

El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación

Ana Escribar W.

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

ABSTRACT

The work intends to uncover a possible relationship between the essence of religiousness, as described by Mircea Eliade, and the phenomenon of the "death of God" in the contemporary world. It interprets the course of religious discourse from the symbol up to the concept as a creative process of idols that can only be surpassed by recognizing the necessarily analogous character of all concepts referring to the divinity.

INTRODUCCIÓN

La cultura occidental se ha caracterizado en los últimos dos siglos por una creciente tendencia a la valoración excluyente de aquellas formas de conocimiento dirigidas al logro de niveles de crecimiento económico cada vez más elevados. La tesis subyacente es la de que, conseguida esa meta, todo el resto de los problemas humanos —si no se superan de inmediato— por lo menos quedan encaminados hacia una adecuada y expedita solución.

De hecho y en contradicción con el optimismo de dicha tesis, el camino del "progreso" ya transitado por numerosas naciones se ha mostrado como un proceso cuyos efectos son esencialmente ambiguos; por un lado, pone a disposición del hombre los medios para solucionar cada vez mejor las que a lo largo de su historia han sido sus necesidades más angustiosas; por otro, y quizás precisamente porque han sido postergadas todas las disciplinas no directamente relacionadas con el logro de esa meta prioritaria, el crecimiento económico en

sí mismo se constituye en objetivo final, desapareciendo del horizonte los intereses propiamente humanos que de partida se suponía que aquel debía servir en forma casi automática. Uno de esos intereses, y por cierto no el menor, es el de seguir disponiendo de un mundo apto para la vida.

El cultivo de disciplinas que —como las humanidades y la filosofía— no parecen colaborar directamente a ese único objetivo de desarrollo es considerado como un lujo al que no se puede acceder mientras el fin perseguido no se haya alcanzado plenamente, momento que —como el horizonte— retrocede con cada paso encaminado en su dirección. Desde esta perspectiva, dichas disciplinas quedan clasificadas como "inútiles", como carentes de objetividad en la medida en que no reciben el espaldarazo de un progreso técnico logrado a través suyo; al igual que el arte, ellas son relegadas al nivel del pasatiempo, del juego que no guarda ninguna relación con la tenacidad laboriosa de aquellos que deben someter permanentemente los resultados de su investigación a rigurosos criterios de verificación o de falsación.

La religión, por otra parte, desde la perspectiva desacralizada propia de nuestra época, se ha visto reducida a la contrapuesta y sospechosa dualidad de la ideología y la utopía; ideología que, justificando la miseria de esta vida mediante el recurso a un trasmundo, tiende a la conservación de la realidad social y utopía que, queriendo actuar como fermento de cambio revolucionario en pro de una mayor justicia, proyecta esa misma bienaventuranza trasmundana dentro de la historia; Dios ha desaparecido del horizonte del hombre contemporáneo, carece de eficacia dentro de su mundo, ha perdido su papel de fundamento, aún cuando la fe religiosa no se haya extinguido. Se ha consumado, así, el proceso de la "muerte de Dios", magistralmente descrito por Nietzsche, Dios se ha convertido en el gran ausente.

Resulta curioso recordar, sin embargo, que este fenómeno de la muerte de Dios —en apariencia tan moderno— no es original de nuestra cultura, ni pertenece en forma exclusiva a ella. Así, Mircea Eliade, en su descripción de las religiones cósmicas, menciona la retirada del Ser Supremo al séptimo cielo, su abandono del escenario del mundo, como uno de los rasgos característicos de la religiosidad primitiva. Este alejamiento divino obedece —al parecer— a la tendencia esencial de nuestros antepasados arcaicos a vivir en la mayor intimidad posible con lo sagrado; dicha tendencia los impulsa a poblar su mundo de dioses y diosas que presiden y consagran cada uno de los ámbitos y de las actividades propias de la existencia, lo que trae consigo el olvido de un Dios que se ha vuelto inútil, desde que ha sido reemplazado por divinidades más a la mano, más accesibles. En esta forma, y paradójicamente, la nostalgia de lo sagrado implica una línea de acción, que, procurando una creciente sacralización, desemboca en la muerte de Dios.

Ahora bien, el insigne fenomenólogo de las religiones antes mencionado

plantea que esa aspiración a vivir en lo sagrado, a relacionarse con lo que aparece como el ser verdadero, es característica humana esencial y no rasgo distintivo de nuestros más lejanos antepasados en la medida en que el hombre —para dar sentido a su existencia— necesita enraizar su propia finitud en la eternidad; ello equivale a decir que el hombre es fundamentalmente religioso, aunque existan períodos —como el actual— en los que simplemente desconoce este rasgo suyo esencial. Si aceptamos esta tesis de Eliade, y puesto que dicha aspiración conduce a la desaparición de Dios del escenario del mundo arcaico, surge la idea de ver qué relación podría establecerse entre esa supuesta necesidad de cercanía con lo sagrado y la muerte de Dios en la cultura contemporánea.

Esta relación es la que el presente trabajo intentará describir en su parte final, después de exponer algunos aspectos de la obra de Paul Ricoeur, en especial aquellos que establecen una especial equivalencia entre el discurso poético y el discurso religioso, atribuyendo a ambos una legítima pretensión de verdad, contrapuesta a la reducción antes mencionada del arte a pasatiempo y de la religión a elemento distorsionador de la realidad humana.

Para alcanzar los objetivos propuestos necesitaremos seguir a Ricoeur, primero, en la distinción que establece entre lengua y discurso y, luego, entre discurso poético y discurso descriptivo; abordar después su caracterización del discurso religioso al interior del discurso poético y, finalmente, tras asumir la responsabilidad correspondiente, describir lo que se podría considerar como la traducción —a nivel conceptual— de esa tendencia creadora de dioses que en la religiosidad arcaica corre paralela al abandono que el Ser Supremo hace del mundo.

CARACTERIZACIÓN DEL DISCURSO FRENTE AL LENGUAJE

En lo que llamamos "discurso" siempre "alguien dice algo a alguien sobre algo"; se contrapone, por consiguiente, a la lengua entendida como código lingüístico, como mero instrumento potencial para la comunicación.

Las características del discurso que lo diferencian de la lengua son las siguientes:

1.- El discurso es un "acontecimiento de habla", vale decir, tiene una dimensión temporal, se actualiza ahora, mientras la lengua como mera virtualidad es atemporal.

2.- El discurso apunta siempre hacia un sujeto, aquel que lo pronuncia, mientras la lengua carece de él.

3.- Mediante el discurso la comunicación se produce efectivamente; vale decir, el discurso posee un interlocutor además de un sujeto; la lengua, en cambio, es sólo condición o posibilidad para la comunicación.

4.- El discurso tiene referencia, esto es, apunta hacia algo exterior al

discurso mismo; la lengua, en cambio, carece de ese apuntar tal como carece de temporalidad, de sujeto y de interlocutor, puesto que no es más que un sistema de signos dentro del cual cada uno de ellos sólo remite a otros pertenecientes al mismo código lingüístico.

Todos estos rasgos constituyen al discurso en un "más allá" de la lengua, en algo que trasciende su pura virtualidad en la actualización de un "acontecimiento de habla".

LA "OBJETIVIDAD" DEL TEXTO Y LA REFERENCIA PROPIA DEL DISCURSO POÉTICO

Ahora bien, en contraposición a la perspectiva platónica que comprendía la escritura como un factor empobrecedor de la comunicación, Ricoeur ve en ella el instrumento para que en el discurso se radicalice esa especie de "objetividad" anunciada ya en la distancia que antes describiéramos entre la actualidad de aquel y la virtualidad de la lengua.

Tal radicalización es importante porque el discurso como "acontecimiento de habla" es esencialmente efímero: lo dicho en su decir queda entregado a la fragilidad de la memoria, mientras no llega la escritura a protegerlo de esa fugacidad con la materialidad de sus signos. Gracias a la fijación alcanzada, el texto supera no sólo el carácter transitorio inherente a la oralidad, sino también el resto de las ataduras que le son propias; se libera de la relación con el autor y sus posibles intenciones: lo que importa ahora para su comprensión no es lo que aquel quiso decir sino lo que el texto efectivamente dice; se libera a sí mismo del auditorio primigenio en cuanto queda abierto a todo aquel que sepa leer. Se independiza, por último, de la referencia al mundo circundante o situación compartida por el hablante y los interlocutores originales.

Esta cuádruple liberación en relación a la temporalidad, al autor, al interlocutor y a la situación —que en alguna medida pareciera retrotraer al texto a las condiciones de la lengua— configura, sin embargo, lo que podríamos considerar como la "objetividad" del texto: su carácter de "obra", de *poiésis*, de producción de una cosa distinta e independiente de su autor. Se produce, así, la curiosa situación de que gracias a la materialidad de la escritura, el discurso accede a su plena espiritualidad.

Esa liberación de la referencia que antes mencionábamos, se da por excelencia en el discurso poético, entendiendo este último no estrictamente como poesía, sino en el sentido amplio de las narraciones de ficción. En efecto, la referencia directa, propia de todo discurso descriptivo, queda allí anulada, suplantada —podría decirse— por la ficción misma.

Posiblemente esta ausencia de referencia es la que ha llevado a afirmar que en la poesía el lenguaje se reduce a una celebración de sí mismo, quedando

obviamente excluida de su ámbito toda posible pretensión de verdad, a no ser aquella que podría corresponderle como expresión más o menos fiel de nuestras emociones.

Desde la perspectiva de Ricoeur, lo que sucede es que el discurso poético suspende una referencia de primer grado, vale decir, el apuntar hacia los objetos de la percepción o hacia las entidades descritas por la ciencia, pero ello no significa la ausencia de toda referencia. Precisamente dicha suspensión posibilita el emerger de un apuntar más profundo, de un tipo de referencia no descriptiva, propia de lo poético y que implicaría una función de revelación, vale decir, un poner al descubierto algo que hasta ese momento estaba oculto: el mundo de nuestro arraigo originario, el mundo de la vida, la situación de ser en-el-mundo previa al distanciamiento que instaura a aquel como objeto frente al sujeto en el que el hombre, a su vez, se constituye.

El discurso poético así entendido va más allá de su caracterización como lenguaje autorreferente, cuya significación se agota en la celebración de sí mismo o, a lo sumo, en la expresión de ciertas emociones, como si éstas carecieran de intencionalidad y no tuvieran ellas mismas su propio apuntar hacia algo que las trasciende. Si dicho discurso despliega un mundo, con él estaría operando la verdad-manifestación, por oposición a la verdad-adecuación propia del discurso descriptivo en su doble función cotidiana y científica.

El discurso poético, precisamente porque renuncia a la función referencial de primer grado, abre un mundo, el "mundo del texto" o la "cosa del texto" de la que habla Gadamer: la propuesta de un mundo que se expande fuera del texto, que se despliega delante de él y a partir del cual quien lo interpreta puede auto-comprenderse en forma inédita, esto es, puede proyectar allí nuevos y hasta ese momento insospechados modos posibles de habitar en el mundo.

El discurso poético tiene, así, una función innovadora que se enraíza en lo que podría considerarse como la riqueza inventiva de la capacidad metafórica del hombre. En la metáfora literaria se hace operante una doble productividad propia de nuestra imaginación; por un lado, se genera un enriquecimiento interno del lenguaje; una innovación semántica y, por otro, se expande la capacidad descubridora de aquel con respecto a rasgos aún desconocidos de la existencia.

La metáfora consiste, fundamentalmente, en una "predicación extravagante por la cual términos incompatibles entre sí según las clasificaciones usuales están mutuamente puestos en contacto y engendran una significación inédita"; así sucede en el siguiente ejemplo; "la naturaleza es un templo cuyos pilares vivientes..." Lo que hace la metáfora es quebrar la no pertinencia del sentido literal que aproxima expresiones hasta ese momento no relacionadas entre sí; surge, entonces, una nueva pertinencia en la que aparece una semejanza originada más bien a partir de la metáfora misma y no en una percepción previa; se pone con ello de manifiesto el poder de la imaginación y la capacidad del dis-

curso poético para dar expresión a aspectos y valores que emergen de la ruptura que la metáfora inaugura con respecto a las significaciones corrientes del lenguaje descriptivo en su uso cotidiano.

La metáfora, sin embargo, no representa la raíz última de nuestra capacidad creativa; aquella no es sino el núcleo semántico, vale decir, la porción traducible al lenguaje de algo más profundo que no se agota en ella, que la trasciende siempre en la medida en que contiene elementos que son indecibles. Ese algo es el símbolo y Ricoeur lo describe como una metáfora "ligada", atada al triple suelo pre-lingüístico de los fantasmas que aparecen en nuestros sueños, estudiados por el psicoanálisis, de lo sagrado en sus manifestaciones cósmicas, apuntado por la fenomenología de la religión y de "aquello que hay que decir" con lo que batalla y dialoga sin tregua todo "poetizar". El símbolo puede caracterizarse, entonces, como un sentido doble, o un sentido del sentido que relaciona siempre el elemento de lenguaje a otra cosa; hay en él —por consiguiente— una especie de exceso de sentido representado por aquella parte suya que no pasa al discurso y que es lo que lo constituye en algo que "da qué pensar", esto es, en punto de partida de una interpretación que jamás concluye.

En esta forma, en el discurso poético sería llevada a la palabra una realidad inaccesible a aquel discurso cuya referencia apunta al mundo circundante. El discurso poético, lejos de ser meramente autorreferente, podría hacer valer legítimamente la pretensión a una verdad-manifestación que no intenta decir qué son los objetos del mundo de nuestra manipulación, sino decir —a lo largo de un proceso inagotable— "cómo qué" son las cosas últimas, ese mundo de nuestro arraigo originario, el mundo de la vida, que la presencia clamorosa de aquellos objetos nos oculta. El discurso poético, por lo tanto, quedaría caracterizado frente al discurso directamente descriptivo, por su poder radical de revelación ontológica y es en este sentido —posiblemente— que podríamos describirlo como "hogar del ser".

EL DISCURSO RELIGIOSO Y SU ESPECIFICIDAD DENTRO DEL DISCURSO POÉTICO

Al hablar del discurso religioso nos centraremos en la tradición judeocristiana y, dentro de ella, en lo que Ricoeur llama el discurso religioso primario, ejemplificado en los géneros literarios propios del Antiguo y del Nuevo Testamento: narraciones, profecías, proverbios, plegarias, himnos, escritos sapienciales, parábolas, epístolas, etc; este discurso tiene un carácter pre-conceptual, lo que significa que en él se expresa directamente la experiencia religiosa de la comunidad, sin incluir aún la mediación de nociones de carácter teológico-filosófico; desde la perspectiva de nuestro autor, dicho discurso formaría parte integrante del discurso poético por cuanto su naturaleza no descriptiva

implicaría la carencia de una referencia directa y, consecuentemente, se le podría aplicar el concepto de "mundo del texto"; vale decir, cumpliendo con lo que podríamos considerar la referencia propiamente poética, el discurso religioso desplegaría nuevos modos posibles de ser o de habitar en el mundo o, lo que es lo mismo, ofrecería una especie de redescrición de la existencia.

Así, porque el discurso religioso primario comparte con el discurso poético una misma función referencial —la de desplegar un mundo— comparte también con éste el poder de revelación que los inscribiría a ambos en el horizonte de la verdad-manifestación, contrapuesta a la verdad-adecuación propia de los discursos ordinario y científico.

Ahora bien, dentro de esta equivalencia entre ambas formas de discurso, lo que Gadamer llama la "cosa del texto" es lo que daría al discurso religioso su especificidad; esta "cosa del texto" es —nos dice Ricoeur— la nominación de Dios perseguida a través de un decir que no dice lo que El es sino "como qué es", en una referencia propiamente metafórica.

Dios es nombrado diferentemente por cada uno de los géneros literarios constitutivos de las Escrituras y la combinación de estas diferentes nominaciones da como resultado el hacer retroceder siempre lo nombrado más allá, hacia el infinito; así, las narraciones, por ejemplo, al rememorar acontecimientos fundacionales tales como la liberación del cautiverio en Egipto, nombran a Dios como Salvador; las profecías, en cambio, al exigir el abandono de las conductas impías, lo nombran como Juez y descentran la mirada que reposaba en la satisfacción de la propia identidad de pueblo elegido, para dirigirla hacia la incertidumbre de un futuro que sólo la rememoración de las gestas de liberación puede iluminar con la esperanza. En esta forma, Dios representa el referente jamás alcanzado y, por consiguiente, jamás agotado; como tal referente, es algo muy distinto del Dios filosófico entendido como causa primera; no coincide tampoco con el "ser" en el sentido heideggeriano del término; hay en el Dios al que apuntan las Escrituras más que en los dos conceptos anteriores, los trasciende a ambos desde el momento en que la multiplicidad de las nominaciones contrapuestas lo deja en definitiva innostrado y pone de manifiesto con ello el carácter innostrable de su esencia. Podemos ver, por otra parte, en qué medida tiene sentido la reducción de la religión a la alternativa de ideología o utopía practicada por la moderna tendencia desacralizadora: el discurso religioso primario arraiga y desarraiga, despliega tanto los modelos conservadores de una concepción del mundo como los modelos para su transformación; es rememoración y es escatología y aparece predominantemente como lo uno o lo otro de acuerdo al espíritu de los tiempos.

Consecuentemente, el discurso religioso así entendido representaría aquel discurso poético cuyo referente último, Dios, debido a su absoluta trascendencia en relación a lo dicho en los múltiples modos del decir, arrastra cada vez al

hombre a una nueva redescritión de la existencia y, por tanto, a una siempre renovada auto-comprensión. Representaría, en síntesis —dada la excelencia con que cumple la función reveladora consistente en la proyección de un mundo— el auténtico modelo de toda poesía, el paradigma de la verdad-manifestación.

DEL SÍMBOLO AL CONCEPTO: EL CAMINO QUE RECORRE LA CREACIÓN DE ÍDOLOS

El símbolo —dice Ricoeur— "da qué pensar"; precisamente porque trasciende a la metáfora, porque no es puro logos, exige ser interpretado por la metáfora misma —primero— y luego a lo largo de un proceso de carácter predominantemente especulativo para el que el concepto actúa como telos.

Nuestro autor expone muy bellamente esta labor de interpretación tendiente a la elaboración conceptual en "La simbólica del mal interpretada"; vemos allí cómo, a partir de la narración bíblica de la caída, se llega a la formulación del concepto de "pecado original". Este lo califica Ricoeur de "seudo-concepto", por cuanto incluye elementos contradictorios: culpa, en un sentido casi legal y herencia, en un sentido casi biológico; sólo el remontarse *a contra* la corriente del proceso de elaboración conceptual, hasta llegar al símbolo originario, nos permite comprender el sentido de ese concepto imposible; los elementos contradictorios que el seudo-concepto trata de conciliar responden al intento de racionalizar la conjunción de las dos explicaciones míticas sobre el origen del mal que figuran en el relato bíblico: la serpiente, representativa de la concepción trágica del mal como componente del ser, como algo "ya allí", y la concepción ética del mal como consecuencia de la libre decisión de la voluntad del hombre. La riqueza del símbolo —en este caso la narración bíblica— consiste en dar expresión a la experiencia humana del mal que incluye los dos aspectos descritos; dado el carácter íntimamente contradictorio de dicha experiencia, ella sólo puede ser "dicha" analógicamente y el respectivo concepto deja de ser imposible sólo en la medida en que es comprendido desde la sobre-determinación del símbolo.

Ahora bien, este ir del símbolo al concepto es exigido por la naturaleza misma del símbolo como aquello que "da qué pensar", que jamás se agota en la traducción metafórica; en esta forma, el proceso descrito por Ricoeur en relación al problema del origen del mal se da igual e inevitablemente a partir de cada simbología. Ello implica una gradual reducción, a sus aspectos puramente racionales, del doble apuntar del símbolo hacia el logos y hacia aquello que, por inefable, lo trasciende. Así sucede en el caso de Dios, referente último de todos los géneros literarios del Antiguo y del Nuevo Testamento; a partir de esas nominaciones cuya abierta diversidad redundaba en un poético decir "como qué es" la esencia divina en su fundamental indecibilidad, se origina un proceso

racionalizador que, olvidando la naturaleza necesariamente analógica de todos esos modos del decir, apunta hacia un concepto que se presenta como conocimiento verdadero. Este proceso de traducción en términos teológico-filosóficos del discurso religioso primario, es lo que Rudolf Otto describe magistralmente en su libro sobre "Lo Santo", mostrando como han quedado excluidos de nuestros conceptos todos los elementos irracionales incluidos en la experiencia de lo que él designa como "Lo Numinoso".

Lo que ha sucedido a lo largo de este proceso es que el discurso religioso ha ido abandonando el nivel que describiéramos como primario y ha ido asumiendo en forma creciente un carácter especulativo que lo analoga a la condición descriptiva propia de los discursos ordinarios y científico. Ha perdido, consecuentemente, la función referencial de segundo grado que lo definía como discurso poético y, con ello, su función reveladora de nuevas formas posibles de habitar el mundo.

Así, volviendo a nuestros primeros planteamientos, podríamos decir que la necesidad de vivir en el más íntimo contacto con lo sagrado, que mencionáramos en la Introducción en relación a las religiones cósmicas, asume en la religión histórica y monoteísta que es el cristianismo una dimensión diferente cuyas consecuencias, sin embargo, son similares. Dicha necesidad busca aquí satisfacerse intentando delimitar mediante conceptos —en un esfuerzo por hacerlo comprensible— ese referente último de los múltiples modos del decir poético ejemplificados en las Escrituras. En esta forma, tal como la realidad resulta empobrecida cuando el hombre contemporáneo la reduce a sus aspectos manipulables, esto es, la concibe a su medida, Dios es relegado al olvido cuando —en el intento de tenerlo más cercano y accesible— se lo sustituye por entes de razón que excluyen el misterio. Este proceso es el que yo designaría como la traducción —a nivel conceptual— de esa arcaica tendencia creadora de dioses que, hoy como entonces, queriendo instalar al hombre en el corazón de lo sagrado, culmina con el exilio de Dios de todos los ámbitos de la experiencia humana.

En este sentido entiendo yo la frase de Ricoeur que aboga por la necesidad de "dar muerte a los ídolos para recuperar el valor de nuestros símbolos", vale decir, por la necesidad de remontarnos en un proceso de-constructor, desde la unilateralidad de nuestros pseudo-conceptos, hasta la plenitud de los símbolos fundantes de nuestra cultura. No podemos olvidar, sin embargo, que el símbolo "da qué pensar", nos acucia con una especie de vocación de racionalidad y que, por consiguiente, ese remontar renovador desencadenará nuevamente una interpretación que apunta hacia un telos conceptual. Estaríamos así, aparentemente, amarrados a un continuo desplazamiento, desde la obscura plenitud del símbolo hacia la empobrecida claridad del concepto, y desde ésta nuevamente hacia aquel, en una especie de eterno retorno generado por el deseo de ser como dioses que posiblemente determina —por lo menos en parte— el impulso siempre insuficiente de instalarnos definitivamente en lo sagrado.