RAMÓN XIRAU

Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo *

EL mundo moderno y contemporáneo parecen haber eliminado, en buena medida, el sentimiento de lo sagrado o, más explícitamente, han querido anular el sentido religioso de la vida. Esta afirmación es válida aun cuando, lo veremos, habría que matizarla y precisarla. Pero, para poder alcanzar matices y precisiones, es necesario recordar el significado de lo sagrado en las religiones arcaicas y en las grandes religiones. Esto a su vez nos lleva a la distinción entre magia y religión. Para tener cierta idea, por elemental que sea, de lo sagrado, hay que tratar de entender la crisis de nuestro mundo y ver si, dentro de su crisis, admite todavía una visión sagrada.

De lo sagrado

Mucho se ha analizado el sentido de lo sagrado. Lo han estudiado filósofos, etnólogos, psicólogos, historiadores de las religiones. No se espere aquí alguna idea muy nueva añadida por mí. Acaso, solamente, y basándome en algunos estudios fundamentales pueda yo introducir, de vez en cuando, alguna nota, alguna acotación.

La etimología de la palabra "sagrado" (o "sacro") no es misteriosa. El verbo *sacrare* significaba "consagrar"; lo *sacrum*

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 11 de abril de 1984, durante el ciclo "Presencia del hombre en la reflexión filosófica".

era para los latinos el objeto del culto. Algunos historiadores, tal es el caso de Tácito, empleaban la palabra para designar la "santidad". Lo que importa es señalar desde un principio que la palabra "sacralidad" puede aplicarse al sujeto que la experimenta, a los actos de este sujeto y a la cosa sagrada o consagrada.

Pero, ¿cómo definir lo sagrado? Lo han intentado principalmente, en la primera mitad del siglo pasado, J.J. Bachofen y, en nuestro siglo, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Roger Caillois y, principalísimamente —en ellos me apoyaré sobre todo en esta breve introducción— Mircea Eliade y Rudolf Otto.

Igual que muchos autores, Roger Caillois opone⁸ lo sagrado y lo profano. La distinción es clara pero sucede que, probablemente, sea demasiado clara. Así lo afirmo desde ahora como lo afirmaré con relación a la crisis del siglo XX. Tales, si se quiere, la tesis fundamental de estas páginas. Sucede, en efecto, que lo profano venga a destruir lo sagrado. Pero sucede más frecuentemente que lo profano sea o quiera ser otra forma de lo sagrado, a veces engañosa y falaz pero, a pesar de quienes quieren ser profanos, muchas veces sagrada o sacralizada. Pero dejemos este asunto para más adelante.

De manera muy precisa, Roger Caillois define así lo sagrado:

Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos espacios (el templo, la iglesia, el lugar en alto), a ciertos tiempos (el domingo, el día de Pascua, la Navidad, etc.). [lo sagrado] puede asentarse en todas las cosas [...] (*L'homme et le sacré*).

Pero lo sagrado es, necesariamente, "ambiguo". Puede despertar en quienes lo experimentan respeto o aversión, deseo o espanto. Su naturaleza, sin duda, es "equívoca". Esta ambigüedad está presente en las sociedades primitivas o arcaicas. No lo está tan claramente en las grandes religiones. En ellas el ser sagrado tiene un nombre preciso: el nombre de Dios, no el "Dios de los filósofos" sino el Dios personal y vivo. Habremos de verlo. Por lo pronto, y sobre todo en un nivel acaso más ligado a la magia que a la religión, sabemos que lo sagrado es ambiguo y

equivoco. Si Roger Caillois descubre aspectos interesantes de lo sagrado, más claramente ahondan en búsqueda de su sentido Mircea Eliade y, antes que él, Rudolf Otto.

Eliade ha demostrado que lo sagrado requiere de un “espacio sagrado”. Este espacio, a diferencia del espacio de las matemáticas o de la física teórica, no es homogéneo. Procede, en palabras de Eliade, de una experiencia primordial. La experiencia de fundación, de la fundación de un mundo. Siempre que algo es sagrado —y esto se aplica a cualquier experiencia religiosa o aun mágica—, existe porque descubrimos un *axis mundi*, un “eje del mundo”. En las culturas arcaicas este eje puede constituirlo un árbol que una a la tierra con la luz primordial. En otras palabras, y ya en culturas más evolucionadas, de lo que se trata es de encontrar un sentido del universo, al hacer que el caos se convierta en cosmos.

Recordemos todos el comienzo del mundo en el *Gilgamesh*, y, naturalmente, en el *Génesis*. Recordemos también cómo se crea un mundo en el *Popol Vuh*, en la traducción de Mediz Bolio:

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía hombre, ni animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques; sólo el cielo existía.

En otras palabras, si interpreto bien, el universo —el “cielo”— ya existía en una suerte de calma tal vez ya sagrada. Faltaba la creación del hombre y de los seres animados para que el mundo acabara de constituirse. Pero, ¿hasta qué punto podemos hablar de culturas arcaicas incluso en las que parecerían muy primitivas? En la antología *From Primitive to Zen*, Eliade transcribe un mito de creación, el de los indios winnebago de Wisconsin. En él se trata, nada más, nada menos, de la creación del mundo por el pensamiento. El Padre movió sus brazos, empezó a pensar lo que debía hacer hasta llorar y de su llanto nacieron las aguas. Poco a poco se formó el mundo.

Naturalmente, donde aparece más clara la formación del mundo a partir del Caos primordial es en la *Teogonía* de Hesíodo, siglos más tarde, bien adornada por Ovidio. Uno de los centros del mundo de primera importancia es el que constituyen pueblos y ciudades. Fundar un cosmos es vivir en un centro ordenado, y este centro pueden constituirlo las casas, los árboles o, entre otras cosas, las ciudades. La ciudad se constituye en fundamento de la vida sacra. Y no creo hacer una hipótesis falaz si pienso que la *polis* griega pudo ser, en un principio, este fundamento. Pero, ¿qué es el fundamento? Permítaseme una hipótesis más atrevida que la anterior. Los filósofos griegos quisieron encontrar la sustancia del mundo, y la sustancia es aquello que sostiene; y aquello que sostiene es algo, por lo menos en sus inicios, de orden sagrado. Así, ciudad y sustancia admitirían y acaso necesitarían de un fundamento sacro. Mucho de sagrado tiene el periplo de Ulises, un periplo que exige la existencia de un centro y un destino. Espacio y tiempo son sagrados y el tiempo sagrado suele ser el de los cielos que renuevan el universo, en el mundo de los aztecas, de los mayas, pero también de los griegos si queremos acordarnos de Heráclito y su centro sagrado constituido por el *logos*.¹ Por otra parte, pensadores mucho más sistemáticos y argumentadores como Aristóteles creían que el movimiento circular de las esferas era sagrado, como antes lo habían pensado los pitagóricos y —no haya aquí sorpresa— el eterno retorno que en la segunda mitad del siglo XIX recupera Nietzsche. Se trata de crear un cosmos y, al mismo tiempo, de renovarlo en el curso de algún año: espacio y tiempo circular se apoyan mutuamente. Lo cual no significa, ni mucho menos, que toda religión implique un tiempo cíclico. Incluso en pueblos arcaicos —¿hasta qué punto arcaicos?— puede pensarse en un tiempo lineal, el del *in illo tempore*, el del “érase una vez” de los cuentos, leyendas y leyes.

Hasta aquí las interpretaciones de Eliade y algunas de mi

¹ Me parece magnífica la interpretación que Clémence Ramnoux hace de Heráclito, situándolo todavía cerca de los tiempos míticos o, mejor, entre el mito y la razón, en su libro *Heráclite entre les mots et les choses*. Voy de acuerdo también con ella al pensar que no debe traducirse la palabra *logos*, tan cargada de significado, como creo que no debe traducirse la palabra *logos* en el Evangelio de san Juan.

cosecha. Veamos qué tiene que decirnos acerca de lo sagrado Rudolf Otto en *Das Heilige* (*Lo santo*).

Rudolf Otto, como es sabido, acuñó la palabra “numinoso”, derivada de *numen*, lo que es de los dioses. Otto se propone precisar el significado abismal de lo sagrado. Ciertamente, Rudolf Otto no habla de la muerte, pero, ¿no es la muerte, aun para los que creen en la inmortalidad del alma y el cuerpo, el verdadero *mysterium tremendum* del que Otto nos habla? El hombre moderno ha racionalizado lo sagrado y así, en buena medida, ha perdido el significado profundo de lo que significa la sacralidad. Pero según Otto, y no carece de razón al pensarlo, la vivencia de lo sagrado, antigua o actual, no es racional, es una experiencia “primigenia”. Otto identifica tres palabras: *sanctus*, *hagios*, *quadosch* (en hebreo). Lo santo no puede definirse pero podemos caracterizar su sentido “numinoso”. Lo numinoso entraña aquí tres significados complementarios: 1) el de sentimiento de dependencia y de creatura; 2) el de ambivalencia de lo experimentado; 3) justamente el *mysterium tremendum*.

Ciertamente, el sentimiento de dependencia, que ya para Schleiermacher definía a lo sagrado, podría no ser numinoso o no serlo siempre. Hay, en efecto, dependencias de muchos tipos que no son religiosas ni sagradas. Pero si seguimos bien a Otto, éste admite, antes de Caillois, la existencia de lo ambivalente dentro de la experiencia sacra y, sobre todo, esta relación de atracción y repulsión, llamado y rechazo que caracteriza a la experiencia del tremendo misterio.

Ciertamente también el *mysterium* se presenta de maneras muy diversas: como “el suave flujo del ánimo”, como el “súbito estallido del espíritu”, como lo “feroz”, o incluso como lo “demoníaco”. También como la hermosura del “arrobó”.

Por una parte, el misterio, por otra, lo tremendo. Lo tremendo —“temor” puede equivaler a “tremor”— puede manifestarse en el terror de Job hacia Dios. Pero en este punto podríamos precisar más. El hombre no es paciente; es un hombre atemorizado y aun enfurecido con Yaveh. En el *Libro de Job* existen los extremos de lo tremendo: la lucha entre Dios y el diablo en la cual habrá de triunfar el Señor. Además, lo que hace que el misterio sea “tremendo”, es su inaccesibilidad, su

energía, la pasión que despierta, los impulsos que promueve, sea sacramentalmente hacia la divinidad, sea sacramentalmente —y por lo tanto también sagradamente— hacia el mal. En cuanto al “misterio”, nos conduce a lo admirable, a lo asombroso, no al temor sino al “pasma”, o incluso a la contemplación. Rudolf Otto escribe: “La mística es una teología del *mirum*”. No le falta razón. Veremos que los místicos, muy precisamente, son hombres que saben ver y mirar y admirar. ¿No bastaría por el momento recordar tan sólo el ejemplo —ejemplar— del Pobre de Asís?

...y la crisis de nuestro tiempo

Pero dejemos la mística para una breve referencia al final de este texto. La pregunta es ahora: ¿qué tiene que ver lo que aquí he escrito con la crisis de nuestro tiempo? ¿Con la crisis de los dos últimos siglos? Tiene que ver, espero ser claro en este punto, en absolutamente todo.

Interprétese literal, mitológica o alegóricamente, el *Génesis* describe el pecado único que no es perdonable. “Seréis como Dios”, dijo la serpiente, palabras donde el “como” puede interpretarse de dos maneras: “seréis como Dios a semejanza de los espíritus celestes” o, simplemente, “seréis Dios”. Y esto es el orgullo y la vanidad. Hecho a imagen y semejanza de la divinidad, el hombre tiene algo o mucho de divino. No puede, en cambio, identificarse con ella.

En el siglo XIX, y encontraríamos antecedentes en épocas pasadas, el hombre, acaso como nunca en la historia, negó a Dios para convertirse él mismo en Dios y para hacer de sus obras operaciones divinas.

Escribía Feuerbach: “el único Dios del hombre es el hombre mismo”. Y, al decirlo, reducía la teología, para él carente de sentido, a la antropología. El hombre era visto por Feuerbach, románticamente, como un ser infinito en amor, voluntad, inteligencia. Y esto no podía ser. Por su parte, los saint-simonianos fundaron aquella sociedad secreta en la cual, nuevamente Dios negado, se afirmaba la religión de la humanidad.

Y esto tampoco podía ser. También Auguste Comte, partidario del progreso, negaba las eras pasadas (la teológico-mágica, la metafísica) para fundar la era positiva en la cual, anulada nuevamente la divinidad, se adoraría a la Humanidad misma, la Humanidad con mayúscula presidida por *Sophía*, la sabiduría. Y esto tampoco podía ser. El mismo Marx, quien pensaba que con el desarrollo del hombre desaparecería la religión, veía al hombre (Dios negado), veía al hombre-especie del futuro, el hombre comunista, como la unidad de los opuestos: el hombre y el hombre, el hombre y la naturaleza, la esencia y la existencia. Y tampoco podía ser esto. Algo más recientemente, Max Stirner (en *El uno y su propiedad*) volvía a renunciar a Dios para endiosar al individuo, a cada sujeto individual. Distinto es el caso de Bakunin. A la frase de Voltaire, frase suficientemente cínica, “si no hubiera Dios habría que crearlo”, escribía Bakunin, anarquista: “si hubiera Dios habría que suprimirlo”. Naturalmente, Bakunin es un caso especial. Por un lado fue ateo; por otro, en algún sentido afirmaba la existencia de Dios si pensaba en serio que había que matarlo. Bakunin era más “anti-teísta” (como decía Proudhon, quien por cierto no quiso nunca ser deificado), que exactamente ateo. El propio Víctor Hugo veía, con entusiasmo, y cierta descreencia religiosa, que el futuro era el tiempo de los *temps glorieux / vision sublime*. ¿El caso de Nietzsche? Nietzsche merece un breve comentario aparte. Antes de hacer este comentario conviene decir que todos los filósofos y pensadores hasta aquí citados eran partidarios del progreso. En esto, directa o indirectamente, eran hijos de Francis Bacon, el que pensaba justamente que “la naturaleza para ser gobernada debe ser obedecida”, es decir, que debemos conocer el mundo para dominarlo y así alcanzar la sociedad perfecta en aquella Nueva Atlántida regida por la religión —Bacon nunca negó a la divinidad— y sobre todo por la ciencia y la técnica. Bacon, una suerte de Julio Verne *avant-la-lettre*.

En otras palabras, la idea de divinizar al hombre está frecuentemente ligada a la de Progreso y éste al desarrollo de la Ciencia y sobre todo de la Técnica. Una Humanidad absolutizada daría lugar a conocimientos y acciones también divinizadas. Es decir, ¿sacralizadas como lo fue en 89 la diosa Razón? Habremos de verlo pero no abandonemos a Nietzsche.

Escribí más arriba que el caso de Nietzsche era un caso especial. Lo es porque, en su pasión, después de matar a Dios y, especialmente luego de tratar de matar los valores cristianos de los débiles, para Nietzsche el hombre no es nunca absoluto. No lo es porque, suerte de eslabón más o menos evolucionista, el hombre es tan sólo un puente, un puente "entre el animal y el superhombre" y, frase más declaradora, "una mezcla de planta y fantasma". Nietzsche no fue un humanista ni quiso deificar a la humanidad. Sabía muy bien que al morir Dios el mundo se convertía en un desierto. Sin embargo, Nietzsche trató de encontrar dos absolutos: uno de estirpe muy antigua, el del Eterno Retorno de lo Mismo; el otro, el del Superhombre, hacia el cual Nietzsche pretende tender justamente un "puente". Pero eterno retorno y tiempo progresivo no son fácilmente conciliables. Además, al declarar la muerte de Dios, Nietzsche tiene que encontrar, como los pensadores citados del siglo XIX, absolutos en el corazón de lo relativo y trastocar así todo el universo de los valores. ¿En verdad es la voluntad de poder más difícil que el amor? Depende de lo que se entienda por amor, pero si este es amor profundo entre los semejantes, y es *caritas* y *agapé*, voy de acuerdo con Romano Guardini: el amor es más difícil que el ejercicio del poder.

Pero, ¿qué tiene que ver lo que venimos diciendo con lo sagrado y la sacralidad? Solemos dar por supuesto que el mundo, a partir del siglo pasado, se ha desacralizado, o si se quiere, se ha hecho cada vez más profano. En parte así es. Pero más bien lo que ha sucedido es que, justamente, el mundo se ha sacralizado más y más. ¿No son sagrados o quieren sustituir al ser verdaderamente sagrado los nuevos dioscecillos inventados por los hombres y aun este nuevo dios que sería el hombre mismo? Naturalmente, es invivible un mundo falaz —el mundo en que vivimos— porque es contradictorio. Las nuevas sacralizaciones toman el todo por la parte y erigen esta parte en un todo. No es verdad que el hombre sea el dios del hombre, ni lo es que la Humanidad sea objeto de adoración, ni lo es tampoco que en el hombre nuevo pacten los contrarios, ni lo es que el hombre sea infinito.

No sostengo que todos los pensadores de nuestro tiempo ni de este pretérito inmediato que es el siglo XIX hayan buscado

nuevos dioses; ahí estarían, entre muchos otros y para desmentirme, Kierkegaard, Bergson, Whitehead, el lógico y metafísico inglés que escribía: “*haces matemáticas pero eres religioso*” (en *Religion in the Making*). A estos nombres habría que añadir los de un Maritain, un Berdiaeff, un Unamuno, un Chestov, un Emmanuel Mounier, un Jean Lacroix. Por otra parte, aunque a veces por extraños caminos, al ver perdido a Dios, el Dios de la tradición bíblico-helénica, cristiana, algunos de nuestros contemporáneos buscan una solución a sus problemas en religiones de otro origen: hinduismo, budismo zen y otras religiones más. Pero estas búsquedas, prometedoras como lo son en cuanto búsquedas, son también un escape; un escape de las tradiciones más precisas y claras que ha dado Occidente.

Jean Lacroix, que tan bien ha analizado el ateísmo moderno (*Le sens de l'athéisme moderne*), lo ve con estas palabras: “ser ateo sería querer existir, no en relación a Dios, sino en relación con los otros”. Con verdad afirma Lacroix que “lo que tienen en común la civilización comunista y la norteamericana es que en ellas ha desaparecido el sentido del pecado”. Es en parte cierto y, probablemente, generalizable a muchos hombres de nuestros días. Pero tanto la nueva relación con los otros como la desaparición del pecado no son siempre formas de la desacralización sino de lo que he llamado una “nueva sacralización”. No hay pecado, pero existe el poder y el culto al poder y existe el culto al gobernante. Esto, por el lado de Oriente. Por el lado de Occidente han nacido nuevas mitologías: tanto las estrellas de cine como los presidentes de repúblicas y estados forman parte de un universo sagrado o, por lo menos, mitológico. Por lo demás, el hombre del siglo XX, aunque haya sufrido profundas decepciones, sigue creyendo frecuentemente en la bondad del progreso por el progreso. Y en algunos movimientos artísticos, que admiro por otros motivos, como el “futurismo” de un Marinetti, que al querer crear “la velocidad absoluta” quiere crear otro absoluto a la vez sagrado e imposible, puesto que tal velocidad sería la eliminación de la velocidad. Por lo que toca al surrealismo, tan rico movimiento en letras y artes, también sucumbía a una nueva sacralización de lo relativo al querer encontrar la unión de los opuestos donde esta unión no está: el inconsciente. Por lo que toca a movimientos más

recientes en la esfera del arte se trata, ciertamente, de movimientos de lo fugaz o, si se quiere, del presente. Pero en este caso, si bien asistimos a la desacralización de las nuevas sacralizaciones, la afirmación del presente, de lo tan sólo efímero es una clara muestra de pesimismo, no de una estancia serena en esta tierra.

En 1955, escribí un libro que contenía ya mucho de lo que he pensado después. Se llamaba *Sentido de la presencia*. En él trataba de decir que nuestro “estar” en el mundo se opone al “ser”, que no podemos nunca verdaderamente “ser” pero que en cambio podemos estar en este mundo. En otras palabras, el presente es lo instantáneo y lo instantáneo es huidizo. La presencia en cambio —otra forma de hablar de “estar”— es el tiempo en el cual estamos siempre y tiene amplitud que tienen la memoria y la previsión, como lo había visto ya san Agustín en el libro XI de las *Confesiones*. Mientras vivimos estamos en la presencia. Pero, ¿cómo se relaciona esta idea de la presencia con lo sagrado? En primer lugar tener una forma de “estancia” —que nada tiene que ver con el *Dasein* de Heidegger o el *ser-ahí* de Sartre— es tratar, por lo menos, de vivir en una morada, es decir, de recuperar, cosa nada fácil, un nuevo *axis mundi* que nos coloque, al mismo tiempo, en nuestra infinitud y en nuestra dignidad. Es probable que existan varios caminos hacia la sacralidad a partir de esta morada nuestra. Uno de ellos, analizado por Bergson en otro contexto, es el de la experiencia de los místicos. Pero no solamente la mística puede hacernos percibir lo verdaderamente sagrado. Puede hacérselo percibir la atención. Esta flor o esta hoja que generalmente no veo cuando paso son todo un mundo maravilloso (el que había percibido san Francisco y, después de él Ramón Lull). También si hacemos memoria podremos acaso encontrar lo que quiso encontrar en ella san Agustín: la imagen de la eternidad.

Memoria, percepción atenta, pueden llegar a ser los fundamentos de nuestra estancia en un mundo que es reflejo de Dios mismo, el cual es, platónicamente, “imagen móvil de la eternidad”. Todo esto es probable. Lo que es seguro es que debemos recuperar la presencia y aun la presencia de ánimo si queremos ver a los hombres y al mundo como seres que dentro de su finitud y de su imperfección, manifiestan la existencia de lo perfecto.

Por lo que toca a la actitud de los místicos, tan ligada a la presencia, tan difícil de transmitir en palabras, me limitaré a citar un poema que conduce a verdadera estancia. Terminaré, en efecto, con estos versos de san Juan de la Cruz:

Tras de un amoroso lance
y no de esperanza falto
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Para que yo alcance diese
a aqueste lance divino,
tanto volar me convino,
que de vista me perdiese;
y con todo, en este trance
en el vuelo quedé falto;
mas el amor fue tan alto,
que le di a la caza alcance.

Cuando más alto subía,
deslumbróseme la vista,
y la más fuerte conquista,
en oscuro se hacía;
mas por ser de amor el lance
di un ciego y oscuro salto,
y fui, tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Cuanto más alto llegaba
de este lance tan subido,
tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: no habrá quien alcance;
y abatíme tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera;
esperé sólo este lance,
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.