

Grassi, Martín

Lo sagrado (no) sucede... ¡Gracias a Dios!

Ensayo publicado en:

El acontecimiento y lo sagrado, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Grassi, Martín. "Lo sagrado (no) sucede... ¡gracias a Dios!" [en línea]. En El acontecimiento y lo sagrado /Juan Carlos Scannone, Roberto Walton, Juan Pablo Esperón (eds.). Córdoba : Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2017. Libro Digital. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/sagrado-no-sucede-gracias-dios.pdf> [Fecha de consulta:.....]

12
**LO SAGRADO (NO) SUCEDE...
¡GRACIAS A DIOS!¹**

*Martín Grassi **

Cuando hablamos de lo *sagrado* nos referimos a un plano extraordinario de la existencia, a un plano en el cual la vida corriente —con su rutina y su intrascendencia— queda suspendida y como sujeta a esta otra dimensión de la vida a la que apenas podemos nombrar. Esta especie de fascinación tremenda de lo sagrado nos sorprende, nos toma por arriba y nos arranca de la habitualidad de lo diario. No es azaroso, pues, que una meditación en torno a lo sagrado se encuentre acompañada la mayor parte de las veces por una meditación en torno al *acontecimiento*. El nexo entre ambas categorías —la de lo sagrado y la del acontecimiento— parece tan evidente que apenas nos detenemos a examinar las implicancias de esta conexión. Aún más, pareciera que, en esta evidencia, la primera pregunta que debiéramos hacer es si acaso el acontecimiento es una determinación temporal de lo sagrado, o si acaso lo sagrado es una propiedad esencial del acontecimiento; en otras palabras, habría que preguntarse si estas dos categorías simplemente se yuxtaponen una con otra, mante-

¹ Agradezco al Prof. Mateo Belgrano la lectura, la crítica y los aportes con que ha enriquecido este pequeño ensayo.

* Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Doctor en Filosofía (UBA). Profesor Asistente de “Filosofía de la Religión” (Universidad Católica Argentina). Autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012) y de *(Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

niendo su relativa independencia semántica, o si, por el contrario, ambas categorías se corresponden una a la otra esencialmente, siendo imposible pensar un acontecimiento que no sea sagrado, ni una experiencia religiosa que no refiera ella misma al acontecimiento. (Primera imprudencia controlada: lo sagrado se nombra, a la vez, como experiencia y como religiosa).

En esta conexión evidente entre el acontecimiento y lo sagrado, la primera dificultad que nos encontramos es con la de la plurivocidad de la palabra “acontecimiento”. ¿Qué significa que *algo acontezca*? (Segunda imprudencia controlada: el sustantivo acontecimiento se declina como verbo, y precisa de un sujeto). Lo que determina que un suceso temporal sea considerado un acontecimiento parece ser su carácter de novedad y de diferencia, es decir, su carácter extraordinario —ese carácter que lo enlaza “naturalmente” a lo sagrado. Sin embargo, esta caracterización es casi imposible de mantener, en tanto que el tiempo como tal es ya un diferir, una producción de la diferencia, en tanto que ningún momento es idéntico al otro —ni al anterior, ni al posterior; de este modo, todo presente sería un acontecimiento. De ser así, la categoría pierde su sentido. Podríamos responder que la novedad que se encuentra en el acontecimiento es de una radicalidad tal que lo convierte en absolutamente heterogéneo al *resto* del tiempo (Tercera imprudencia controlada: la novedad se dice *heterogeneidad*, nacimiento de lo otro) (Cuarta imprudencia controlada: aquí el tiempo verdadero es del orden del acontecimiento, y la sucesión temporal es tan solo el *resto* que permanece a la sustracción operada por él). Estamos, pues, en el centro del meollo del significado del tiempo, o mejor, de la temporalidad. Avancemos despacio, *con tiempo*... ¿Qué posibilita esta ambivalencia del acontecimiento, que se desplaza desde el orden de la *consecución* al orden de la *irrupción*? En efecto, en el primer caso, el acontecimiento es simplemente aquello que se encuentra en una secuencia, junto con los demás momentos pasados y futuros; en el segundo caso, el acontecimiento solo puede comprenderse como aquello que no puede derivarse, ni seguirse, de lo que ha sucedido, ni de lo que sucederá. Lo que se encuentra en cuestión no es más que la *homogenei-*

dad o *heterogeneidad* de lo temporal.² (Quinta imprudencia controlada: lo temporal *nace* él mismo de algo, de “lo mismo” o de “lo otro”, pero a ¿qué registro pertenecen esta identidad o esta diferencia?: ¿se trata de un origen subjetivo u objetivo, del orden de la *experiencia* o del orden del *Ser*?).

Imposible zanjar estas cuestiones sin trazar/decidir el horizonte desde el cual estas mismas preguntas adquieren sentido. Nuestra decisión es la de comprender el tiempo como *experiencia*, es decir, como vivencia de una subjetividad que comprende lo que se manifiesta dentro de una *trama*, en tanto que narra lo vivido de forma significativa y significativa (No podemos contar esta afirmación como imprudente, porque no se trata de una decisión, o, mejor dicho, es absolutamente decisoria, y no podemos pensar sino desde esta decisión... ¡que hubiera podido ser otra, claro está! Es decir, ya nos hemos situado dentro de una perspectiva determinada, a partir de la cual todo lo que vendrá responde ya a sus necesidades lógicas... en rigor, esta *creencia* ya ha estado al principio de las *ideas* de este ensayo, y lo ha motivado, *sin lugar a dudas*).³ Ahora bien, no cometeremos la imprudencia de identificar a esta subjetividad con la primera persona del singular,

² Podemos rastrear esta polémica ya al principio del siglo XX, entre las posiciones de Henri Bergson (donde la duración como definición del tiempo garantiza una unidad de la sucesión) y la de Gaston Bachelard (en la que lo discreto del acontecimiento rompe con una concepción unitaria del tiempo). Quizá, hoy en día, dentro de la tradición fenomenológica y hermenéutica en la que nos encontramos como autores en el presente libro, podríamos contraponer una aproximación fenomenológica en la que el acontecimiento es un “fenómeno saturado” o una “novedad” que es extraña a toda inclusión, o una aproximación hermenéutica, en la que nada de lo que sucede puede comprenderse fuera de los horizontes mismos de significación que determinan la experiencia como tal. Sería interesante tomar el caso paradigmático de Martin Heidegger, quien en *Ser y Tiempo* pareciera adoptar una posición más cercana a la hermenéutica, mientras que en *Aportes a la Filosofía* pareciera privilegiar el Evento (*Ereignis*) como irrupción del Ser.

³ Tomo esta distinción entre *ideas* y *creencias* de José Ortega y Gasset.

con un *ego* (cualquiera sea su determinación metafísica o trascendental), sino que me arriesgaré (¡y no puedo dejar de ser imprudente!) a declinar esta subjetividad a la primera persona del plural, a un *nosotros*. La temporalidad es la dimensión de una comunidad a la que pertenecemos necesariamente, y que determina lo que sucede a partir de sus propias maneras de caracterizar y discriminar lo que es importante o significativo, de lo que no lo es. Un fenómeno no se constituye desde una subjetividad trascendental singular, que en sí misma no tiene tiempo; un fenómeno aparece solo como temporal en tanto que es *histórico*, es decir, en tanto que se encuentra *inscripto* en una trama narrada por una comunidad determinada. Los fenómenos son históricos, pues, en tanto que son constituidos como tales por un nosotros, así como el nosotros se constituye como tal en tanto que un fenómeno *congrega* en su sentido a una pluralidad de perspectivas singulares (la *intencionalidad* opera aquí la interdependencia de ambos polos de toda constitución, sin poder, por ello mismo, acceder a una primacía de uno sobre el otro). La experiencia, entonces, es la trama comunitaria en la que mis vivencias “personales” o “privadas” son significadas a partir de su pertenencia a una vivencia “comunitaria” o “política”.

¿Qué significa, entonces, que *algo acontezca*? Significa, primeramente, que un fenómeno es determinado en su aparecer (determinado como *algo*), y que su aparecer es en sí mismo una cierta novedad, un cierto diferir, en una sucesión de otros fenómenos pasados y futuros. Y lo que lo determina en su novedad no es su aparecer mismo, puesto que su aparecer es la novedad misma, sino las significaciones que tenemos “a la mano”, que lo discriminan en su trascendencia o importancia. Estas significaciones se cristalizan primeramente en la narración de conjunto de una comunidad política, en la que los sucesos de nuestras vidas se encuentran ya tipicados y definidos a partir de un cierto “calendario vital” (Sexta imprudencia controlada: la comunidad se dice *política*, con toda la indeterminación semántica que este sustantivo conlleva). Así, el acontecimiento del nacimiento de “mi hija” solo adquieren su carácter diferencial en el marco de mi pertenencia a la comunidad política europeo-americana occidental moder-

na. Para el macho de una amazona, el nacimiento de “su hija” no adquiere ningún tipo de relevancia vital... de hecho, propiamente no sería ni “suya” ni “hija”. Claro que podríamos preguntarnos si hay acaso acontecimientos “universales” —y aquí universal solo significa que es compartido por “todos los hombres”— y esta pregunta pone en cuestión (con la fuerza de la intencionalidad) la posibilidad de una “comunidad humana”, y ya no solo de una comunidad política. Que algo acontezca significa, entonces, que se *inscribe* dentro de una historia, que deja de ser personal desde el momento en que es histórica, o mejor, que es personal solo a condición de ser histórica. Que algo acontezca significa, por ello, que se escribe con los caracteres compartidos de una comunidad, y que dichos *caracteres caracterizan* primeramente en el orden de lo temporal, definiendo el antes y el después de lo que acontece, estableciendo el pasado desde el que surge y el futuro al que se dirige. En este sentido, todo acontecimiento implica una rememoración y una expectación.⁴

Aún más, un suceso *se determina como* acontecimiento *en* su inscripción en la trama. No me hubiera imaginado en su momento que conocer a mi esposa en los pasillos de la universidad fuera un acontecimiento; solo adquirió dicho carácter una vez que mi propia historia la incluyó de manera tan definitoria. Y *en* esa escritura, dicho momento aunó mi pasado y mi futuro... pero solo en *dicha* escritura (en esa escritura que ya está dicha, que ya está establecida). Y no olvidemos, dicha escritura no *me* pertenece, sino que *yo* pertenezco a ella en tanto que pertenezco a una comunidad que ya la ha escrito. De manera paradójica, la *novedad* del acontecimiento es algo que ya *ha sucedido*, es decir, la novedad del acontecimiento se dice en pasado; los futuros que la novedad del acontecimiento abre se declinan también en pasado, en tanto posibilidades que *se han abierto* a partir de él.

⁴ Para un desarrollo de esta idea, puede consultarse nuestro ensayo: “Ser llamado a ser: Ensayo filosófico sobre la vocación del hombre”, en: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*. Buenos Aires: IAA, 2012.

Pero subrayemos también otra paradoja: un suceso es considerado acontecimiento cuando trasforma de alguna manera el horizonte de sentido en el cual primeramente apareció, lo cual supone que el horizonte desde donde comprendemos dicho acontecimiento no es el de la precomprensión, sino el de la *pos*-comprensión, en tanto que la inscripción del acontecimiento en la trama se da siempre *a posteriori*, una vez que ha sucedido. En otras palabras, para que un fenómeno *aparezca*, precisa de un horizonte de sentido previo; sin embargo, lo que aparece transforma dicho horizonte en su irrupción, *solo en tanto que* dicho horizonte se mantenga como tal, en tanto *ya* escrito. Suponer una transformación radical del horizonte de sentido, implica, sencillamente, quebrar con el carácter histórico de la experiencia: un horizonte se transforma solo en tanto que se mantiene en su mismidad, como si el acontecimiento fuera un nuevo paso que la experiencia toma y que, por ello, cambia nuestra perspectiva —y, por tanto, su horizonte. Claro que uno puede cuestionarse si acaso un acontecimiento no supone una diferencia respecto a los otros sucesos, y preguntar si acaso puede haber un discernimiento del *valor eventual* de un determinado momento histórico. La pregunta es válida, y su significancia radica en la posibilidad de discernir un momento de otro en cuanto a su trascendencia: de no haber una “graduación de significaciones”, todo momento sería igual al otro. Sin embargo, lejos de contar con una regla objetiva o *a priori* a partir de la cual se determinan y cualifican los sucesos (una especie de axiología del tiempo, o *crono-axiología*), la significancia de un momento, su paso del carácter cronológico al kairológico es su inscripción político-personal en la trama de nuestra historia, una operación que siempre sucede *a priori* y *a posteriori* (una especie de *síntesis a priori*), en tanto que las valoraciones políticas del tiempo están dialécticamente entrelazadas con las valoraciones personales. En esta dialéctica es preciso que las variaciones en la significación de un suceso respondan a una actividad comunitaria, en tanto que una comunidad reconoce una determinada experiencia personal como relevante, y en esta *politización de lo singular* vuelve a constituirse ese estrato *a priori* de toda valoración, recomenzando siempre la misma dialéctica. Esta evaluación del tiempo supone, entonces, la permanencia de los horizontes de sentido a par-

tir de los cuales la experiencia encuentra su carácter de tal. Al no haber una medida *a priori* de la significancia del tiempo, no hay posibilidad de una estrategia analógica a partir de la cual se defina un acontecimiento *paradigmático* (por ejemplo, el sagrado, o el ético, o el político, etc.) con relación al cual todo otro momento se *caracterice* o no como “evento”. Todo suceso es considerado o no como un acontecimiento gracias al entramado mismo del texto histórico. Pero, entonces, propiamente hablando, si queremos reservar a la palabra “acontecimiento” un significado propio, sin diluirlo *en cualquier momento*, debemos afirmar que un suceso es acontecimiento en cuanto que deja de suceder, es decir, en tanto que no se deriva ni sucede a ningún otro momento, en cuanto que rompe radicalmente con la homogeneidad de una trama, y revoluciona el horizonte de sentido hasta el punto de una pura *descontextualización*, es decir, de una suspensión de todo lo que rodea y da sentido al texto de la historia. *Justamente*, haciendo justicia a su propiedad, el acontecimiento es, por (in)definición, incapaz de graduación, imposible de medir, *desmesurado* (por amor a la paradoja, la oración termina en el opuesto de su comienzo, y solo por ello es significativa).

¿Qué nos dice esta meditación en torno al acontecimiento respecto a lo sagrado? (Sexta imprudencia controlada: hemos comenzado por determinar el acontecimiento para luego determinar lo sagrado, lo cual implica hacer de lo sagrado una dimensión fenoménica más de nuestra experiencia... quizá hacia el final logremos hacer la operación inversa). Lo sagrado, como experiencia, puede decirse o bien experiencia de lo sagrado o experiencia religiosa. En una se sustantiva, en otra se adjetiva la experiencia. En el primer caso, estamos en el lado *noemático*, en tanto que el fenómeno de nuestra experiencia es “lo sagrado”, mientras que, en el segundo caso, nos encontramos del lado *noético*, en tanto que la experiencia constituye a su objeto de una determinada manera, “religiosamente”. (Dejo al lector examinar si se trata de una imprudencia utilizar estos términos que evocan una tradición ciertamente “idealista”). Nuevamente, debemos arriesgarnos a postular que el sujeto de esta experiencia es un nosotros, una comunidad. No hay experiencia religiosa privada, ya que las disposiciones

subjetivas a partir de las cuales constituimos lo sagrado ya se encuentran determinadas por la comunidad, así como “lo sagrado” es ya una configuración política. (El fantasma de la Teología Política no dejará de perseguirnos). En otras palabras, no existe manera de referirnos a un “Dios personal” o “subjetivo”, a una experiencia no *institucionalizada* de lo sagrado.⁵ No hay religión ni religiosidad ni espiritualidad sin una cierta institución de un sentido que inaugura, al mismo tiempo, el acontecimiento de lo sagrado y la comunidad que lo reconoce. No hay religiosidad posible sino en la inscripción de nuestra experiencia en la trama histórico-religiosa (nuevamente, la sexta imprudencia: lo religioso es una adjetivación que sucede a la política). La religión es, pues, también una cierta trama, una cierta historia; y es una historia de comunidad y una comunidad de historia. (Séptima imprudencia controlada: en adelante, lo sagrado es histórico, y la reflexión en torno a lo sagrado responde a una pertenencia a la religión judeo-cristiana —que alcanza al Islam, por mor de filiación—, dejando a un lado la significación del “acontecimiento” en las religiones llamadas “cosmológicas”).⁶

⁵ Esta cuestión ha sido desarrollada en las Jornadas anteriores del presente proyecto: cf.: “Acontecimiento e institución en la experiencia religiosa: la paradoja de lo absoluto y sus mediaciones”, en: SCANNONE, J. C.; WALTON, R.; ESPERÓN, J. P. (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*. Buenos Aires: Biblos, 2014.

⁶ La distinción entre “religiones cosmológicas” y “religiones históricas”, cuya tematización rigurosa podemos encontrar en la obra de Mircea Eliade, debe ser revisada nuevamente. Una esquematización de esta índole sirve para rescatar la originalidad e irreductibilidad de ciertas experiencias religiosas, pero corre el riesgo de perder la estructura compleja de toda experiencia religiosa, en tanto que la “proclamación” de Dios en la historia no se desentiende de un andamiaje simbólico que la retrotrae a la cosmología, al tiempo que los elementos sagrado-cósmicos adquieren sentido en el marco de una historia comunitaria, es decir, de un pueblo referido a lo divino y en cuya misma narración irrumpen lo divino de algún modo. Una esquematización rígida de lo religioso puede llevarnos a una especie de movimiento teleológico, en el que las religiones del Libro son “superaciones” de las religiones “arcaicas”. Un cierto “retorno” de la espiritualidad occidental a expresiones

Sin embargo, lo sagrado se inscribe en una historia de un modo peculiar y único. Lo sagrado se inscribe en la historia como borradura cabal de sus márgenes, es decir de su comienzo y de su final. Se inscribe como lo que quiebra la escritura de la trama; se inscribe como una trama que, como tal, no puede escribirse. En efecto, la estructura temporal de lo sagrado está signada por la remisión de todo acontecer a un pasado inmemorial y por la significación del presente en la espera de un cumplimiento siempre demorado en un futuro inesperado. Lo sagrado pone en suspenso la validez misma de toda trama, al enviarla al abismo profundo de sus dos *enigmas*, el del comienzo y el del cumplimiento o final. Al no encontrar manera alguna de decir el origen ni el final, las coordenadas de significación de la historia religiosa se quiebran sin posibilidad alguna de reconstituirse. Sin embargo, la historia religiosa se constituye como tal *gracias* a esta condición enigmática, en tanto que la presencia de lo numinoso y de lo divino en la historia humana *debe* narrarse *de al-*

cósmicas (un movimiento que recibe el inadecuado nombre “New Age”) muestran la insuficiencia de esta “progresión”. En este sentido, se corre el riesgo de subrayar demasiado la “filosofía de *la religión*” como “filosofía primera” en el sentido de una “fenomenología de lo *inaparente* o de lo *originario*”, que termina por afirmarse a pesar de una “fenomenología de *las religiones*”. La pertenencia a la tradición judeo-cristiana del llamado “giro teológico de la fenomenología” dificulta esta necesaria articulación, y las *medidas de precaución* para no suspender lo sagrado-cósmico en las reflexiones *teológicas* no pueden ser nunca desestimadas. Por ello, creemos que un abordaje *hermenéutico* de esta cuestión es más apto que un abordaje *fenomenológico* (en el sentido que ya hemos especificado al principio del ensayo) para explicitar la estructura compleja de *las experiencias religiosas*. De algún modo, una pura fenomenología de lo originario puede llevarnos —por su pertenencia a la experiencia judeo-cristiana— a contraponer la Irrupción de Dios en la Historia como una experiencia que no puede llamarse religiosa, en tanto que la religión hace mayor hincapié en las formas culturales-históricas y políticas de las comunidades humanas en su referencia a lo divino, dejando en un segundo lugar la originalidad de la Revelación de Dios. A este respecto, habría que volver sobre la profunda impronta que ha dejado la Teología de Karl Barth en el desarrollo de la “fenomenología de *la religión*” del siglo XX.

gún modo en presente. Así, los acontecimientos de la historia religiosa solo son tales dentro de su inscripción en la trama, y dichos acontecimientos “presentes” o acontecidos efectivamente en la historia adquieren su sentido por su remisión al pasado inmemorial y al futuro inesperado. Y dicha inscripción es operada por la comunidad misma de creyentes, por el Pueblo de Dios, que decide sobre lo que es santo y lo que no lo es, lo que da testimonio de lo divino y lo que debe ser descartado como idolátrico. ¿Cómo se opera esta inscripción? Imposible de determinarlo, porque la comunidad misma se constituye en el constituirse de su historia, y preguntar por el modo en que una trama religiosa se constituye es tan inconducente como preguntar por el modo en que una comunidad ha llegado a ser tal. Pero lo importante aquí es subrayar que un acontecimiento como el del Nacimiento de Jesús solo tiene sentido dentro de una historia ya escrita, así como el significado trascendente de la Pasión de *Cristo* solo es posible gracias a la narración de su Resurrección (de lo contrario, solo se trataría de la pasión de Jesús, no del *ungido*). Nada de lo que pueda suceder en la historia amerita su reconocimiento como sagrado, *salvo* que así sea inscripta en la trama religiosa de la historia de la Comunidad de creyentes.

El acontecimiento histórico nunca es suficiente en su factualidad para ser significativo, ya sea en el orden de la experiencia mundana, ya sea en el orden de lo sagrado. Dios no puede aparecer sino textualmente, como elemento de una trama. Aún la Encarnación de Dios, para el Cristianismo, tiene un sentido *Literal*, como la Palabra que se hace Carne, como el suceso que es el centro de un Texto, de una Historia. Ningún misticismo puede anular esta escritura propia de todo acontecimiento religioso. Las metáforas y desplazamientos semánticos propios de la Teología cristiana entre Cuerpo de Cristo, Cuerpo de las Escrituras, Cuerpo de la Iglesia, son asaz ilustrativas a este respecto. Si acontece es porque ha sido inscripto. Cristo ha resucitado: el acontecimiento de la Revelación siempre sucede en el pasado, siempre *sucede pasado*. Claro que, como en toda trama, lo que ha sucedido adquiere sentido por lo que sucederá, al menos como expectativa. La Resurrección de Cristo tiene sentido solo en tanto que pro-

mete una Segunda Venida, y un Juicio Final, un nuevo comienzo en los que la Tierra y el Cielo serán renovados. Lo que ha sucedido, entonces, solo es prenda de lo que acontecerá realmente. Lo que sucede, está *aún* porvenir, *ya* por venir. Pero estas coordenadas de significación son solo producto de una comunidad: Jesús es Cristo solo desde el momento en que hay una comunidad que así lo reconoce, y que, para reconocerlo como tal, lo inscriben dentro de una trama que significa la historia misma de dicha comunidad.

Sin embargo, el acontecimiento sagrado inscripto en la historia se suspende como acontecimiento, en tanto que es remitido a su pasado mítico o a su futuro escatológico. Propiamente hablando, lo sagrado rompe con el acontecimiento como lo que se inscribe en una historia, pero solo a condición de que el auténtico acontecimiento —el que ha sucedido “*in illo tempore*” y el que está siempre por-venir— no suceda ni haya sucedido jamás. Lo sagrado opera la transfiguración del acontecimiento como lo que no puede suceder, suspende cualquier intento de identificación de un suceso con un acontecimiento, y viceversa. En este sentido, solo lo sagrado alcanza la propiedad del acontecimiento, el acontecimiento en su verdad. En efecto, la trama sagrada, la historia religiosa, solo se escribe en el vacío de estos dos acontecimientos, inaugural y terminal, que no solo produce su límite, sino que le otorga su sentido. Mientras que todo acontecimiento histórico (es decir, todo *suceso*) se halla situado, significado dentro de una perspectiva, lo inmemorial y lo inesperado son ellos mismos sin perspectiva, sin situación alguna: ellos son la perspectiva misma, lo que sitúa la historia *como tal* (¿no es suficientemente elocuente que toda narración histórica de un pueblo o comunidad remita a un origen y a un destino que le son *proprios* con un lenguaje cercano al religioso, con sus *padres* fundadores, sus héroes, sus épicas, sus símbolos, etc., dejando inaccesible esas márgenes desde las cuales se escribe su identidad?). Lo sagrado lleva adelante la mayor de las revoluciones respecto a nuestros horizontes de sentido, opera la radical inversión de la fenomenalidad, en tanto que la “centralidad” (geográfica, situacional) del “punto de vista” es substituido por la descentración del “punto de fuga”: lo que significará todo fenómeno se encuentra siem-

pre en huida, en fuga, siempre por-venir, y constituye el sentido “en vacío”.

Lo sagrado, en tanto que remite *a la vez* a un pasado inmemorial y a un futuro inesperado, *cierra* el acontecimiento a lo diferido, a la diferencia absoluta. La historia sagrada es la clausura de todo acontecimiento, pero es también lo que posibilita un suceso cualquiera (tal como configura el “punto de fuga”, desde ningún lado). En efecto, todo lo que sucede se encuentra ya en una trama por siempre comenzada, inalcanzable en su origen, como en una trama que se sabe que continuará y cuyo término final es tan impensable como su origen. Esto es propio de toda trama, en tanto que narrar implica necesariamente decidir un comienzo y un final, a sabiendas de la arbitrariedad y artificialidad de dicha decisión. Sin embargo, lo religioso lo afirma en su absoluta verdad: nada acontece sino habiendo acontecido *ya*, ni acontece no habiendo acontecido *aún*. El carácter mítico de “en aquel tiempo” se contrapone con el carácter mesiánico del “ya, pero aún no”, definiéndose mutuamente en su contraposición. Paradojalmente, solo se espera lo que ya ha sucedido; o mejor, solo es inesperado aquello que es inmemorial (no es de extrañar que, por ejemplo, Gabriel Marcel haya caracterizado a la esperanza como “memoria del futuro”). En esta dialéctica (a)temporal, lo que denominamos “acontecimiento”, como irrupción de la novedad, se relega para siempre, o mejor, es diferido —ya al pasado originario, ya al futuro escatológico. La historia humana está signada por el acontecimiento primero, y el acontecimiento último, el *archi-evento* y el *evento por-venir* (¡que es también ciertamente *arché!*): el primero estructura un mundo, un orden, el segundo lo cumplimenta. De algún modo, se trata de una dinámica circular, en la que el nuevo mundo y la nueva tierra por venir representarán un retorno a los orígenes, y donde el *archi-evento* (con la fuerza del *arché*) es un principio en vacío que solo se significa en el *eschaton*. Lo que se encuentra temporalmente en el medio —la historia humana— no *acontece*, sino que “sucede”, *sucede en el devenir futuro del origen y en el devenir origen del futuro*. A la historia “humana” solo le es dado experimentar el acontecimiento diferido al modo textual de la

profecía, es decir, del cumplimiento en el futuro de una promesa originaria. (A esta altura, las imprudencias ya han perdido cualquier tipo de control, si es que en algún momento fueron realmente controladas... El ímpetu de lo sagrado arrastra mi espíritu apolíneo, y Dionisio baila al ritmo de una escritura desenfadada, ensayística).

Locamente, hemos comenzado afirmando que el acontecimiento es aquello que precisa inscribirse para ser tal, para afirmar que el acontecimiento no se escribe jamás. De la homogeneidad de una historia comunitaria, el acontecimiento se ha desplazado a la heterogeneidad de una *llamada* divina que se revela históricamente en el texto constituido comunitariamente, sin por ello poder ser escrita *como tal*. La *llama(ra)da* divina, ese Espíritu que inspira y da vida a las Escrituras, convierte en cenizas el texto de los orígenes y de los últimos días, los escribe a fuego, devora el soporte mismo en el que se inscribe. Y es que Dios no sabe escribir, es analfabeto; y los hombres solo conocen los caracteres finitos de su escritura. Dios es el *alpha* y el *omega* en tanto que se encuentra *antes* de la Primera Letra y *después* de la Última (con todo el sentido de inadecuación de este *antes* y de este *después*). Pero toda escritura supone estas márgenes sin alfabeto, esta situación radicalmente analfabeta, ignorante de lo que ha acontecido y de lo que acontecerá. Lo sagrado, entonces, lejos de ser parte de nuestra experiencia, es lo que acontece fuera de toda experiencia, possibilitando, por ello, la experiencia misma. Si toda trama es escrita por una comunidad, y está por siempre comenzada e inacabada, lo sagrado integra definitivamente estos tres elementos en su verdad: solo lo sagrado da cuenta del origen y del destino de toda comunidad, porque solo ella constituye el único modo de callar el acontecimiento, la única manera de *inactualizar* el acontecimiento, de hacerlo *ineficaz*, de arrancarlo de cualquier apropiación utilitaria y justificatoria en una historia humana. El acontecimiento es sagrado, en tanto que lo sagrado no acontece jamás ni ha acontecido nunca (en su doble dimensión mítico-mesiánica). *La condición del acontecimiento es su imposibilidad de acontecer, pero es esta misma imposibilidad la que posibilita una trama cualquiera, un suceso histórico determinado*. Lo sagrado deja que la historia suceda en tanto que des-historiza

el acontecimiento; solo lo sagrado logra operar la distinción entre suceso y acontecimiento, al precio del abandono de toda continuidad entre uno y el otro.

Lo sagrado es acontecimiento en tanto que el acontecimiento es la única palabra para referirnos a una heterogeneidad de nuestra experiencia, en la que el sujeto de la vivencia no es ya la comunidad política, sino un Dios que irrumpe e inaugura una comunidad. Paradojalmente, el acontecimiento es aquello que *debe* ser inscripto en la historia de nuestra experiencia comunitaria, remitiendo en su inscripción a aquello que ninguna escritura puede *re-presentar*. Quizá la única forma de hablar con claridad de lo que es el acontecimiento y de lo que es lo sagrado, sea renunciando a cualquier claridad, manteniendo su tensión semántica, su plurivocidad, que va desde su carácter sucesorio hasta su carácter disruptivo, desde su pertenencia a la experiencia hasta su esencial carácter foráneo. Tantas imprudencias controladas solo se explican por lo incontrolable de la semántica de lo sagrado y del acontecimiento, por su última *indecidibilidad*; y todo control sobre sus desplazamientos es tan solo una ilusión metódica, una herramienta de escritura. El acontecimiento y lo sagrado se dicen en la imprudencia del que nada sabe ni puede saber, en el entusiasmo de un pensamiento errante y delirante, pero no por ello irracional.

Sin embargo, no podemos escapar aún de nuestra propia toma de posición hermenéutica: ¿cómo puede el hombre relacionarse con lo sagrado si el acontecimiento irrumpe como absoluta novedad, y quiebra los horizontes mismos de sentido desde los cuales nos acercamos a lo divino? En rigor, debemos decir que no hay “ventanas a lo divino” (y utilizo aquí una expresión de Mateo Belgrano) desde el momento en que abandonamos el “punto de vista” como lugar del aparecer, para dejar al “punto de fuga” configurar el sentido en el vacío. Aquí es preciso subrayar que lo sagrado es, en sí mismo, el modo en que una comunidad política escribe el texto religioso, mientras que lo divino sería aquello que opera desde el vacío esta misma escritura. La huella de lo divino en lo sagrado no se encuentra en la trama religiosa como tal, sino —como decíamos— en la suspensión de la trama, en

la borradora de los márgenes que le dan sentido. Dialécticamente, el “punto de vista” configura un “punto de fuga”, y viceversa. Lo sagrado/religioso es el modo de callar lo divino mientras que lo narramos: porque para decir lo divino, hay que callar lo humano, y solo se calla lo humano, diciendo lo divino. Si consideráramos lo sagrado solo en su aspecto de escritura e inscripción, entonces lo divino se pierde, y con él el acontecimiento; si consideráramos a lo divino solo en su aspecto de borradura, se perdería lo sagrado como la relación que el hombre entabla con lo divino, no habiendo texto que borrar ni acontecimiento que deshistorizar. La experiencia religiosa se juega en esta dialéctica entre lo sagrado y lo divino. Claro que hay ventanas a lo divino, pero una ventana solo es ventana si mira a un “afuera”, si se dirige a una exterioridad: y una ventana de lo humano, solo puede ser ventana si mira por fuera de lo humano, si se abre a la exterioridad de lo humano, a lo que no puede ser incluido en la economía del hombre... lo divino es *an-económico*, porque se revela en el *exterior* de la casa, porque se rebela a toda *domesticación*.

La dialéctica sagrado-divino debe mantenerse para garantizar la dialéctica suceso-acontecimiento. En lo sagrado se da, a la vez, la escritura de los sucesos históricos de la comunidad político-religiosa gracias a la borradura de sus márgenes, gracias a su remisión al enigma. Esta dialéctica es, a la vez, la que posibilita la estructura violenta de la religión y su potencia pacificadora. Retomemos: si la experiencia religiosa se declina siempre en la tercera persona del plural, como experiencia comunitaria, y en última instancia (¿por qué no decir “en primera instancia”?) política, entonces lo divino, el acontecimiento de lo Otro que rompe la historia en cuanto que le da sentido (o, mejor, que rompe todo sentido histórico en tanto que lo significa como totalidad atemporal, en su doble pertenencia mítico-mesiánica) solo es posible en tanto que es instituido. No hay religión sin institución. En un sentido, pues, es cierto decir que la institución religiosa “cierra” lo divino en su trama sagrada, en su definición dogmática y canónica; en otro sentido, solo la institución religiosa “abre” lo divino en su trama sagrada, en la inscripción de la historia humana en los márgenes enigmáticos de lo inmemorial y de lo inesperado. En la institu-

ción de lo sagrado se opera una “platonización” del acontecimiento, una especie de congelamiento o cristalización del sentido del acontecimiento, el cual pasa a ser parte de un credo, de una dogmática, y se representa en el culto. En esta cristalización, se pierde el carácter enigmático del acontecimiento sagrado en pos de brindar a la comunidad una identidad concreta -pues no hay reconocimiento en el enigma. En este sentido, la institución religiosa tiene un carácter eminentemente político, y marca el *territorio* mismo en el que una comunidad puede reconocerse, puede constituirse como tal, y puede trazar la frontera entre lo propio y lo extraño.

La religión adquiere, así, una dimensión histórica y política que la ubica en el plano de la “cultura” (en sentido amplio): lo sagrado se declina en plural, en las diferencias de cada comunidad histórica. Sin embargo, en dicha inclusión de lo sagrado en el mundo cultural, la religión se resiste a una mera historización, y se presenta como atemporal o supra-temporal, como universal en su particularidad, es decir, que alcanza a todos los hombres y a la historia en su conjunto en el modo peculiar en el que presenta (humanamente) a lo divino. Esta resistencia a la historia está motivada por el alcance mítico y mesiánico de lo sagrado, y en este sentido no podría sino resistirse: una mera identificación entre la religión y cualquier otra expresión cultural sería, pura y llanamente, no comprender lo religioso. Lo sagrado irrumpe para romper la historia y reconstruirla “desde arriba” —Dios no es democrático y no se somete a la decisión histórica de los hombres. Aquí es donde reside el núcleo violento de lo sagrado, que pretende incluir toda diferencia (de culto, de cultura, de historia) en la única trama de la historia de (su) Dios. La religión, como única portadora de la verdad salvífica, universaliza y absolutiza su concepción de Dios, del hombre y del mundo. La violencia de lo sagrado estriba en la *soteriologización* de su carácter político: solo en la comunidad de creyentes puede buscarse la salvación del hombre.

Sin embargo, aquello que sostiene el corazón violento de lo sagrado es también aquello que lo redime de su violencia. La remisión del acontecimiento sagrado a lo originario y a lo escatológico es una invitación única a vivir el enigma mismo de lo sagrado, en su absoluta

inaccesibilidad, en la absoluta imposibilidad de otorgarle un sentido (es decir, en la absoluta imposibilidad de definirlo histórico-políticamente). Esta enigmatización de la historia no es más que la impugnación de todo intento por culturalizar lo sagrado, por historizar el mensaje soteriológico de la religión; es la impugnación de la soteriologización de la política. Ningún mesianismo ni misticismo de lo político, sino, por el contrario, una radical *profanación* de todo lo mundano. Lo sagrado es inaccesible en su significación y, por tanto, carece de motivación y de definición para llevar a cabo la anulación de las diferencias en el mundo humano. No se puede proclamar la unidad de la historia, porque dicha unidad se sostiene solo en el enigma; no se puede presentar ningún *arquetipo* de lo humano, porque el tipo (el sello, la definición) es completamente extraño al *arché* (como enigma). Lo sagrado detiene este impulso demasiado humano de darle un contenido semántico al *arché*, a lo arcaico, a lo originario, a lo principal, a lo inaugural, a lo primordial... (y la metafísica es solo la expresión conceptual de este impulso). Empero, este movimiento no supone una deshistorización total de lo sagrado, sino que, por el contrario, llama a la comunión universal de los hombres con Dios en el “vacío cultural” de su revelación enigmática, y solo en ese sentido motiva acciones y revoluciones políticas en pos de la paz y la reconciliación universal (claro que el peligro de convertir este movimiento en su contrario es inminente, y toda acción “humanitaria” deberá enfrentar esta radical ambivalencia de su “misión”).

Mientras que, en el primer caso, podemos encontrar una *territorialización* de lo sagrado en el que la religión se define sobre el fondo de las diferencias (y “contra” ellas, al modo de su integración-anulación a su Verdad), en el segundo caso habría una potencia *des-territorializante* que arranca lo sagrado de cualquier significación histórico-política, y la lanza al infinito de su origen y de su cumplimiento. El carácter delicado de lo sagrado estriba en que ninguno de los dos momentos puede aislarse ni neutralizarse, puesto que la religión es, precisamente, este juego tenso entre ambos movimientos. Una pura territorialización de lo sagrado termina por perder lo divino (aquello que los profetas siempre han debido denunciar), así como una pura

desterritorialización implicaría la disolución de la identidad de la comunidad religiosa. *El arché debe decirse para mantenerse como enigma; lo sagrado debe politizarse para revelar su universalidad.* De allí que la violencia o la potencia pacificadora no sean propiedades “accidentales” de la religión, extrañas a su “auténtica definición”. Tampoco puede zanjarse la tensión arguyendo simplemente que puede hacerse “un mal o un buen uso” de la religión, como si se tratara de una especie de herramienta que responde a una intención humana. El doble carácter humano-divino de lo religioso, arranca a lo sagrado de cualquier manipulación: la radicalidad de su enigma lo tiñe por siempre con esta ambivalencia y ambigüedad *insalvable*... la religión puede mostrar el camino de salvación a los hombres, pero es incapaz de salvarse a sí misma.

El acontecimiento de lo sagrado es lo sagrado del acontecimiento: los genitivos no pueden hacer justicia a esta esencial coimplicancia de ambos términos. Tampoco esta reciprocidad encuentra expresión en la conjunción “y” —como cuando escribimos “el acontecimiento y lo sagrado”. Solo lo sagrado acontece, solo el acontecimiento sacraliza. La gramática del sustantivo y del verbo tampoco son concluyentes. Lo que acontece y lo que sacraliza se identifican en su ineficacia, en que no suceden, en que permanecen por siempre diferidos, por siempre remitidos al enigma: ni son los sujetos de un acto, ni tampoco la acción misma. El lenguaje y, aún más, la filosofía, se enfrentan al umbral más allá del cual lo *Otro* interpela y repele (*mysterium tremens et fascinans*). Frente a la originalidad de lo sagrado y del acontecimiento solo nos queda el murmullo, la sucesión descontrolada e imprudente de reflexiones y conceptos que refieren a su misterio en la medida en que permanecen ellos mismos indefinidos en su paradoja.