diversas y lejanas naciones, y so capa de generoso reconocimiento de la rica diversidad, esconde un feroz impulso de control centralista y uniformizador. La diversidad es reconocida para mejor ser clasificada, catalogada, para que no escape al control. No importa que el centro ya no sea la metrópoli colonial de antaño: centro, centro, sigue habiendo, que es de lo que se trata: en las academias, en las instituciones de

enseñanza, en los ministerios de cultura, en las empresas mediáticas que dirigen el tráfico de la palabra. Y no solo como instrumento al servicio del imaginario moderno: del sistema y sus procedimientos sino como mercancía propiamente dicha, sin pudor alguno se promueve que el negocio de la lengua es la función primordial de academias y gobiernos por lo que atañe a esta cuestión. A la sacralidad del sacerdote como poeta o profeta —antiguallas— sustituye la franca e ingenua sonrisa del mercader, aplaudida por todos.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

El lenguaje es la sede del sentido porque es la sede de todo significado. Lo sagrado es lo más significativo, el sentido supremo. Lenguaje y sacralidad se reúnen en ese sentido supremo y proceden de la misma fuente en lo más originario de la condición humana que es la paradoja de una existencia abierta a lo ilimitado pero limitada ella en sí misma. El lenguaje es coetáneo del desvelamiento de esa finitud en el salto prometeico que lleva al hombre fuera de la causalidad natural en un encuentro con el ser. Este encuentro es construcción en lo indeterminado con que se encuentra la libertad. A su vez la libertad constructiva humana está dirigida por el sentido, pues sin sentido no hay posibilidad de construir ni por tanto de ser para el hombre. En una permanente fidelidad a la libertad que es su destino la esencia del hombre está abierta siempre al ser. Pero esta esencia es traicionada produciéndose la clausura. El poeta mantiene el contacto con el ser, siempre abierto a él. Cuando se produce la clausura es el momento del profeta.

La sacralidad originaria del lenguaje se manifiesta en todos sus fenómenos, de manera muy sobresaliente por ejemplo en las formas poéticas así como en las categorías fundamentales de las lenguas, como en el nombre, el común y el propio.

Lo que es la nada para el ser, sería el silencio para el lenguaje. Pero silencio, una vez que existe el lenguaje, es callar, y el callar es ya una forma del hablar. La expresividad cósmica que se manifiesta a través del hombre se hace presente también por medio de ese callar del ser. Tras el ser expresivo todo es expresivo. Junto a este callar del ser está el callar humano en toda su amplitud, al cual pertenece también lo excluido del decir y de las lenguas mismas. Se construye selectivamente, esto es, dejando grandes zonas en la sombra. A lo construido le pertenece también esta sombra dejada por el discurrir de la historia. Pero lo excluido ha de ser escuchado, porque pugna por expresarse y porque es vía de nuevo ser en diálogo con ello.

A la sacralidad originaria que es la apertura al ser se opone fundamentalmente la clausura. Esta se manifiesta como destructora de toda sacralidad, no porque la niegue sino porque la desvía de sus orígenes y de su esencia produciendo una vida inauténtica en la que aparecen toda clase de «beceros de oro», siendo especialmente los de nuestros días los del culto a lo cuantitativo que

devuelve el ser a la indeterminación cualitativa, a la nada cualitativa y axiológica anterior a la existencia humana: al verdadero silencio cósmico. La clausura es burocracia, alienación, cosificación. En lo tocante al lenguaje es reificación de la palabra plena, simbólica, en mero signo sin pasado, sin historia, sin espesor. Así se ciegan las fuentes creativas convirtiendo las lenguas en códigos cerrados y sometidos a control burocrático-académico y en tablas de cálculo para la manipulación de los entes así como de unos hombres por otros.

BIBLIOGRAFÍA

- BUENO, G. 1996. *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa.
- CAILLOIS, R. 1935. *L'homme et le Sacré*. París: Gallimard [ed.1980].
- CASTORIADIS, C. 1975. *L'Institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- 1982-2006. *Lo que hace a Grecia, I. Seminarios 1982-83*. Buenos Aires: FCE.
- 1996. *La Montée de la Insignificance. Les Carrefours du Labyrinthe, IV*. París: Seuil.
- 1998. *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Cornelius Castoriadis*. Madrid: Trotta.
- DURKHEIM, É. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: Presses Universitaires de France (5ª ed., 2003). Vers. española, 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIADE, M. 1956. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- 1981. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- ELLACURÍA, I. 1990. «Utopía y Profetismo», en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I (I. Ellacuría y J.Sobrino coeditores). Madrid: Trotta.
- ESCOUBAS, E. 2009. «Mythos, logos, epos son la palabra», en *Areté, Revista de Filosofía* 2: 401-409.
- FOUCAULT, M. 1966. *Le mots et les choses, une archéologie de les sciences humaines*. París: Gallimard.
- HAVELOCK, E. A. 1986. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, M. 1954. «...poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal [2001, para la 2ª ed.].
- 1982, *Parménides*. Madrid: Akal.
- 1987. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. [2001, para la 4ª ed.].
- DE LUBAC, H. 1953. *Méditation sur l'Eglise*. París: Théologie 27, Aubier-Montaigne.
- MALINOWSKI, B. 1982. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍN VELASCO, J. 1978. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- MAUSS, M. 1968. *La fonction sociale du sacré*, París: Minit.
- NEHER, A. 1955. *L'Essence du prophétisme*. Vers. Española, 1975. Salamanca: Sígueme.
- OTTO, R. 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Vers. española: 1980. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- RAHNER, K. 1941. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder.
- REALE, G. 1997. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milán: Vita e Pensiero.
- SPAEMANN, R. 1984. «Ontología de derechas y de izquierdas», en *Anuario Filosófico* 17: 77-
- ROUGIER, L. 1974. *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, París: Copernic.

-
- TOYNBEE, A. 1988. «Introducción» y Capítulo. I «La época angustiosa del mundo mediterráneo» de: 1988. *El Crisol del Cristianismo*, vol. col. bajo la dirección de Arnold Toynbee. Madrid: Alianza Editorial.
- VAN DER LEEUW, G. 1964. *Fenomenología de la religión*. México: FCE.
- WIDENGREN, G. 1976. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- ZAMBRANO, M. 1955. *El hombre y lo divino*. México: FCE