SAGRADO Y RELIGIOSO

Ver: *Sagrado y profano / Religión / Religación / Historia de las religiones / Dios / Cristianismo*

Lo sagrado y lo profano

«Si es verdad que este poder de la deidad – el poder de lo real en tanto que real – está precisamente en las cosas porque son reales, y aparece modulado por la realidad de estas cosas, eso quiere decir que las cosas aparecen, desde cierto ángulo, vistas desde el punto de vista de la realidad que ellas son en tanto que realidad, como algo en que transcurre precisamente la deidad en su carácter de realidad.

Es el cuarto punto, al que me referiré brevemente: cómo aparecen las cosas en la religación.

En primer lugar, la deidad, es decir, el carácter de la realidad en cuanto tal en tanto que dominante, en tanto que poder, no es una nota o propiedad más que las cosas tienen. El carácter de realidad no es una propiedad que las cosas tienen, sino algo que formalmente las constituye en su carácter de reales en tanto que reales.

Esto significa que la deidad no se encuentra separada de las cosas, como si por un lado hubiese cosas y por otro hubiese deidad: esto es absurdo. La deidad no se encuentra más que en las cosas. Y las cosas, recíprocamente, son las únicas en las que se va actualizando en la mente del hombre su carácter de realidad en tanto que dominante.

Ahora bien, esto quiere decir que entre las cosas vistas desde la perspectiva de la deidad y las cosas vistas en tanto que nuda realidad hay una cierta diferencia, pero una diferencia que no es nunca separación.

No se trata de dos órdenes de cosas, sino de dos dimensiones – por así decirlo – de todas las cosas. En la medida en que son nuda realidad, es justamente lo que llamamos lo profano.

En la medida en que son precisamente un momento interno de la deidad que en ellas consiste y transcurre, son precisamente lo que llamamos lo religioso, en el sentido de religación, no en el sentido de una religión positiva.

Siento discrepar de los historiadores de las religiones para los que parece – y la moda va cobrando ya carácter oceánico – que la diferencia fundamental

que tiene que aparecer en el exordio mismo de la ciencia de las religiones es la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Esto lo estimo modestamente como completamente equivocado. La diferencia fundamental es entre lo profano y lo religioso.

Ciertamente, lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso; no religioso porque es sagrado. Y precisamente por esta razón todos los objetos, aun los más profanos, tienen esta dimensión de deidad y no son jamás ajenos a una actitud de descubrimiento de lo religioso en el sentido elemental de religación.

Esto puede parecer un poco sutil. Pero, ¿quién no recuerda la célebre frase de santa Teresa que decía que el Señor está entre los pucheros? Realmente, el místico encuentra a Dios no como una cosa más entre las demás cosas, sino como algo que refleja en todas ellas eso que llamamos el carácter de deidad. (Sí, parece una abstracción.

Pero ¿qué diría el budista para quien no hay más deidad que la Ley cosmo-moral que constituye y regula el mundo?). No se trata de dos órdenes de objetos, ni de una disociación entre lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones – la profana y la religiosa – que tiene y puede tener toda realidad, por elemental y por trivial que sea.

Se preguntará entonces en qué consiste la articulación de esas dos dimensiones. No es tan sencillo como pudiera parecer. Esta diferencia entre la deidad y la nuda realidad no es una mera sutileza conceptual.

La deidad, en efecto, se halla presente en las cosas de dos maneras distintas. Una, por así decirlo, "completiva": las cosas son *positivamente* en su realidad la sede de la deidad; y por tanto religan "atractivamente".

Pero hay cosas cuya realidad es "defectiva", las cuales, por tanto, manifiestan el poder de la deidad defectivamente; estas cosas religan al hombre "aversivamente": son lo vedado, el tabú. Pero veda y tabú son aspectos sagrados precisamente porque la realidad de estas cosas es la presencia defectiva y aversiva de la deidad.

La articulación interna de nuda realidad y dominancia, esto es, la articulación entre cosas reales y deidad es, pues, un grave problema. Esta articulación es precisamente lo que el idioma griego llama αἴνιγμα, enigma: la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa. [...]

Precisamente el enigma de en qué medida la realidad en cuanto tal de las cosas funda el poder de la deidad en un sentido o en otro, como creador, denunciador o resplandeciente. Este es justamente un enigma al que hay que contestar. Y la contestación a esa pregunta es justamente el camino de la historia de Dios en la historia de las religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 57 ss.]

•

«La religión como dominio de lo sagrado

He aquí la segunda vía que hay que emprender: la vía de lo sagrado. El objeto preciso y formal de lo religioso sería lo sagrado. No son precisamente los dioses, porque hay religiones que carecen de ellos. El Budismo, el Taoísmo, ciertas formas de Jainismo, probablemente incluso el propio Brahmanismo, etc., carecen directamente de dioses.

No es que carezcan de entes sobrenaturales – esto es distinto –, pero todos esos entes sobrenaturales superiores a los de la Tierra se hallan en bloque sometidos a algo que no es precisamente un dios, y que constituye el término formal de esas religiones.

Se dice que lo específico de la religión es lo sagrado. Y la religión se define por la oposición temática y polar entre ***lo sagrado*** y ***lo profano***. Naturalmente, entonces hay que preguntarse qué es lo sagrado. Esta es la cuestión.

A) La primera respuesta a esta pregunta la da el propio **Émile Durkheim** (1858-1917). [...] Lo sagrado es lo que es intangible, lo que no puede ser tocado por lo profano. Y en este carácter de separación que tiene lo sagrado estribaría el carácter específico del acto religioso.

Ni que decir tiene que precisamente ésta fue la concepción que sedujo al propio Durkheim para creer que la forma elemental de la vida religiosa era justamente un tabú. La oposición es absoluta, y entre los dos mundos no cabe comunicación ninguna. Es posible que algo que pertenece al mundo de lo profano pase a ser sagrado.

Por ejemplo, los ritos de iniciación, o también otros ritos religiosos, sacralizan lo profano; pero el resultado de esos actos religiosos consiste precisamente en una especie de metamorfosis interna del que se somete a ellos, en virtud de lo cual deja de pertenecer al mundo de lo profano para anclarse misteriosamente en el mundo de lo sagrado.

Naturalmente, la definición completa de la religión para Durkheim no es solamente que sea una institución social, sino una institución social que recae sobre lo sagrado, donde la diferencia entre lo sagrado y lo profano está estatuida precisamente por los propios vínculos sociales.

Ahora bien, a esta concepción de lo sagrado hay que hacerle varios reparos. En primer lugar, no agota la dimensión de lo sagrado. Lo **sagrado** no solamente es lo **intangible**; es también lo **venerable**. Es cierto que lo sagrado es a su modo intangible, pero lo es porque es sagrado; no es que sea sagrado porque sea intangible.

La organización social lo que hace es precisamente delimitar o seleccionar el ámbito de lo sagrado, declarar con fuerza de institución social qué cosas son sagradas, pero no crea lo sagrado en cuanto tal. Consiste en decir que es, en definitiva, lo que no es profano. Lo sagrado, sin embargo, si ha de

servirnos para nuestro objeto, tiene que tener un contenido positivo, ha de ser una cualidad positiva. Es la segunda concepción de lo sagrado: lo sagrado como cualidad objetiva.

B) Lo sagrado es indefinible, como todo lo que es elemental, pero sin embargo es perfectamente objetivo. El libro de **Rudolf Otto** (1869-1937) *Das Heilige* (1917) – que debería traducirse por *Lo sagrado* – se ha constituido precisamente como manual de la teorización de lo que es positivamente lo sagrado.

Es – dice Rudolf Otto – una cualidad perfectamente objetiva. Ciertamente, no se aprehende en un acto de razón, y en este sentido es irracional. Se aprehende formalmente – nos dice – en un acto de sentimiento. Pero los sentimientos no son completamente subjetivos: tienen un correlato objetivo que es el valor. Lo sagrado es un valor, y como valor es perfectamente objetivo. [...]

La sacralidad – dice Otto – no se reduce a lo que es bueno ni física ni tan siquiera moralmente. Cuando, por ejemplo, el Antiguo Testamente habla de Dios como שורק (santo), los griegos como ιερόν (*hierón*), etc., estos apelativos envuelven una dimensión de bondad moral. Pero la transcienden enormemente: quieren decir mucho más.

Y este "más" es justamente lo que se caracteriza lo sagrado. Es lo que él llamó lo numinoso, término tomado de la palabra latina *numen*. Frente a lo numinoso el hombre se queda anonadado. El anonadamiento es el reflejo subjetivo de la aprehensión de lo numinoso en cuanto tal. [...]

En conclusión, ante la presencia de lo numinoso y de lo sagrado, el hombre está ante un misterio tremendo y fascinante. Lo sagrado reposa sobre sí mismo como algo augusto. Y la religión no es sino la piedad, la obediencia y la sumisión ante este supremo valor sagrado: la inclinación y el respeto ante lo numinoso.

Para **Mircea Eliade** (1907-1986) es religioso todo aquello que posee el valor de lo sagrado. En este sentido, el objeto de la religión es siempre una manifestación de lo sagrado: es una *hierofanía* [`manifestación de lo sagrado']. Naturalmente, lo sagrado y lo profano están siempre en perpetuo canje. Todo es capaz de haber sido sacralizado y, en definitiva, si se hace el recuento de las religiones, habrá pocas cosas profanas que no hayan sido sacralizadas.

Sin embargo, cada religión selecciona unas cuantas para sacralizarlas. Y por esto hay una verdadera dialéctica de lo sagrado. El objeto, al sacralizarse, en cierto modo se aleja de sí mismo y pasa a otro mundo. Los objetos, además, adquieren y pierden y pueden volver a reconquistar su valoración sacra. Esta dialéctica es la coincidencia dinámica de lo sagrado y de lo profano en toda hierofanía. [...]

La historia de las religiones, en definitiva, envuelve estas hierofanías y esta dialéctica de las hierofanías. Claro está, hay en la historia de las religiones

actos, por ejemplo, los ritos. Pero en frase gráfica nos dice: "Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida" (Eliade 1954: 18).

El resultado de este intento ha sido espléndido. Se ha recobrado con esto, por lo menos en el sentido fenomenológico, la autenticidad de lo sagrado en la historia de las religiones frente a todas las concepciones sociológicas y evolucionistas, lo que no es poco.

La fortuna de esta idea se extendió a la propia filosofía. Y entonces se dijo (la frase es de Heidegger): "solamente desde la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad" (*"Brief über den Humanismus"*, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlín, 1947, p. 102).

Entró inclusive en la teología, no solamente protestante, sino incluso en la teología católica. Toda religión, se dice, es ciertamente una relación con Dios, pero la nota diferencial y específica de la relación con Dios es la sacralidad. "Tal vez" – volviendo a citar a Heidegger – "lo característico de nuestra época es su obturación para la dimensión de lo sagrado (*das Heil*). Quizás es éste el único *Unheil*" (íbd., p. 193), la única y radical desdicha de nuestro tiempo. [...]

Todo ese canje de lo sagrado a lo profano es ciertamente una constatación histórica absolutamente verdadera. De esto no hay la menor duda. Ahora bien, el filósofo puede preguntarse: ¿y por qué? ¿Por qué todo lo profano es sacralizable? [...]

Toda hierofanía, o es inmediatamente la manifestación externa de una teofanía, o es una especie de teofanía mediata: por ejemplo, en el caso de *Ba'as*, un fuego que envía Dios. O es una teofanía larvada, o inclusive una teofanía relegada en el olvido y en el anonimato del dios de quien procede.

Por eso tiene razón Eliade cuando nos dice que para los antiguos "todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado" (Eliade 1954: 27).

Pero los griegos nunca le llamaron ἱερόν (*hierón*), sagrado, le llamaron θεῖόν (*theion*), divino. Y es que, en definitiva, lo profano no se opone formalmente a lo sagrado, sino que a lo que se opone es a lo religioso.

Dicho en otros términos: lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es aquello que constituye la índole formal de lo religioso en cuanto tal. La historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios.

A menos que se dijera que ese Dios que funciona en las teofanías es en sí mismo lo sagrado. Es la segunda tesis, la tesis de Heidegger. Es verdad que los dioses son sagrados: no hay ninguna duda. Que la sacralidad es un valor de los dioses: tampoco hay la menor duda. Pero ninguna realidad tiene un valor si no es en función de las propiedades que posee. Sería quimérico

pensar que la realidad es un soporte externo de los valores, ajenos éstos a las propiedades que posee. Al revés, las cosas tienen valores por las propiedades que tienen. Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados. Una vez más, lo sagrado es consecutivo, pero no constitutivo de la divinidad en cuanto tal. [...]

Toda relación con los dioses, en definitiva, es pura y simplemente religiosa. Es que no hay otra relación con los dioses, porque Dios es aquella realidad que no sólo es augusta, sino a la que se dirigen por ejemplo plegarias, que no son forzosamente dirigidas a una realidad augusta.

En última instancia, no hay más relación con Dios – repito – que la relación religiosa. Y, por consiguiente, tratar de encontrar lo religioso en lo sagrado es nuevamente entrar por una falsa vía. Lo sagrado, ciertamente, desempeña su función en la relación con los dioses, pero es una cualidad de la relación religiosa. La relación religiosa no lo es por ser sagrada.

En conclusión, estas rápidas consideraciones nos llevan a la idea de que lo sagrado no es lo primario de la religión. De toda esta discusión, el problema de lo religioso en cuanto tal ha salido perfectamente intacto.

Mucho más aún si se tiene en cuenta lo que tanto le gusta a Rudolf Otto, según el cual el acto por el cual se nos da lo sagrado y, por consiguiente, el acto específicamente religioso es un acto de sentimiento. Pero esto es una abstracción.

Lo sagrado, ¿interviene nada más que en forma de sentimiento? Indudablemente, hay actos religiosos volitivos y has actos religiosos intelectuales. Es cierto que podrían oponerse al sentimiento otros actos, pero estas oposiciones serían igualmente falsas.

Porque la verdad es que lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es cuestión de unos actos ni sentimentales, ni volitivos, ni intelectivos, es una relación del hombre entero.

Y, en segundo lugar, tampoco es un estado en que se encuentra eses hombre, sino que es algo completamente distinto: es una actitud. De ahí que haya que emprender la *tercera vía*, que consiste en hacernos ver en qué consiste precisamente la *actitud religiosa*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 18-28]

•

«Religión no es actitud ante lo "sagrado", como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esa visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero

la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 380]

•

«No hay nada que sea un error absoluto, aun en la forma más crasa del politeísmo. Será un error decir que hay muchos dioses. Ahora bien, el politeísta tal vez ha descubierto facetas más ricas de Dios que el que no sea politeísta. Habrá que integrarlas, de una manera o de otra, dentro del monoteísmo. No hay nada que sea absolutamente falso.»

[Xavier Zubiri: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 74]

•

«No es menos fe la fe que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo.»

[Xavier Zubiri: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 108]

•

«El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experimental de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, macha intelectiva, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior.

Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social e histórica adopta forzosamente forma concreta: es la plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social y históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento.

Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo "sagrado", como se repite monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión.

Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 379-380]

•

«Otto parte del supuesto de que todo el ámbito humano se divide en profano y religioso. Y, entonces, Otto quiere conceptuar lo sagrado como lo específicamente religioso. Profano sería lo que quedara fuera. Hasta tal punto esto ha influido en el pensamiento actual, que independientemente de las críticas y discusiones, han logrado llegar al ánimo de todo el mundo la idea de que lo religioso es lo sagrado.

Todavía Heidegger, en su carta a Beaufret, decía precisamente que en el mundo actual se estaba perdiendo el sentido *des Heiligen*, como si el problema de Dios y de la religión fuera el problema de lo sagrado. Y esta es la cuestión que yo quisiera plantear al profesor Bianchi:

Independientemente de que lo sagrado sea un sentimiento o no sea un sentimiento, que sea primario o que no lo sea, que sea o no evolutivo… (todo esto es muy importante, peor es de segundo plano), para mí la cuestión primaria y fundamental es esta: ¿Es verdad que lo religioso sea lo sagrado?

Porque entonces, si así no fuera, yo pensaría más bien que todo lo religioso es sagrado, pero es sagrado porque es religioso; no es religioso porque es sagrado. Porque el concepto de religión en sentido general –no hablo de las religiones positivas solamente–, el concepto de lo religioso es anterior al concepto de lo sagrado.

Más aún, la división de lo sagrado y lo profano no es la división entre lo que es religión y lo que no es religión, sino que el concepto mismo de profano es un concepto específicamente religioso.

Sin ese concepto de religión superior a lo profano y a lo sagrado no habría diferencia entre lo sagrado y lo profano. Y esta es mi cuestión: Rudolf Otto,

a quien yo admiro, y a quien debo mucho, ¿ha fundamentado de alguna manera esta identificación de lo sagrado con lo religioso? Porque, naturalmente, yo recuerdo vagamente que al comienzo de su libro *Das Heilige* Otto alude como primer ejemplo al trisagio de Isaías profeta: "Santo, santo, santo, Dios de los Ejércitos, lleno está el mundo de tu gloria".

Y Otto interpreta la gloria de Dios como si fuere lo numinoso, lo sagrado. Y esta es mi cuestión. La gloria en hebreo se llama *kabod*, que es el peso con que Dios está por encima de todo lo creado; con lo cual resulta que la gloria de Dios es simplemente la realidad del mundo, es como la gloria de un padre…, pues es su hijo, aunque el hijo sea enfermo, aunque el hijo sea incluso malvado.

El que sea hijo suyo, esa es su gloria. Esto no tiene nada que ver con lo numinoso. Es un concepto religioso anterior a lo sagrado. Y el concepto de sagrado es a su vez anterior al de numinoso. Y esta es mi pregunta: ¿Hay en algún momento, por parte de Rudolf Otto, un intento de justificación de que lo religioso sea *formalmente* idéntico a lo sagrado?»

[Zubiri, Xavier: "Intervención aclaratoria en el 'Convegno' de Perugia" (1978), en *Escritos menores (1953-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 283-285]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten