
LO SAGRADO Y LO PROFANO

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

«Lo sagrado y lo profano están siempre en perpetuo canje. Todo es capaz de haber sido sacralizado y, en definitiva, si se hace el recuento de las religiones, habrá pocas cosas profanas que no hayan sido sacralizadas. Sin embargo, cada religión selecciona unas cuantas para sacralizarlas. Y por esto hay una verdadera dialéctica de lo sagrado. El objeto, al sacralizarse, en cierto modo se aleja de sí mismo y pasa a otro mundo. Los objetos, además, adquieren y pierden y pueden volver a reconquistar su valoración sacra. Esta dialéctica es la coincidencia dinámica de lo sagrado y de lo profano en toda hierofanía.»

[Xavier Zubiri: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 22]

•

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

En primer lugar, la deidad, es decir, el carácter de la realidad en cuanto tal en tanto que dominante, en tanto que poder, no es una nota o propiedad más que las cosas tienen. El carácter de realidad no es una propiedad que las cosas tienen, sino algo que formalmente las constituye en su carácter de reales en tanto que reales. Esto significa que la deidad no se encuentra separada de las cosas, como si por un lado hubiese cosas y por otro hubiese deidad: esto es absurdo. La deidad no se encuentra más que en las cosas. Y las cosas, recíprocamente, son las únicas en las que se va actualizando en la mente del hombre su carácter de realidad en tanto que dominante.

Ahora bien, esto quiere decir que entre las cosas vistas desde la perspectiva de la deidad y las cosas vistas en tanto que nuda realidad hay una cierta diferencia, pero una diferencia que no es nunca separación. No se trata de dos órdenes de cosas, sino de dos dimensiones – por así decirlo – de todas

las cosas. En la medida en que son nuda realidad, es justamente lo que llamamos lo profano. En la medida en que son precisamente un momento interno de la deidad que en ellas consiste y transcurre, son precisamente lo que llamamos lo religioso, en el sentido de religación, no en el sentido de una religión positiva. Siento discrepar de los historiadores de las religiones para los que parece – y la moda va cobrando ya carácter oceánico – que la diferencia fundamental que tiene que aparecer en el exordio mismo de la ciencia de las religiones es la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Esto lo estimo modestamente como completamente equivocado. La diferencia fundamental es entre lo profano y lo religioso. Ciertamente, lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso; no religioso porque es sagrado. Y precisamente por esta razón todos los objetos, aun los más profanos, tienen esta dimensión de deidad y no son jamás ajenos a una actitud de descubrimiento de lo religioso en el sentido elemental de religación. Esto puede parecer un poco sutil. Pero, ¿quién no recuerda la célebre frase de santa Teresa que decía que el Señor está entre los pucheros? Realmente, el místico encuentra a Dios no como una cosa más entre las demás cosas, sino como algo que refleja en todas ellas eso que llamamos el carácter de deidad. (Sí, parece una abstracción. Pero ¿qué diría el budista para quien no hay más deidad que la Ley cosmo-moral que constituye y regula el mundo?). No se trata de dos órdenes de objetos, ni de una disociación entre lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones – la profana y la religiosa – que tiene y puede tener toda realidad, por elemental y por trivial que sea.

Se preguntará entonces en qué consiste la articulación de esas dos dimensiones. No es tan sencillo como pudiera parecer. Esta diferencia entre la deidad y la nuda realidad no es una mera sutileza conceptual. La deidad, en efecto, se halla presente en las cosas de dos maneras distintas. Una, por así decirlo, “completiva”: las cosas son *positivamente* en su realidad la sede de la deidad; y por tanto religan “atractivamente”. Pero hay cosas cuya realidad es “defectiva”, las cuales, por tanto, manifiestan el poder de la deidad defectivamente; estas cosas religan al hombre “aversivamente”: son lo vedado, el tabú. Pero veda y tabú son aspectos sagrados precisamente porque la realidad de estas cosas es la presencia defectiva y aversiva de la deidad. La articulación interna de nuda realidad y deidad, esto es, la articulación entre cosas reales y deidad es, pues, un grave problema. Esta articulación es precisamente lo que el idioma griego llama *αἴνιγμα*, enigma: la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa. [...]

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

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



«Es verdad que los dioses son sagrados: no hay ninguna duda. Que la sacralidad es un valor de los dioses: tampoco hay la menor duda. Pero ninguna realidad tiene un valor si no es en función de las propiedades que posee. Sería quimérico pensar que la realidad es un soporte externo de los valores, ajenos éstos a las propiedades que posee. Al revés, las cosas tienen valores por las propiedades que tienen. Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados. Una vez más, lo sagrado es consecutivo, pero no constitutivo de la divinidad en cuanto tal. [...]

Toda relación con los dioses, en definitiva, es pura y simplemente religiosa. Es que no hay otra relación con los dioses, porque Dios es aquella realidad que no sólo es augusta, sino a la que se dirigen por ejemplo plegarias, que no son forzosamente dirigidas a una realidad augusta. En última instancia, no hay más relación con Dios – repito – que la relación religiosa. Y, por consiguiente, tratar de encontrar lo religioso en lo sagrado es nuevamente entrar por una falsa vía. Lo sagrado, ciertamente, desempeña su función en la relación con los dioses, pero es una cualidad de la relación religiosa. La relación religiosa no lo es por ser sagrada.

En conclusión, estas rápidas consideraciones nos llevan a la idea de que lo sagrado no es lo primario de la religión. De toda esta discusión, el problema de lo religioso en cuanto tal ha salido perfectamente intacto. Mucho más aún si se tiene en cuenta lo que tanto le gusta a Rudolf Otto, según el cual el acto por el cual se nos da lo sagrado y, por consiguiente, el acto específicamente religioso es un acto de sentimiento. Pero esto es una abstracción. Lo sagrado, ¿interviene nada más que en forma de sentimiento? Indudablemente, hay actos religiosos volitivos y hay actos religiosos intelectuales. Es cierto que podrían oponerse al sentimiento otros actos, pero estas oposiciones serían igualmente falsas. Porque la verdad es que lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es cuestión de unos actos ni sentimentales, ni volitivos, ni intelectivos, es una relación del hombre entero. Y, en segundo lugar, tampoco es un estado en que se encuentra ese hombre, sino que es algo completamente distinto: es una actitud. De ahí que haya que emprender la *tercera vía*, que consiste en hacernos ver en qué consiste precisamente la *actitud religiosa*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 27-28]



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

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esa visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.»

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



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

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



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

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

COMENTARIOS

«En octubre de 1987, Zubiri asiste a un congreso sobre Filosofía de la religión en Perugia, en Italia. En su intervención cuestiona la división entre profano y sagrado que realiza Rudolf Otto.

-Otto quiere conceptualizar lo sagrado como lo específicamente religioso. Profano sería lo que quedaría fuera. Hasta tal punto esto ha influido en el pensamiento actual, que hoy en el ánimo de todo el mundo está la idea de que lo religioso es lo sagrado. Todavía Heidegger, en su carta a Beaufret, decía que en el mundo actual se estaba perdiendo el sentido de *das Heilige* [de lo sagrado], como si el problema de Dios y de la religión fuera el problema de lo sagrado. Para mí la cuestión primaria y fundamental es ésta: ¿Es verdad que lo religioso es lo sagrado?

La religación, para Zubiri, es anterior a todo sentido explícitamente religioso. Lo "sagrado", "fascinante" y "tremendo" se inscribe en el poder de lo real, un ámbito previo al que estudia la fenomenología de la religión.»

[Corominas, Jordi y Vicens Folgeira, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 684-685]

•

«Die jüdische Position könnte als eine Position von *Gott jenseits des Heiligen (oder ihm vorgängig)* bezeichnet werden, im Gegensatz zur heidnischen Auffassung des Heiligen als etwas den Göttern Nahes. Dieser fremdartige Gott, der die Dimension des Heiligen ausschließt, ist nicht der "Gott der Philosophen", der rationale Verwalter des Universums, der sich der heiligen Ekstase als Mittel der Kommunikation mit ihm verschließt. Er ist nichts als der unerträgliche Punkt des Begehrens des Anderen, der Kluft, des Leeren im Anderen, den die faszinierende Gegenwart des Heiligen verdeckt. Die Juden verharren in diesem Rätsel des Begehrens des Anderen, in diesem traumatischen Punkt des reinen "Che vuoi?", welches eine unerträgliche Angst erzeugt, insofern es nicht symbolisiert, nicht "domestiziert" werden kann durch das Opfer oder durch die liebende Ergebenheit. Und auf genau dieser Ebene sollten wir den Bruch des Christentums mit der jüdischen Religion ansiedeln, das heißt den Umstand, dass das Christentum im Gegensatz zur jüdischen Religion der *Angst* eine Religion der *Liebe* ist. Der Begriff "Liebe" soll hier so verstanden werden, wie er in Lacans Theorie artikuliert wird, das heißt in seiner Dimension einer fundamentalen Täuschung. Wir versuchen, die unerträgliche Kluft des "Che vuoi?", die Öffnung des Begehrens des Anderen auszufüllen, indem wir uns dem Anderen als Objekt seines Begehrens anbieten. In diesem Sinne ist die Liebe, wie Lacan nachweist, eine Deutung des Begehrens des Anderen: Die Antwort der Liebe lautet: "Ich bin das, was in die fehlt; mit meiner Ergebenheit, meiner Opferbereitschaft dir gegenüber werde ich dich ausfüllen, ganz machen." Die Operation der Liebe ist also eine doppelte: Das Subjekt füllt seinen eigenen Mangel aus, indem es sich dem Anderen als das Objekt anbietet, welches den Mangel im Anderen ausfüllen soll – die Täuschung der Liebe liegt in der Vorstellung, dass diese Überschneidung zweier Mängel den Mangel als solchen in die Dimension eines gegenseitigen Erfüllens aufhebe.

Das Christentum kann demnach als ein Versuch gesehen werden, das jüdische "Che vuoi?" durch einen Akt der Liebe und des Opfers zu "domestizieren". Das größtmögliche Opfer, die Kreuzigung, der Tod von Gottes Sohn, ist gerade der äußerste Beweis, dass Gottvater uns mit einer allumfassenden unendlichen Liebe liebt und uns dadurch aus der Angst des "Che vuoi?" erlöst. Die Passion Christi, dieses phantasmatische Szenario, welches die ganze libidinöse Ökonomie der christlichen Religion verdichtet, erhält seine Bedeutung nur vor dem Hintergrund des unerträglichen Rätsels des Begehrens des Anderen (Gottes).

Es liegt uns natürlich ferne, zu behaupten, das Christentum bringe eine Art Rückkehr zur heidnischen Beziehung zwischen Mensch und Gott mit sich. Dass dem nicht so ist, bezeugt schon der Umstand, dass das Christentum, entgegen dem oberflächlichen Augenschein, der jüdischen Religion in der Ausschließung der Dimension des Heiligen folgt. Was wir im Christentum vorfinden, ist vielmehr die Idee des Heiligen (*saint*), welcher das genaue

Gegenteil des Priester im Dienste des Heiligen (*holy*) ist. Der Priester ist ein "Funktionär des Heiligen (*holy*)", es gibt kein Heiliges ohne seine Bediensteten, ohne die bürokratische Maschinerie, die es unterstützt, die sein Ritual organisiert, von den aztekischen Beamten für das Menschenopfer bis zu den modernen Staats- oder Armeeritualen. Der Heilige dagegen nimmt den Platz des *Objekt a* ein, des reinen Abfalls, den Platz von jemandem, der einer radikalen subjektiven Verarmung unterliegt. Er vollzieht kein Ritual, er beschwört nichts, er verharrt einfach in seiner trägen Anwesenheit.

Wir verstehen jetzt, wieso Lacan in Antigone eine Vorläuferin des Christus-Opfers sah: In ihrer Hartnäckigkeit ist Antigone eine Heilige, entschieden keine Priesterin. »

[Žižek, Slavoj: *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*. Wien / Berlin: Turia & Kant, 1991, 194-195]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten