

La Religión como forma particular de relación con lo sagrado

Eduardo Carrasco P.

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

ABSTRACT

This article shows how religion as we consider it in our Western Christian culture is a particular form of relationship with the sacred. Mythology is the form previous to this one and is considered here to be distinct from religion. The article presents a characterization of what "religion" is and shows that art and philosophy are phenomenological forms of the sacred whose aim is not to search for a realization, and therefore, they should be considered as expressions of an area "beyond" religious matter. As such, both are evidence for a concept of otherness in the human work and autonomous forms of a relationship with the sacred.

1

El sentido de lo que nosotros llamamos "religión", está determinado por nuestra propia religión, por la religión del país en que vivimos, o por lo que en la tradición a la que pertenecemos —en nuestro caso la tradición cristiano-occidental— se ha experimentado como tal. La palabra "religión", nombra correctamente lo que nosotros denominamos con ella, pero precisamente porque ella proviene de una forma determinada de eso que se nombra, y no de la verdadera universalidad a la que pudiera pertenecer, ella podría quizás estar siendo el principal escollo para acceder a esta última. El Cristianismo es, sin lugar a dudas, una "religión", pero no es fundada la afirmación según la cual, el paganismo grecoromano, la mitología azteca, o el taoísmo, también lo sean. De

donde se puede concluir, que este modo de acceso a lo que entendemos como "fenómeno religioso", o "experiencia religiosa", pudiera ser precisamente lo que nos nubla la vista para ver una realidad de la cual, sin duda, la "religión" forma parte, pero cuya esencia no se revela, si la nombramos de ese modo. Eso obligaría a nombrar la religión como una especie de un género de realidad más amplio, cuyo nombre pudiéramos dejar por el momento de lado, para adentrarnos en lo único que parece claro para nosotros, vale decir, la especificidad de lo religioso. Una vez ésta determinada, buscando en ella lo que no sería particular, y que, sin embargo, formaría parte de ella, tal vez podríamos intentar ponerle a esto genérico un nombre.

2

Lo primero que salta a la vista es que, para nosotros, la religión es una creencia, esto es, un modo de afirmación de ciertas verdades que no son susceptibles de universalización, es decir, que no pueden ser asumidas o afirmadas en el modo como nosotros las afirmamos, por la totalidad de los seres humanos. Por supuesto, estas verdades se dirigen hacia la universalidad, tienen una vocación universal, pero la fuerza de su convicción no radica en aquellas modalidades de fundamentación reconocidas universalmente como válidas (la razón, la ciencia, el conocimiento, etc.). Ellas deben ser sostenidas por una afirmación que no se funda en la universalidad, sino en la particularidad, en lo que por tradición familiar, o de la nación en que vivimos, es considerado verdadero. No en lo que el ser humano, por sus propios medios, es capaz de descubrir haciendo uso de sus facultades de aprehensión de la realidad, sino en lo que se me ha enseñado como verdadero, como importante, como venerable. Creencia, entonces, es un espacio de la particularidad, ella tiene que ver con lo que cada individuo afirma a partir de su pertenencia a un mundo cultural determinado.

Ahora bien, esta particularidad, por supuesto, no impide que, por su parte, las religiones contengan elementos de universalidad, aunque lo decisivo sea que en ellas, éstos no se presentan bajo formas de aceptación universales, sino que se dirigen siempre hacia la afirmación individual. Por eso puede haber "conversiones" o, al revés, confrontaciones religiosas. El "llamado de Dios", o "la gracia", presuponen una relación personal e intransferible entre el que llama y el que es llamado. El paso hacia una fe, cualquiera que esta sea, es un tránsito brusco, sin mediaciones, sin explicaciones válidas para otro, sin argumentaciones ni razones. Y por esta misma apelación a la persona en su más íntima y secreta decisión, es que también puede haber "prédica" de una fe, es decir, un discurso que intenta llamar al otro, solicitar su aquiescencia a una doctrina o a una fe, buscando despertar, más su voluntad, que su razón.

En segundo lugar, la propia creencia es tan particular, que ella es la afirmación que el propio individuo hace, por sí y ante sí, de su propia creencia. Es él, como sujeto, como persona, el que cree en tal o cual credo. Y esta creencia pertenece al ámbito de su vida privada. Cada cual es dueño de creer en lo que estime conveniente, cada cual es responsable de su propia fe. El dominio de la religión es el dominio de lo privado, de lo que por ello mismo, es inviolable. La libertad de creencia es un derecho individual, porque la creencia misma es individual, y no tiene otro fundamento que la propia individualidad. Frente a la creencia del otro, estamos ante un hecho irrebasable, irreductible e incomprensible, a menos que la compartamos. Las verdades científicas, por el contrario, sin violar la individualidad, tienen que ser obligatorias para todos, no son sujetos de creencia, y son de todos y para todos, aun cuando la inmensa mayoría, ni siquiera llegue jamás a tomar conocimiento de ellas. El fundamento de la creencia presupone, de ese modo, la autonomía de la subjetividad, el ser otro de cada ser humano con respecto a todos los demás, ese "aislamiento" esencial, que hace que cada cual esté entregado a la responsabilidad de su propio ser. Sin esa peculiaridad humana, no podría existir esa decisión impenetrable, desde la cual se afirma una fe.

En tercer lugar, la religión es algo que reúne y liga a los individuos que asumen un mismo credo. Los hace ser lo mismo, les da una identidad definida como creyentes de tal credo y no de otro. El origen mismo de la palabra "religión" pudiera indicar hacia este fenómeno: según una de las posibles etimologías, "religión" vendría del latín "religare", que significa "reunir". Digamos, sin embargo, que el uso de esta palabra en épocas anteriores al Cristianismo, con otros significados, hace discutible esta filiación. En Cicerón por ejemplo, ella significa a veces, "escrúpulo", más que "creencia que reúne" (*Adest vir summa religione*, "ahí está un hombre de la más alta escrupulosidad", o *Quae religio Mario non fuerat, quominus...*, "Este escrúpulo no habría impedido a Mario...", etc.). A pesar de estas consideraciones, es muy probable que la influencia del Cristianismo sea el hecho que marcó la palabra "religión" con el sentido de *religare* que, para nuestro análisis, es el más relevante.

Desde un punto de vista histórico, esta significación alude a una forma muy precisa de vínculo, que en la antigüedad existe claramente separada de otras que no tienen el mismo carácter. Esta es una de las principales razones del tránsito, desde una época marcada por lazos que no reposan en la subjetividad, hacia la forma de socialización de lo sagrado que caracterizará al cristianismo y a otras religiones de vocación universalista. Este modo de socialización, también se funda en la subjetividad, en la medida en que es ésta, el fundamento de la creencia. Es por decirlo así, una socialización elegida o asumida libremente (se puede aceptar o rechazar). Así es como, por ejemplo, hoy día se es libremente católico o protestante. Y esta modalidad de socialización basada en

la subjetividad, es lo que nos obliga a separar la religión, de otros modos de socialización más universales, como por ejemplo, el Estado o la nación. El Estado moderno, en cuanto representante de todos los individuos de la nación, no puede tener un credo, tiene que ser neutro y respetar las diferentes creencias de los ciudadanos que viven en su seno. Sin embargo, como lo muestran los textos bíblicos, o las sociedades más antiguas, este fenómeno de separación entre Estado, nación y religión, no ha sido necesariamente siempre así, lo cual nos muestra, en un primer acercamiento, la duplicidad en la que vivimos en la actualidad, en la que conviven sin contradicción, modalidades radicales de socialización, fundadas en lo individual, y otras, no menos importantes, fundadas en lo social o nacional. (Digo "modalidades radicales", porque lo que nos interesa mostrar, tiene que ver con estas formas fundamentales. Existen, en efecto, muchísimas formas de socialización basadas en lo individual, como los clubes, los grupos de edad, u otros, que no tienen gran importancia para nuestro análisis, porque ellas no atañen a los valores, las posturas o las definiciones básicas de un ser humano).

Con respecto a estas modalidades de socialización basadas en la subjetividad, debemos decir, además, que ellas también presentan formas relativas, en las cuales se entremezclan con otras más complejas. Es un hecho que hoy día consideramos las creencias, como una cuestión perteneciente al ámbito de la elección individual; pero cabe preguntarse, por ejemplo, si en nuestra sociedad, tiene un judío la misma libertad de elección de credo que un cristiano. El postulado de la libertad de creencias se revela bastante discutible si lo confrontamos con la realidad. Por supuesto, no discutible como principio, pero sí discutible como hecho. Los individuos tienen el derecho a elegir su credo, pero este derecho no es ejercido desde una indiferencia, que efectivamente pudiera permitir afirmar que su elección ha sido libre. La religión "elegida" será, por lo general, como en la antigüedad, la religión mayoritaria de la sociedad, la religión de los padres. Pero por otra parte, eso no quiere decir que la religión no se funde en la afirmación individual, pues se supone que más allá de la tradición, ella es asumida y no simplemente aceptada. Lo cual nos obliga a pensar esta paradoja como un hecho esencial de la religiosidad moderna.

En quinto lugar, podemos decir que la religión siempre se liga a una tradición. Esto es otro modo de socialización, que ya no tiene que ver solamente con el tejido de relaciones sociales en la que estoy en el presente, sino con mis relaciones con los hombres del pasado. La religión es un modo de vínculo con el pasado. Y este vínculo se me da también a través de valores que yo asumo, de una moral social que yo adopto, de convicciones mías, pero que a la vez, se me imponen como realidades objetivas, independientes de mi voluntad. Mis valores son los que yo afirmo, pero los afirmo porque se me imponen, y se me imponen hasta tal punto, que me hablan, a pesar mío, como la voz de mi propia

conciencia, cuando por algún motivo, contravengo sus normas. Esta moral es, por un lado, algo que se sostiene en mis propias convicciones, pero también algo que sobrepasa mi subjetividad, en la medida en que la sociedad que reconozco como mía, adopta y generaliza las formas morales que predominan (religión predominante). Es decir, en mi propia conciencia, en la raíz misma de mi subjetividad, se hace presente algo que la rebasa. Y aquí se revela ese mismo fenómeno curioso ya señalado: la duplicidad entre algo que existe en la sociedad, independientemente de mi voluntad, hasta el punto de penetrar con su exterioridad mi propia conciencia, y algo que se sostiene en mi propia creencia, y que por lo tanto pertenece al ámbito de lo estrictamente individual.

Esta duplicidad es significativa para nosotros, porque señala hacia dos modalidades históricas de socialización muy diferentes: el modo de socialización actual de la fe (subjetividad), en el cual la ligazón entre los creyentes está fundada en la adscripción individual a una doctrina, y el modo que llamaremos "antiguo" (dios nacional, religión nacional), sobre el cual tendremos que volver más adelante, y que aparece como obligatoriedad puramente colectiva, en la cual el ámbito individual se restringe. Digamos además, para ser precisos, que en la realidad actual, estas dos formas no existen verdaderamente separadas. Ocurre como si desde el punto de vista de los hechos, continuara operando la identificación con el dios nacional (valores y creencias mayoritarias de la sociedad), pero desde el punto de vista de la fundamentación, la creencia fuera sostenida por la pura afirmación individual.

Finalmente, en sexto lugar, la religión, como modo de la subjetividad, aparece como un ámbito de experiencias íntimas, de sensaciones, de sentimientos, de pasiones inclusive. Desde mi religión, el mundo se me revela de una cierta manera, veo a los otros de un cierto modo. Pero como la religión se realiza en el espacio de la subjetividad, estas determinaciones sólo pueden afirmarse como perspectivas, como puntos de vista. En este sentido, la religión, por el mismo hecho que se manifiesta como una forma de absolutización de una perspectiva, necesariamente pareciera conducir hacia un enfrentamiento o confrontación con otras formas idénticas a ella. Estas son todas igualmente absolutas, pero igualmente relativas. Mientras una se afirma como verdad, las otras aparecen como no verdad, y viceversa. La religión aparece entonces como una modalidad de afirmación de verdad que conduce al perspectivismo, a la multiplicación de los puntos de vista, a la subjetivización de lo verdadero. Esta subjetivización no puede ser asumida como subjetiva, pues ella se vive desde la plenitud de su verdad, pero sin embargo, tampoco puede ser impuesta al que no la asume, y por consiguiente, ella está obligada a remitirse a la subjetividad del otro. Así, ella aparece como una absolutez que no puede realizarse, a pesar de la fuerza de la convicción propia. Por eso la desesperación del creyente es el no creyente, o el creyente de otra religión que la propia.

3

Ahora bien, independientemente de la creencia que tengamos, nuestra propia historia y nuestra propia cultura, con todo lo que ello significa, está determinada por el cristianismo. Y lo que el cristianismo ha inventado, lo nuevo en él, está a la vista: el cristianismo surgió en la tradición judía, en la cual la relación de los individuos con dios ya se había universalizado. El judaísmo comienza a universalizarse a mediados del siglo VI, poco después de la caída de Jerusalén (586), y como resultado de la diáspora judía hacia diferentes ciudades del Medio Oriente. Los judíos instalados en sus nuevos lugares son minoría, y comienzan a predicar su religión, a los pueblos, en medio de los cuales ahora viven. Esto genera dos tendencias en el judaísmo: los tradicionales, que siguen afirmando el carácter puramente nacional del dios judío, y los universalistas, que comienzan a comprender el judaísmo como religión universal. En esta misma época tiene importancia la predicación universalista del "Deutero" Esaías, (escribió entre 546 y 538), que es el primer profeta que predica el dios universal ("Volvéos hacia mí y dejadme salvaros, vosotros, en todos los confines de la tierra, pues yo soy dios y no hay ningún otro. Lo juro por mí mismo." Es. 45. 22-24).

Este momento es de suma importancia para el futuro del judaísmo y a través de ello, de todas las religiones surgidas de él. Nunca antes un dios nacional se había concebido como un dios susceptible de ser adoptado por otros pueblos. Este rasgo podemos concebirlo como una primera característica de lo que posteriormente será una "religión", en el estricto sentido de la palabra. Toda religión es "universalizable", se dirige a la eventual aceptación de todos los hombres, pues únicamente a partir de ella puede tener sentido la adscripción individual, es decir, la conversión, la afirmación que un individuo hace de un dios, que no es el dios que por tradición le pertenece. Paradójicamente, para que sea posible la afirmación individual de una creencia, es preciso que ésta, antes, se haya manifestado como una exigencia universal. Sólo esta universalidad es capaz de relativizar lo determinado, para abrir el espacio nuevo de la subjetividad. Por eso, en este sentido, las religiones de dioses nacionales no son religiones en sentido propio.

Esto obliga a hacer una diferencia entre las "religiones" nacionales, que para ser precisos no debiéramos llamar así, y que nosotros consideraremos bajo el título genérico de "mitologías", y las religiones propiamente tales o religiones universalistas. Las "religiones" nacionales, que corresponden a las épocas de predominancia del mito, se presentan como relaciones con un dios o muchos dioses, legados por la tradición, los cuales, por ser el fundamento de la sociabilidad de la nación, no son sujeto de creencia. El "dios de mi padre", de la Biblia, es el dios que garantiza la persistencia de la comunidad a la que perte-

nezco, es el lazo que liga a unos y a otros en una tradición. Es un dios social, no personal, no fundado en una fe o una adscripción que se pueda o no realizar. Ese dios tiene el máximo poder sobre la realidad, pues se confunde con el sustrato que liga a los hombres unos con otros. En una relación como ésta no cabe el ateísmo. El ateísmo es un fenómeno que sólo puede tener sentido en una cultura donde dios ha llegado a ser sujeto de creencia. Pero cuando dios pasa a ser del dominio de la fe, es que ha perdido su fuerza originaria. Ya no se impone como una necesidad social, ya no es la realidad en que se vive, sino que queda sujeto a lo que cada individuo decida sobre él. El dios de la creencia es un dios dependiente de los hombres. El dios nacional es un dios del cual los hombres dependen. ("Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest!" Federico Nietzsche, "Also Sprach Zarathustra", "Zarathustras Vorrede").

El cristianismo ha surgido precisamente como una religión hostil al dios nacional, como creencia de un grupo minoritario dentro de la sociedad, que busca expandirse a través de la prédica, es decir, de la conversión. Esto ha hecho que su desarrollo coincida con la desocialización de lo divino o si se quiere, con el traslado de lo divino, desde la esfera social a la individual. La oficialización imperial del cristianismo fue, a su vez, una decisión de las instancias gobernantes, que no cambió la situación existente en el pueblo romano. El término "pagano", que en su origen significa simplemente, "campesino", es una prueba de que, durante largo tiempo, el pueblo romano no abandonó a sus dioses nacionales. La supervivencia de éstos es tan profunda, que su presencia, bajo formas disfrazadas y no directas, llega, en Europa, hasta fines de la Edad Media.

Por otra parte, es importante anotar que cuando hablamos de la exigencia de la aceptación del dios nacional, no estamos pensando en una obligatoriedad que aplaste al individuo. El individuo sólo aparece allí donde este dios nacional ya no tiene poder fundante. El individuo mismo es un resultado de la desaparición o del debilitamiento del dios nacional; por eso no es correcto pensar en una imposición. Como ya lo hemos dicho, el dios nacional es la cohesión social, es el principio fundante del pueblo en que habita, su obligatoriedad es un simple hecho, no reside en la aceptación o no, en la creencia o no de sus fieles (no tiene necesidad de tener "fieles"), su realidad se confunde con la cultura, con los valores y tradiciones de su pueblo. A propósito de esta relación, en la quinta lección de su "Filosofía de la Mitología", Schelling puede decir lo siguiente: "podemos decir que un pueblo no existe como tal, más que a partir del momento en que se ha decidido por una mitología y la ha hecho su mitología". El ejemplo más claro de este modo de vínculo es la mitología griega, que se confunde con la realidad de ese mundo en sus más amplios sentidos. La mitología es el arte, la conciencia, los valores, cada situación de la vida, cada aspecto de la realidad, cada relación en la sociedad, la política, etc., es decir, es la expresión de un mundo enteramente sacralizado.

Por eso, considerando esta diferencia fundamental entre la mitología y lo que vendrá posteriormente, podemos afirmar que la condición histórica del apareamiento de la religión es, por una parte, el judaísmo universalista y por otra, su heredero, el cristianismo. Sólo la religión cristiana es religión en sentido propio, es decir, en los sentidos anotados anteriormente. Pero esto significa que la religión se dirige hacia la configuración del individuo, hacia la transformación del ser humano en un individuo, y hacia la transformación de lo trascendente en un ámbito de la subjetividad de este individuo.

4

Pero no toda relación con lo sagrado tiene este carácter. Como hemos visto, el dios nacional y la mitología son realidades sociales que no reposan en la adscripción individual. Por ello generan formas de sociabilidad mucho más poderosas que las que ha podido generar el cristianismo. La sociabilidad que proviene del cristianismo se parece a la de las sectas actuales, en las cuales hay una realidad vigente y actuante, frente a la cual, la creencia es marginal. El cristianismo lleva consigo esta marginalidad de su origen, y por eso conduce hacia una "religiosidad", es decir, hacia una forma individual de afirmación de la trascendencia. Por eso nuestras sociedades, marcadas por el cristianismo, viven necesariamente en esta ambigüedad, entre una tradición que no se basta a sí misma, y que sigue apelando a la adscripción personal, y una creencia, cuyo fundamento es puramente individual, pero que no puede dejar de aspirar a instaurarse como espontánea realidad de todos.

Hemos señalado hasta aquí las diferencias entre mitología y religión. También existen características comunes. Tal vez la más importante de ellas sea la personificación de lo divino. En ambas modalidades, Dios es concebido como persona, alcanzando el más alto grado de personalización en el cristianismo. Sin embargo, debemos señalar que en la antigüedad mitológica, coexistió con esta personalización de los dioses, un amplio margen de abstracción y de despersonalización de lo divino. Ejemplo importantísimo de ello, es la predominancia de la expresión, "theion", en la filosofía griega, en lugar de la utilización del sustantivo "theos". Aristóteles habla de "lo divino", nunca habla de "Dios", lo cual hace indispensable una lectura rigurosa, que no transfiera a lo griego una interpretación teológica proveniente de épocas posteriores. Un cambio de sentido como éste pareciera insignificante, pero oculta un carácter de la filosofía griega, en la que se juega su propia esencia no doctrinaria (o de acuerdo con nuestra interpretación, no religiosa).

Es pensando en lo que aquí se ha señalado, que Heidegger establece esta relación entre el cristianismo y la modernidad. El término "desdiosamiento" ("Entgötterug"), pretende justamente establecer este hecho, según el cual, el

cristianismo, por servir de fundamento al desarrollo de la subjetividad, ha minado las bases de la manifestación anterior de lo trascendente. Los dioses, vinculados a las diferentes formas en que se manifiesta lo que sobrepasa los poderes humanos (sueño, enamoramiento, nacimiento, muerte, accidentes, periodicidad del tiempo, lo marítimo, el cielo, la luz, etc.), han ido perdiendo su esencia otra, su "otrosidad", para ser absorbidos en el proceso de desmistificación general. El mundo va perdiendo su sacralidad, preparándose así, el advenimiento de la ciencia y de la técnica, las cuales como formas nuevas de determinación de lo que es o no real, pertenecen a este mismo proceso en ámbitos diferentes. La instrumentalización de las fuerzas naturales, el dominio del hombre sobre el mundo, son fenómenos que van a la par con la desaparición de lo divino natural, propio de las etapas mitológicas.

Estas constataciones son las que permiten afirmar que la modernidad ha sido posible por el cristianismo. Tanto la ciencia como la técnica, como la entrada del arte en el dominio de la estética y como la comprensión y la gestión de la actividad humana como cultura (Kultur), son fenómenos que tienen que ver directamente con el desdiosamiento. Todos ellos, en último término, son posibles por el desarrollo de la verdad en el espacio de la subjetividad. Heidegger dice sin ambages: "El despojamiento de los dioses es el estado de indecisión con respecto a dios y con respecto a los dioses. El cristianismo es el principal responsable de su advenimiento". ("Die Zeit des Weltbildes").

En un cierto sentido, Mircea Eliade, en su famoso libro sobre "Lo sagrado y lo profano", retoma esta idea, aunque sin una decisión sobre la modificación histórica que conlleva el proceso de "profanización" del mundo. La confrontación entre lo sagrado y lo profano, para él, no se incluye en esta oposición que estamos haciendo, entre mitología o dios nacional, y religión universalista. Eso no le permite ver el impulso profano que hay en la propia religión, la cual aparece como una especie de punto medio entre la mitología y la profanidad sin trabas de las sociedades actuales.

Y sin embargo, en su análisis, él llega a establecer correctamente la diferencia entre la sacralidad antigua y la modernidad, fundada en el desarrollo de la subjetividad. En el libro citado, afirma que el hombre del pasado, que vive en un mundo sagrado, tiene una responsabilidad en el plano cósmico: "Se trata de una responsabilidad en el plano cósmico, a diferencia de las responsabilidades de orden social, moral o histórico, las únicas que conocen las civilizaciones modernas. En la perspectiva de la existencia profana, el hombre no reconoce otra responsabilidad, que la que tiene con respecto a sí mismo y con respecto a la sociedad. En cambio, existencialmente, el primitivo se sitúa siempre en un contexto cósmico, su experiencia personal no está falta de autenticidad ni de profundidad, pero por expresarse en un lenguaje que no nos es familiar, semeja a los ojos de los modernos, inauténtica o infantil...". Y más adelante expone:

"cuando más religioso es el hombre, tanto más se inserta en lo real y menor es el riesgo que corre de perderse en acciones no ejemplares, "subjetivas" y, en suma, aberrantes". Lo que Eliade no acierta a ver es que esta subjetivización que conlleva la modernidad, tiene su origen en el desarrollo del cristianismo y que, por consiguiente, lo sagrado y lo profano no pueden concebirse como tendencias siempre independientes: el sentido de la evolución histórica de la cultura europeo-occidental demuestra que la sacralización de lo humano, puede conducir hacia la desacralización del mundo.

De lo afirmado, puede concluirse que el cristianismo, en cuanto ha hecho residir la relación con dios en la subjetividad, es el causante de la desacralización del mundo. Por eso, podríamos decir que "religión" es una modalidad de lo sagrado, en la que éste ha perdido su fuerza primaria, su identificación con lo social, y ha pasado a ser adscripción individual. A partir del momento en que esto sucede, lo propiamente vinculante en sentido social, comenzará a construirse a partir de esta adscripción. La religión "religa", en la medida en que los individuos deciden "religarse". El dios tradicional, el dios nacional, se pierde, o, para ser más exactos, se reconstruye a partir de esta adscripción. Ahora lo religioso será la base de lo social, pero esto religioso no será nunca capaz de "religar" a la sociedad en su conjunto. Lo religioso no coincide ahora con lo social. Por eso en la sociedad surgirán tendencias laicas, o espacios de sociabilidad autónoma. La sociedad será, por decirlo así, "más", que lo que "religa" la religión. Esta disociación es una de las claves para comprender las luchas religiosas y los conflictos entre el Estado y la religión durante los siglos recién pasados. La religión conserva su necesidad de constituirse en núcleo de la sociabilidad, pero en cuanto forma particular de creencia, basada en la adscripción subjetiva, no es capaz de lograrlo. Y nunca será capaz, porque por su esencia, la religión se ha constituido como la particularidad buscando la universalidad.

Ahora bien, después de estas constataciones, nosotros tenemos derecho a preguntarnos: ¿Es la religión la última forma de relación con lo sagrado, o existen otras? ¿Cómo debieran ser estas otras? La respuesta es difícil, quizás imposible hoy día, pero con todas las reservas del caso, podemos avanzar algunas cosas. Una forma que superase las limitaciones de la religión sería por ejemplo, una relación con lo sagrado que renunciase a "religar", es decir, una relación con lo sagrado que fuera puramente fenomenológica, que se limitara a dar testimonio de una presencia, sin buscar una realización histórica o social. Esta sería una, que manifestase la presencia de lo sagrado, pero sin buscar fundar en esta presencia ningún tipo de sociabilidad. ¿Existe una realidad de este tipo en nuestro mundo actual?

Es lo que nos parece que podemos observar en el arte y en la filosofía. En ambas, se da una manifestación de lo sagrado como pura manifestación, como pura epifanía y en ambas, esta epifanía renuncia a realizarse más allá de

ella misma. Schelling, en su obra "Sistema del idealismo trascendental" dice lo siguiente: "El arte es la única y eterna revelación que existe, y el milagro que aunque hubiera existido una sola vez, bastaría para convencernos de esta existencia absoluta de esta realidad más elevada". El arte no pretende ordenar la vida de los hombres de acuerdo a ideas que broten en su seno. El arte no tiene mandatos que debamos realizar. Por su parte, la filosofía, desde Nietzsche en adelante, tampoco. Ambos son a-sociales, en el sentido en que no "religan", no "convierten", no solicitan nuestra adscripción.

Y, sin embargo, ellos determinan, o si se quiere, "mandan" nuestra reunión. Al existir nos reúnen, independientemente de lo que nosotros decidamos sobre ellos. Ellos nacen, realizando ellos mismos una forma de sociabilidad que es para nosotros un destino, descubren lo que "ya" somos; por eso no nos piden que seamos algo en el futuro. Lo cual no quiere decir que ellos no tengan nada que ver con el mundo. Sólo que por ser ellos mismos realización, ninguno pretende realizarse en el mundo. Son más bien cumplimientos, maneras en que el mundo mismo se constituye. Pero no se dirigen al hombre para que éste tome en sus manos sus verdades y las lleve a cabo como comunes. Al revés, el arte y la filosofía no requieren de una acción o un cumplimiento más allá de ellos mismos. Ellos son aparición y en eso se cumplen. Una obra de arte es consumación, descansa en sí misma, en su propia realidad, no busca nada que no sea su propia existencia plena. Son resultados, no medios ni instrumentos de nada, su finalidad se cumple en ellos mismos.

Esto nos permite pensar en una forma de relación con lo sagrado, en la que no habría vuelta hacia una sociabilidad elegida. Según esto habría un más allá de la religión, un más allá de la sociabilidad de la verdad proveniente de la subjetividad. O si se quiere, habría una verdad que resultaría cumplida en sí misma, que no requeriría de la aquiescencia de los otros, que existiría con independencia de la "religación", precisamente porque ella es consumación, universalidad en acto, sin necesidad de realización. La religión está obligada a intentar realizarse en el mundo. Pero el arte y la filosofía, en sus formas más puras, son epifanías de lo sagrado, expresiones de la unidad de lo humano con lo trascendente. Y es seguramente eso lo que ha sugerido a Nietzsche poner como subtítulo explicativo de su obra principal, "Así habló Zaratustra", la enigmática frase: "Un libro para todos, y para ninguno". "Para todos", porque este libro es un destino para todos, independientemente de que lo leamos o no, independientemente de que compartamos o no, sus afirmaciones; "para ninguno", porque su fuerza histórica no depende de que adoptemos o no como propias, las verdades contenidas en él. Y la verdad es que toda obra de arte pareciera tener en realidad este mismo carácter autónomo, esta misma imperturbable majestad, que supera el dominio de la subjetividad, y que aparece como un poder original, proveniente de otro orden de poderes que los de la individuali-

dad. Esta otrosidad, en la que se manifiesta un otro que el hombre en el seno mismo de la obra humana, es la marca de lo sagrado. Toda obra de arte, y toda verdadera filosofía (filosofía que pertenece a la esencia de la filosofía), existen como *factum universal*, como instancias insoslayables para todos los hombres, como destino en que se cumple lo que sobrepasa lo meramente humano, y por eso son ellas mismas, presencia de eso otro con lo cual dialoga el hombre.

Según esto, "religare", en la medida en que aparece requiriendo una realización, o una dirección hacia los demás, viene a ser una modalidad débil de lo sagrado. La modalidad fuerte sería la que cada uno de nosotros puede realizar, en la medida en que viva su vida a partir de la unidad con lo trascendente, a partir de lo que cada uno de nosotros puede llegar a ser como destino para los demás, si logra consolidar esta unidad ("Es sabio que aquellos que han escuchado, no a mí, sino al Logos, convengan en que todo es uno", Heráclito, Fragmento 50, según Diels). En ese sentido, se recuperaría de este modo la unidad perdida con la desaparición del dios nacional y de la mitología. Por supuesto, esto no tiene nada que ver con una vuelta a la creencia en la mitología, que sería en verdad una reafirmación de lo mismo que se pretende superar, sino con una vuelta a la unidad que la sostenía.

Pero esta unidad no puede ser ya realizada en la forma completa en que existió en la antigüedad. Los griegos eran considerados en la antigüedad como el pueblo más piadoso. "Todas las cosas están llenas de dioses", dice un fragmento atribuido a Tales de Mileto. Esta unidad, en la que todo estaba sacralizado, ya no puede ser conseguida a partir de un mundo desacralizado. Ella sólo puede ser recuperada en el ámbito de verdad abierto por el cristianismo, y del cual nadie puede ahora escapar. Este ámbito, como ha quedado establecido, es la subjetividad. Si esta subjetividad lograra recuperar su unidad con lo trascendente ("... no a mí, sino al Logos..."), la nueva unidad sería una, en la cual, ambos momentos desaparecerían como tales: No hay sujeto, no hay objeto. No hay dios, no hay hombre. Es en esta circularidad, en la que ya no somos simplemente individuos, y en la que comprendemos esta misma individualidad como presencia de un otro en nosotros, que puede volver a cerrarse el círculo entre lo humano y lo divino. En este círculo vive y han vivido siempre la filosofía y el arte. Este es el círculo de lo divino sin dios, de lo divino como manifestación de eso otro a que pertenecemos, y desde lo cual, verdad y belleza recuperan su sentido epifánico. Esa otrosidad abierta en lo enigmático, desplegada en lo misterioso que habita en nosotros, y que somos nosotros en la medida en que nosotros mismos ya no somos solamente nosotros, sino nos-otros, es la que adviene ahora como posibilidad insigne de lo histórico humano. Otro que está en lo otro, y Otro que está en el otro. Enigma de lo otro y enigma del otro, pero enigma presente y real, en que se manifiesta lo Otro como Otro. Enigma cotidiano, por decirlo así, que nos habita siempre plenamente y en lo cual habi-

tamos constantemente. Sólo en este anillo está ahora la verdad. Anillo que sólo el poeta puede mostrar en su plena e inmediata oscuridad:

... y vi de pronto
el cielo
desgranado
y abierto,
planetas,
plantaciones palpitantes,
la sombra perforada,
acribillada
por flechas, fuego y flores,
la noche arrolladora, el universo.

Y yo, mínimo ser,
ebrio del gran vacío
constelado,
a semejanza, a imagen
del misterio,
me sentí parte pura
del abismo,
rodé con las estrellas
mi corazón se desató en el viento.

(Pablo Neruda, *Memorial de Isla Negra*)