

MÁS ALLÁ DE LO SAGRADO Y LO PROFANO: EXPERIENCIA Y LENGUAJE RELIGIOSO

BIRGIT SCHARFENORT*

RESUMEN

La pregunta que inició esta reflexión puede expresarse brevemente en los siguientes términos: ¿Es posible pensar lo religioso más allá de las categorías de lo sagrado y lo profano? ¿Cómo? El siguiente texto hace un análisis de es dichas categorías tratando de mostrar cómo y por qué comienzan a ser problemáticos y además insuficientes. Está fuera de duda que la posibilidad de pensar lo religioso más allá de las categorías de lo sagrado y lo profano requiere una profunda reinterpretación. Esto implica pasar de una visión mágica que toma las palabras como cosas a una visión histórica y existencialmente responsable, esto es, una visión que no permita al hombre evadir la realidad de este mundo –que es el único que le ha sido dado- y lo interpela de tal modo que no puede evadirlo con la excusa de cultivar el más allá. ¿cómo es el lenguaje que expresa la experiencia religiosa? Este es el punto de partida y la clave par una investigación.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

BEYOND SACRED AND PROPHANE: LANGUAGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE

BIRGIT SCHARFENORT*

ABSTRACT

The question that initiated this reflection can be put briefly in these terms: Is it possible to think the religious beyond the categories of sacred and profane? How? The following text makes an analysis of these categories trying to show how and why they begin to be problematic and furthermore insufficient. Is out of any doubt that the possibility of thinking the religious beyond the categories of sacred and profane requires a deep reinterpretation. This implies passing from a magical vision that takes words as things to an existential, historic and responsible vision, i.e., which does not allow man to evade this world's reality –which is the only one that has been given to him– and claims to him in such a way he can not avoid with the excuse of cultivating the beyond. How is the language that expresses religious experience? This is the start point and the key for an investigation.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

ME PROPONGO CON ESTE trabajo plantear un interrogante que, a mi modo de ver, es problemático: las categorías con las que habitualmente contamos para pensar la experiencia religiosa no son del todo satisfactorias, es preciso revisarlas. Una posible vía para efectuar esta revisión constituye el análisis del lenguaje religioso. En este escrito me gustaría compartir las posibles vías por las cuales esta problemática puede recorrerse, no propiamente para responderla, sino para posibilitar nuevos caminos y nuevos recorridos que nos permitan verla desde otras perspectivas.

I. LA TEMÁTICA CLÁSICA SAGRADO- PROFANO

LA PREGUNTA QUE ha desencadenado esta reflexión puede sintetizarse brevemente así: *¿es posible pensar lo religioso más allá de las categorías sagrado- profano? ¿Cómo?* Ante todo comencemos considerando de dónde surge esta pregunta: *¿por qué se hace problemático pensar lo religioso a partir de las categorías sagrado- profano? ¿En qué momento resultan insuficientes?* Veamos la distinción clásica entre estas categorías. Rudolf Otto¹, en su análisis de las modalidades de la experiencia religiosa, afirmaba que la religión se vincula profundamente y de manera básica con el lado *irracional* del ser humano, aunque dicha experiencia pueda acceder a la expresión racional y especulativa, como de hecho lo hace. Ahora bien, la experiencia religiosa se expresa como *sentimiento de espanto* y *sentimiento de fascinación* frente al *misterio tremendo*. Tenemos una primera definición de experiencia religiosa: la experiencia *numinosa* provocada por la revelación de un aspecto de una potencia que se muestra como lo *completamente otro* (*ganz andere*) respecto del hombre, del mundo y de la vida de todos los días. Esto *completamente otro* se experimenta a partir del sentimiento humano de *indigencia*, es decir, de ser finito, precario y de estar *arrojado a la vida, expuesto*. Esto no propiamente en un sentido metafísico (como bien podría entenderse) sino en un sentido biológico: “El ser humano, en efecto, ontogenéticamente está ‘puesto fuera’ del vientre materno en inmadurez peculiar, y, filogenéticamente, está expulsado del paraíso de la irresponsabilidad y comunión con la naturaleza que la vida animal supone, según metafóricamente se ha expresado”.²

1. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Citado por: ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 13.

2. PARÍS, Carlos, “Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica”, en: SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid 1998.

De entrada encontramos elementos claves de esta cuestión que parecen venir espontáneamente en un solo paquete: sentimiento humano de indignancia, percepción de lo *completamente otro*, ambigüedad de lo tremendo y lo fascinante. Por su absoluta *otreidad* esto *otro* resulta inexpresable para el lenguaje que aplicamos cotidianamente a las realidades con las cuales tenemos que habérmolas y, por ende, es preciso extender el lenguaje de la experiencia cotidiana para atisbarlo *analógicamente* con términos como *majestad*, *misterio fascinante*, *misterio tremendo*. En el fondo de esta temática aparecen dos primeros elementos: experiencia humana y lenguaje.

Eliade desborda la perspectiva de Otto, pues pretende presentar el fenómeno de lo *sagrado* en toda su complejidad y no sólo desde la perspectiva de lo irracional. Su punto de partida es la oposición (antinómica) *sagrado-profano*, que abre *dos ámbitos distintos de la realidad*, donde lo sagrado se manifiesta como “una realidad de un orden totalmente diferente de las realidades ‘naturales’”³. Aparece aquí el tercer elemento del entramado de fondo: la realidad. La cuestión que estamos problematizando vincula, pues, como términos fundamentales *experiencia, lenguaje y realidad*. Podemos pensar con Eliade la sacralidad como una cualidad que separa y pone aparte un espacio, un tiempo, una persona o un objeto *a través* del cual o *en* el cual se manifiesta lo *sagrado*, pero esto no nos permite llegar muy lejos en nuestra reflexión. Permite, por supuesto, hacer una descripción fenomenológica de las manifestaciones tenidas como *sagradas* por los diferentes pueblos, culturas y tradiciones, pues proporciona categorías descriptivas del hacer religioso del hombre, de lo que podríamos denominar un *pensamiento mítico*, o mejor aún, como el propio autor lo hace un *modo de ser* del hombre en el mundo. Una descripción fenomenológica es, por una parte, una ganancia (muestra de ello es la obra de Eliade: todo lo que se puede hacer a partir de la fenomenología y la historia de la religión). Pero, por otra parte, es una pérdida, pues no nos lleva más allá de una visión de superficie. No responde *qué sea lo sagrado ni cuál sea el fondo de lo que allí se plantea*. Una segunda insatisfacción es que la *explicación* de Eliade adolece de cierta circularidad frustrante: lo sagrado es aquello que se opone a lo profano, es decir, aquello que se ha manifestado hierofánicamente como

3. ELIADE, *Op. Cit.*, p. 14.

completamente otro (ganz andere) de lo profano, es decir, como sagrado. Por supuesto, esta circularidad se justifica porque el autor no hace propiamente una definición de lo sagrado, sino una descripción de su manifestación. *Llamamos sagrado a aquello que se manifiesta como lo completamente otro de lo profano*, definición puramente nominal y funcional.

Veamos qué tanto más podemos *descender* en esta investigación. La separación *sagrado- profano* remite al *hacer* humano. Estamos afirmando, por supuesto, que *sagrado- profano* no son categorías constitutivas del mundo natural, algo no es *sagrado per se*, sino que lo es porque el hombre *establece o delinea simbólicamente límites* dentro del conjunto de lo real. Nuestro análisis nos retrotrae a la capacidad que tiene el hombre de *crear límites artificiales* por medio de su *actividad simbólica*. Pero esta capacidad simbólica y estos límites artificiales no son simplemente convenciones humanas comunitarias sino que, por decirlo así, se solidifican, toman cuerpo y vida, transforman al hombre y su entorno, son *reales*. Concretamente, con respecto a lo *sagrado*, nos encontramos de cara a la capacidad simbólica que tiene el hombre “de atribuir una significación especial a ciertos gestos o acciones, que por eso se convierten en el ritual que establece los límites entre lo sagrado y lo profano”⁴. Mediante la ritualización el hombre logra configurar el mundo que le rodea y darle sentido, así como ubicarse dentro de él y encontrar sentido para su propia existencia temporal y su paso por este ‘mundo’.

Digamos que en su estado de *ser expósito, arrojado* ante la vastedad del mundo que se abre en torno suyo y dentro de sí, y que se le antoja, bien sea un infinito positivo (inmensidad), bien sea un infinito negativo (abismo), el hombre encuentra en su propio *hacer* la capacidad de fijar límites para esa vastedad que se le escapa y le amenaza, a la vez que fascina. Esos límites le permiten fijar puntos de referencia y habitar la inmensidad in-humana en que está arrojado, y en la medida en que *humaniza* el mundo, lo descubre como su *alter*, su interlocutor, extendiendo el modelo del vínculo social al cual está indefectiblemente ligado. Lo aterrador (la vastedad informe, el caos) va siendo

4. CASTILLO, José María, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 32- 33.

domesticado por medio del hacer ritual, al igual que lo aterrador del otro humano y del otro que es el hombre para sí mismo. Mediante el ritual el hombre domestica, es decir, crea casa, patria, un entorno familiar, imitando el caos, valga la expresión, *demiurgizándolo*. ¿Cuál es el precio de esta domesticación? Proyectar un mundo familiar implica hacer una ordenación de lo existente, merced a la cual se establecen diferencias, zanjas, espacios en lo real que se excluyen mutuamente, que se encuentran en relación antagónica. La obra y la vida humanas son, desde este punto de vista, siempre y esencialmente dramáticas, es decir, una puesta en escena de formas que encarnan fuerzas antagónicas.

Quiero citar con respecto a la *domesticación* el caso de los zorros plateados de las estepas siberianas. Hace unos treinta años, los rusos se encontraban frente a un problema con respecto a estos animales, dado lopreciado de su piel. ¿Cómo lograr domesticarlos para poder aprovechar mejor su piel, sin causar daños ecológicos? Para ello recurrieron a la naturaleza misma: seleccionaron los más mansos que pudieron encontrar y los comenzaron a domesticar, como hace muchos miles de años lo hicieran los hombres primitivos con los lobos. Los pusieron en contacto con los perros domésticos, que fueron enseñándoles su comportamiento *domesticado*, el cual fueron transmitiendo como nuevo patrón de generación en generación. Como resultado se dio un proceso de *domesticación acelerado*: lo que se logró con el lobo en cientos de años ocurrió con el zorro en un periodo de treinta años. Lo impactante de este resultado: con la *domesticación*, los zorros comenzaron a mutar biológicamente en sus rasgos, les salieron manchas blancas en la frente, el pecho, la punta de la cola y aún las patas. Estos cambios los acercaron más a los perros que a los zorros salvajes y aún uno de ellos *se reinventó genéticamente*: ya no se parecía casi a un zorro, sino a un *pastor collie de la frontera*. Cuando el hombre humaniza su entorno, esto es, lo domestica, no sólo se lo apropia (tanto como esto es posible) sino que lo transforma y, consecuentemente, se transforma a sí mismo: *domestica y se domestica*.

Evidentemente, este proceso de *domesticación* arroja como resultado la contraposición entre lo no-domesticado (salvaje) y lo domesticado (civilizado). En el caso de la *domesticación ritual* que nos ocupa, lo real se divide cualitativamente en *sagrado y profano*

como modos distintos de ser en el mundo. El hombre aplicará sus esfuerzos para lograr la comunicación entre las diferentes *regiones del mundo*. Surgen entonces los *especialistas de lo sagrado*: aquellos que pueden comunicarse con lo *ganz andere* vinculándolo con lo humano y dando al hombre fundamento y sentido. Estos especialistas son los *puentes* (pontífices) que vinculan la heteronomía de lo *sagrado* y lo *profano*.

Resaltemos el carácter antagónico de las dos formas fundamentales en que el hombre experimenta lo *sagrado*⁵: como *poder fascinante* con el que se vincula en adoración y como *poder tremendo* capaz de aniquilarlo. Frente al todo (absoluto) el hombre experimenta la amenaza de la nada. La presencia simultánea de estas experiencias evidencia el carácter ambiguo de lo *sagrado*, a la vez que da luz para comprender la importancia de la ritualización: *domesticar* las potencias trascendentes, protegerse de su amenaza y procurar tener su poder a favor propio. En el fondo de este asunto encontramos la cuestión de la identidad, entendida como apropiación de la alteridad, con la consecuencia, por cierto paradójica, de la producción de una nueva alteridad: el caos es delimitado por la ritualización con la manifestación de lo sagrado como punto de referencia de la creación demiúrgica del hombre, pero esto sagrado es, a su vez, experimentado como *ganz andere*, poder fascinante y tremendo.

Lo problemático del carácter ambiguo de la experiencia de lo *sagrado* radica en que, dado que ejerce un poder fascinante, funciona como instancia de alienación de la conciencia humana, como origen de experiencias de autoengaño y de engaño colectivo, en suma, como instancia de manipulación⁶. El individuo y la comunidad buscan tranquilizar la conciencia, por lo tanto, su atención se desvía de la cotidianidad en el que vive, hacia mundos ideales, proyectados y desencarnados, que le hacen desdeñar lo cotidiano con sus problemas, necesidades y responsabilidades, como mera ilusión, como estadio de vida inferior e irrelevante. Por supuesto, estamos frente a una neurosis colectiva generada por lo sagrado: un intento de fuga frente a una realidad acuciante, dramática, que no da espera. Pero dejemos esto hasta aquí y veamos ahora la ruptura de este esquema *sagrado- profano*

5. *Ibidem.*, p. 34.

6. *Ibidem.*, p. 36- 37.

que hemos descrito.

II. EL JUDAÍSMO Y EL CRISTIANISMO

EN EL JUDAÍSMO ENCONTRAMOS una primera ruptura con el surgimiento de la *historiografía bíblica*. YHVH, el absoluto trascendente, el innombrable habita la historia humana y actúa en ella. La trascendencia se inmanentiza, por lo menos en el aspecto temporal. Desde ese tiempo común, el Otro Absoluto actúa en los hombres moviéndolos desde dentro, y actúa en el mundo, inhabitándolo, pero guardando a la vez su carácter trascendente, inmanipulable. Veamos cómo accede Israel a esta concepción auténticamente historiográfica a partir de una conciencia mítica y qué implicaciones tiene.

Dentro del Antiguo Testamento encontramos la tendencia a valorar los diferentes textos en relación con su valor histórico. De ahí que el propio Flavio Josefo pudiera interpretar la Biblia como historia del mundo y del hombre desde sus orígenes, dando valor de hecho histórico a los diferentes relatos míticos diseminados a lo largo del Antiguo Testamento. Esta tendencia historizante, común a muchas culturas, comienza con la aparición de *piezas poéticas metafóricas* que en una fase inmediata aparecen como *leyendas históricas*, las cuales narran la historia de una persona, una familia, un objeto, una ciudad o un santuario. Éstas comienzan a ampliarse con alusiones a contextos más amplios formando *ciclos de leyendas*, los cuales, a su vez, van dando lugar a *tradiciones* significativas para un clan o una comunidad más amplia. A partir de aquí se hace posible el paso a la *historia*:

Sólo la nación que se va formando puede, en el umbral entre la leyenda y la exposición histórica, poseer ese grado de penetración crítica de los hechos que descubra problemas hasta en la misma historia. Ahí es donde comienza la historiografía en su genuino sentido, cuando la exposición registra no sólo las personas y sus acciones, sino también los motivos del acontecer y determinadas situaciones forzosas que de ahí se derivan. Israel [...] ha producido en la época davídico-salomónica una historiografía digna de este nombre y que incluso puede atribuirse un alto rango⁷.

7. HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*, Sígueme, Salamanca 1979, p. 53 ss.

El efecto de esta historiografía es la *reinterpretación histórica de los elementos míticos* (o su reescritura a la luz de acontecimientos relevantes de la historia de Israel) y la conciencia de que la historia humana es el lugar de manifestación por excelencia de lo *ganz andere*, de la absoluta trascendencia.

Una segunda ruptura de este esquema la encontramos en el cristianismo, concretamente en el tratamiento de la dualidad *sagrado-profano*, como es posible inferir a partir del Nuevo Testamento. Allí encontramos fundamentos para leer una subversión de lo sagrado, a partir de la figura de Jesús. Una percepción corriente hace de este personaje una figura religiosa, vinculada con la historia de las religiones y fundador del cristianismo, por lo que es usual que se le otorgue el estatuto de *figura sagrada*. Pero, es posible afirmar que en él se verifica una auténtica *subversión de lo sagrado*, una desacralización radical. Numerosos textos del Nuevo Testamento muestran a Jesús en oposición constante con el sistema de sacralidad propio del mundo judío, continuando con la ‘inmanentización’ de la trascendencia, que no solamente inhabita la historia sino la cotidianeidad y principalmente al hombre. La división *sagrado-profano* se desdibuja y se reinterpreta a la luz del misterio pascual. Esta ruptura no culmina, como podría pensarse, con el cristianismo (que en este aspecto podríamos decir que sufre un proceso de judaización) ni con el humanismo secularizante, pues éste no supera el esquema dualista *sagrado-profano*, sino que realiza una simple inversión del modelo cristiano, privilegiando lo *profano*.

Veamos cómo reinterpreta el Nuevo Testamento el sistema judío de sacralidad. Para el judaísmo de la época de Jesús lo sagrado giraba en torno a tres instituciones: el templo, el sábado y el sacerdote. El Nuevo Testamento nos muestra a Jesús en abierta oposición a ellas. El sistema del templo (espacio sagrado) queda desenmascarado como extensión del poder político, económico y social, como instancia que no media auténticamente entre el hombre y YHVH. Consecuentemente, el espacio geográfico cotidiano: el monte, el camino, el lago, la barca, la casa, el desierto, el huerto, son rescatados como lugares de encuentro con el Padre. Pero lo más importante es que la categoría de espacio de encuentro es reinterpretada en términos *existenciales*: “el lugar de

encuentro con Dios no es un espacio geográfico, ni edificado por el hombre (idolatría), sino un espacio humano, no es ya el espacio sagrado, sino el espacio de encuentro entre las personas⁸. La vista se dirige desde el espejismo ilusorio del mundo apartado de la realidad cotidiana, a la existencia humana tal cual es experimentada, con toda su miseria y su grandeza. Otro tanto ocurre con la categoría del sábado (tiempo sagrado). Con Jesús se rescata lo humano frente a la ley ritual, dando como resultado un nuevo orden: lo sagrado se hizo para el hombre y no el hombre para lo sagrado, pues éste es *dueño del sábado*. Lo verdaderamente *sagrado* e inviolable es la persona humana y el bien del hombre. Nuevamente el acento se desplaza de la preceptiva ritual a las necesidades concretas de la existencia humana. Por último, tenemos la institución sacerdotal, que es desenmascarada en el Nuevo Testamento como tentación de poder y de manipulación de una casta que vive del comercio de lo sagrado y que domina a los hombres por el poder que confiere la fascinación de lo sagrado. Con respecto a la figura sacerdotal dominada por la lógica ritual de lo *puro* y lo *impuro* la tradición neotestamentaria contrapone la primacía del marginado y del *impuro*, la actitud de acogida misericordiosa que libera de las cadenas de la injusticia social y abole la distancia sacerdote- víctima, pues el sacerdocio del Nuevo Testamento se lleva a cabo en fusión con las realidades mismas de la existencia cotidiana y de la propia persona que se convierte ella misma en ofrenda. Nuevamente encontramos un desplazamiento, quizás el más radical hacia la persona humana que es interpretada como lugar de manifestación de la trascendencia y por ello como máximo valor sagrado, como el NT siente que le ha sido revelado en Jesús.

Basta con quitar la hipótesis jesuánica (la identificación Jesús-Dios) y tenemos la puerta abierta y el camino trazado para el humanismo secularizante. La subversión del esquema *sagrado- profano* realizada por el Nuevo Testamento despeja el camino a su propio contrario y opositor. El asunto queda como sigue: la ruptura del esquema *sagrado- profano* parece ponernos en la pista del humanismo y, con ello, nos confronta directamente con la disolución del lenguaje religioso en su significación original, es decir, con el fenómeno de la secularización. La secularización efectúa una torsión de las categorías y métodos del ámbito de lo religioso al de lo profano, merced a un desplazamiento de

8. CASTILLO, *Op. Cit.*, p. 47.

centro desde Dios hacia el hombre, mayormente entendido como poseedor de la *ratio*, esto es, de la nueva clave interpretativa. Pero, este centro es, a su vez, desplazado:

el hombre instalado en la modernidad en el centro divino se descentra, ya que no es el pensamiento pensante, sino el pensamiento pensado. Con ello accedemos a la crisis de la razón moderna que desemboca en la llamada posmodernidad, la cual no es sino el primer síntoma de descentramiento de la razón (divinizada) por innumerables razones. El culto a la razón ha vuelto a plantear la razón del culto: de este culto monoteísta y de otros cultos⁹.

En síntesis, la ruptura que hemos venido siguiendo desemboca en un doble desplazamiento: el primero, que nos lleva de lo *sagrado* a lo *profano*, por un proceso extendido de secularización, el cual mantiene una dicotomización antinómica. La valoración de lo *profano* no es sino el reverso de la moneda: sacralización secularizante del hombre y de la *ratio* que se le atribuye. El segundo desplazamiento efectúa un descentramiento que resulta ser la *crisis de la razón occidental*, es decir, que ésta ya no ocupa una posición central ni es considerada la clave interpretativa del ser, el hacer y el conocer. Por supuesto, este último desplazamiento exige revisar las categorías *sagrado- profano*, que ya no pueden ser tomadas como categorías metafísicas que fundamentan la solidez de lo real, ni como categorías antinómicas que oponen registros diferentes de la realidad o que se desplazan hacia uno de los términos de dicha polaridad. El asunto va más allá: ¿todavía tiene sentido hablar de *sagrado- profano*?

III. REINTERPRETACIÓN EXISTENCIAL

SEA COMO SEA QUE se plantee esta cuestión, es indudable que la posibilidad de pensar lo religioso *más allá* de categorías metafísicas, *más allá* de la bipolaridad *sagrado- profano* requiere, si no abolir dichas categorías, sí reinterpretarlas profundamente. Esto implica pasar de una visión mágica y cosista a una visión existencial, histórica y responsable, es

9. ORTIZ-OSÉS, Andrés, "Surgimiento y evolución de las culturas", en: *Filosofía de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 97.

decir, que no le permita al hombre la evasión de la realidad “mundana”, personal e histórica que es, al fin de cuentas, la única que le ha sido dada, y frente a la cual tiene indudables responsabilidades que no puede ni debe obviar so pretexto de cultivar un *más allá*. Eso *otro* a lo que apunta lo *sagrado* no puede ni debe ser entendido como instancia de evasión, sino de confrontación, esto es, que desacomoda al hombre, que le impide refugiarse en la familiaridad de su vida cotidiana absolutizándola, y que le abre a las necesidades imperiosas que dicha cotidianidad le propone, a su responsabilidad frente a los otros hombres, frente a sí mismo, frente a la historia y frente al mundo. Si de alguna manera puede descansar, guarecerse, ha de ser no en la inmediatez de las cosas finitas tomadas como absolutas, ni en la ilusión proyectiva de un *más allá* alienante, sino justamente en un *aquí y ahora totalmente precario y transpasado de inquietante alteridad*. Aquello a lo que apunta lo *sagrado*, puede ser tratado *como* (resalto el matiz comparativo) una relación dialógica, que vincula *uno* y *otro*, relación que se da en el *lenguaje*.

Digamos que la posibilidad de pensar lo religioso *más allá* de las categorías *sagrado- profano* puede tomar como punto de partida el lenguaje que expresa la *experiencia religiosa*. Por supuesto, el lenguaje más representativo para ello es el del *culto* o *lenguaje litúrgico*¹⁰. Este tipo de lenguaje constituye una “determinada forma de acción, el hecho de que realiza algo; en una palabra: el poseer una cierta operatividad”¹¹. De ahí que su análisis se sitúe en la pragmática y que sean fundamentales tanto las relaciones que se establecen entre los usuarios, como la significación que se otorga a los diferentes componentes de este lenguaje. El lenguaje en el que se vierte la experiencia religiosa es un lenguaje de acción, tiene un fuerte componente performativo. Las expresiones y proposiciones del lenguaje litúrgico no buscan describir un estado de cosas externo o un estado interno del sujeto que se expresa, sino que en la medida en que son pronunciadas realizan un efecto. Adorar, bendecir, alabar, bautizar, consagrar, etc. son términos que remiten a acciones que se realizan en la enunciación. El lenguaje aparece como ámbito de la experiencia religiosa, pues no es posible encontrar

10. LADRIÈRE, Jean, *La performatividad del lenguaje litúrgico*, en: *Concilium* 9/1, 1973, p. 215- 219.

11. *Ibidem.*, p. 215 s.

experiencias no mediadas lingüísticamente, incluso en el caso de que dichas experiencias se sitúen en lo inefable, en el “vacío” o en el silencio. Tales experiencias no aparecen dadas sin mediación alguna, sino justamente en tanto se presentan como ruptura de la palabra (en otros términos, suponen la palabra cuyos límites rompen).

La performatividad del lenguaje litúrgico es triple. En primer lugar, el lenguaje litúrgico realiza una *inducción existencial*, es decir,

una operación en virtud de la cual una forma expresiva suscita en quien la asume una cierta disposición afectiva que aboca la existencia a un campo específico de realidad¹².

Lo performativo de este efecto perlocucionario radica en la función específica que cumplen en el lenguaje litúrgico los *pronombres personales*, los cuales remiten a los sujetos de los actos de lenguaje. Vinculan esencialmente un *yo* (primera persona) y un *tú* (segunda persona). El uso del *yo* implica una toma de posición por parte del locutor que se ve autoimplicado en la enunciación, para que esta sea eficaz. Los pronombres de segunda persona indican los destinatarios de la locución y el papel que desempeñan, lo cual depende siempre del contexto del discurso. El uso de estos pronombres permite que el discurso se convierta en medio de comunicación, en *vínculo de interlocución*. El lenguaje litúrgico, ritual, aparece como puente que establece y vincula diferentes interlocutores. ¿Cómo lo hace?

Además del *yo* utiliza el *nosotros*, que indica una pluralidad de locutores los cuales se vinculan entre sí de tal manera que se sienten *como si* constituyeran uno solo: comparten y asumen ciertas actitudes, realizan actos comunes y se dirigen conjuntamente a un interlocutor común, a un *tú*, invocado como *Señor y Padre*. Las actitudes colectivamente asumidas se estructuran en un sistema que pertenece al orden de la afectividad y no de la representación, es decir, remite a un comportamiento y no a una cosmovisión representada.

En segundo lugar, tenemos que la fuerza del lenguaje litúrgico no consiste sólo en disponer a las personas para acoger sus propuestas,

12. *Ibidem.*, p. 221.

sino que *instaura comunidad* mediante el uso del *nosotros*. El lenguaje litúrgico delinea, con sus actos, un espacio de coincidencia, de convergencia, de reunión *en* el cual y *merced al* cual se gesta comunidad. Igual que con la experiencia, que no es previa al lenguaje sino concomitante con él, la comunidad tampoco aparece previamente constituida y al margen del lenguaje sino que se establece dentro de las posibilidades que éste le brinda. En efecto, el lenguaje confiere a los participantes la posibilidad de asumir unos actos comunes y de establecer una reciprocidad operante, dentro de la cual es posible compartir también contenidos cognitivos y apuntar a las mismas realidades mentadas.

En tercer lugar, el lenguaje litúrgico realiza una *presencialización*, pues hace presente a los partícipes una realidad que los implica existencialmente como individuos y como comunidad, y esto de tres maneras: por la repetición, la proclamación y la sacramentalidad. En la *repetición*, unas palabras del pasado son reasumidas, dándoles vida en el contexto presente. El locutor inserta el flujo de su vida cotidiana en la corriente que le llega a través de esas palabras, experimentándola y expresándola desde una perspectiva revelatoria: el *misterio* se le hace presente en su propia vida. En la *proclamación* (confesión de fe) el locutor ratifica un compromiso existencial en el cual se hace manifiesto el *misterio*. En la *sacramentalidad*, no sólo se conmemoran hechos pasados, sino que su eficacia performativa es transmitida al ritual, que vincula a los participantes con esa performatividad original, y trasciende el momento ritual en tanto conlleva la exigencia de un compromiso existencial que se proyecta eficazmente sobre el conjunto de la vida cotidiana.

Ahora bien,

La presencialización no puede evidentemente ser comprendida sino conforme a la misma estructura del tiempo de la salvación¹³. La performatividad del lenguaje litúrgico, con la repetición eficaz que hace presente aquello que mienta, implica una experiencia especial del tiempo, que funciona a la vez como matriz interpretativa del devenir temporal y de la historia. Creo que más profundo no podemos llegar en

13. *Ibidem.*, p. 228.

esta *katabasis*: la performatividad específica del lenguaje litúrgico “le viene de su inserción en una perspectiva escatológica”¹⁴.

El presente es un término medio entre el pasado que reactualiza y la plenitud futura de la cual es anuncio. Por supuesto, es forzoso decir que la performatividad del lenguaje litúrgico sólo es posible si se acepta la fe que lo pone en escena, con la cual se relaciona de manera íntima. En efecto, por una parte, el lenguaje litúrgico supone la fe y, por otra parte, la desencadena. Concluyamos de una manera más contundente que “la fe surge en el mismo ser pronunciada la palabra”¹⁵ y de ahí la realidad por ella proyectada. He aquí el núcleo de la performatividad del lenguaje litúrgico.

IV. CODA

YA PARA FINALIZAR quisiera anotar tres líneas generales por donde me parece puede proseguirse la reflexión. Las voy a dejar apenas esbozadas.

En primer lugar, la perspectiva escatológica se abre a partir del surgimiento de una nueva clase de mito, el escatológico, que versa sobre el fin de los tiempos. ¿Qué ocurre con este mito? Que está destinado a acabar con el mito mismo porque efectúa un giro en la atención humana, la cual queda dirigida hacia el futuro y no hacia el pasado (entendido como *illud tempus*). Mirar al futuro abre a la responsabilidad humana: la comunidad toma conciencia de su propia historia y de su acción decisiva frente a ella. De esta forma, la escatología es un mito que conlleva un *más allá del mito*: la conciencia histórica, el valor de la acción humana y de la cotidianeidad (un *más acá*). De ahí que sea posible afirmar que “por medio de la escatología, la mitología tiende a trascenderse y a entrar en el lenguaje de la existencia, a hablar de las posibilidades del aquí y ahora de la historia”¹⁶. Un *más allá de las categorías sagrado-profano* nos conduce inevitablemente hacia una comprensión de la religión a partir de la experiencia religiosa, es decir, en clave existencial.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem.*, p. 229.

16. MACQUARRIE, John, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 228.

En segundo lugar, en el lenguaje religioso se expresa la experiencia existencial del *extrañamiento del ser*, es decir, del descubrimiento de la propia finitud y el choque que causa la confrontación con la perspectiva de *dejar de existir*. Junto con este descubrimiento se tiene la experiencia del *asombro* o la *maravilla* de que, en general, algo exista más bien que nada, así como la experiencia de la *angustia*, la *ansiedad* o la *preocupación* frente a la indigencia de la propia existencia. Estos sentimientos no son meros estados de ánimo, sino resultado de procesos cognitivos existenciales profundos, que no se manifiestan según una lógica binaria conceptual, ni siguiendo razonamientos, pero que son fuente de intelección para el hombre, de elaboración estética y religiosa. Lo propio del lenguaje religioso consiste en expresar en términos de *Dios* y *revelación* este descubrimiento de la presencia inquietante del ser. La experiencia límite es leída como captación de la realidad en términos de sacralidad. Parece ser que no es posible abandonar los términos *sagrado- profano* pero sí reinterpretarlos existencialmente. Consecuentemente, podemos afirmar que “lo que el discurso teológico pretende representar es el contenido de este encuentro con el ser sagrado”¹⁷. ¿Cómo? Performativamente: funciona como puente entre la persona a quien se dirige y el *ser sagrado*, abre una nueva dimensión comunitaria y apunta a una nueva posibilidad de constitución y lectura de la realidad, que compromete existencialmente.

En tercer lugar, la *sacralidad* se experimenta como *relación de alteridad*, según el modelo del encuentro interpersonal. El lenguaje religioso parece pedir una *verificación sensible*. Este es un problema de vieja data que alude a la relación del signo religioso con aquello que denota, es decir, del *reconocimiento de un heteros (otro) sagrado, que interpela*. Veámoslo con un ejemplo. Se pide una prueba de lo que se dice:

Respóndeme, Yahvé, respóndeme, para que todo este pueblo sepa que tú, Yahvé, eres Dios y que tú has convertido sus corazones. Cayó fuego de Yahvé, que devoró el holocausto y la leña, y lamió el agua de las zanjas. Y todo el pueblo lo vio, cayeron rostro en tierra y exclamaron: ‘¡Yahvé es Dios; Yahvé es Dios!’¹⁸.

17. *Ibidem.*, p. 99.

18. IR 18 37 – 39.

Elías pide al cielo un signo para que la identidad de su Dios sea reconocida, aún por los que no creen, y se sepa que ese Dios actúa y cómo (convirtiendo los corazones). Podemos afirmar que al fondo del lenguaje religioso encontramos una dinámica de reconocimiento del *heteros* y de sí mismo en ese heteros. Por supuesto, la torsión que hemos visto de lo *sagrado* hace que dicho reconocimiento no aparezca ya como poder hierofánico sino dentro de la cotidianeidad misma, en la experiencia de la indigencia de la existencia. Vamos con otro ejemplo.

Y salieron los fariseos y comenzaron a discutir con él, pidiéndole un signo del cielo, con el fin de ponerle a prueba. Dando un profundo gemido desde lo íntimo de su ser, dice: '¿Por qué esta generación pide un signo? Yo os aseguro: no se dará a esta generación ningún signo'¹⁹.

Mateo y Lucas complementan este *logion* marquiano con la mención del *signo de Jonás*. ¿A qué apunta esta ausencia de signos y el *signo de Jonás*? Ahora el signo no consiste en una demostración hierofánica del poder de Dios o de su acción, sino que se revela y oculta en el hombre mismo, en sus palabras, en sus actos. La dinámica de reconocimiento inherente a la sacralidad se reestructura, lo *heteros* aparece necesariamente mediado por el existente finito, el cual es asumido en la totalidad de su ser. Por ello, esta dinámica es paradójica: un proceso de mostración y ocultamiento, porque eso *heteros* inhabita al hombre, pero a la vez se escapa de él. Ya no hay signo que pueda apropiárselo ni monopolizarlo: la ausencia de signo y el signo de Jonás, es decir, lo finito, lo cotidiano, la historia y la existencia humana resultan enteramente permeadas por lo infinito, por lo *heteros*, de cara a lo cual y en lo cual se constituyen como tales.

La dinámica del reconocimiento se expresa en un lenguaje paradójico porque ella misma es paradójica y remite a una realidad igualmente paradójica. En este sentido la experiencia religiosa es análoga a la estética, pues se sitúa más allá de la estructura dualista sujeto-objeto. Las paradojas de las cuales no puede desprenderse el lenguaje religioso muestran que éste apunta a un nuevo orden de cosas, a una nueva forma de pensar y a una nueva forma de relación con eso totalmente *heteros* que se le presenta en el *extrañamiento*. Por aquí

19. Mc 8 11 s.

podríamos seguir reflexionando sobre la relación dialéctica *uno- otro*; sobre la dinámica de reconocimiento del *heteros* y el tipo de lenguaje necesariamente metafórico, simbólico, analógico y paradójico en que se expresa; sobre la relación entre la experiencia religiosa y el lenguaje, enfin... el campo se amplía incesantemente. Mejor dejar en punta e intentar poner un fin provisional, proponer una imagen para la experiencia religiosa. Escenario: Galilea, desierto, río Jordán. Jesús sube desde las aguas en que se había sumergido (*anabasis*), los cielos se rasgan y el Espíritu desciende (*katabasis*) sobre él en forma de paloma (visión). Se oye entonces la voz del Padre que dice (audición) "Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco"²⁰. Toda experiencia religiosa implica un distanciamiento (extrañamiento) con respecto a lo cotidiano, por el cual esto cotidiano resulta puesto en evidencia desde una nueva perspectiva: la confrontación con lo heteros. En la aproximación de lo uno y lo otro (movimientos de *anabasis* y *katabasis*), lo sagrado (el cielo) se rasga (*schizomai*), la frontera entre trascendencia e inmanencia se rompe y se hace posible la comunicación: la voz que permite el reconocimiento.

20. Mc 1 11b.