

VI

RELIGIÓN Y POSTMODERNISMO: EL FIN DEL SACRIFICIO

RICARDO NAVARRETE FRANCO
(Universidad de Sevilla)

Muchas veces la religión está a pocos pasos de la literatura. La experiencia literaria, es decir la experiencia íntima y directa de la lectura, desata todo tipo de dudas, creencias y valores que difícilmente se enmarcan en una disciplina concreta. Lo que sí ocurre es que preguntarnos –mientras leemos– sobre el amor, el odio, la familia, los amigos o la muerte son parte de una experiencia tan privada y personal que apenas lo hablamos, y si lo hiciéramos parecería una confesión. Pero lo cierto es que el silencio nos traiciona, deja ver nuestro miedo al mantenernos callados. Y aún así, a pesar de que nuestra privacidad consiste en guardarnos el secreto en silencio, hay que reconocer que la reflexión religiosa nunca ha sido ajena a la experiencia literaria, ni la religión algo meramente extrínseco a la literatura; al revés, le aporta contenido.

A finales del siglo XIX el crítico inglés Matthew Arnold (1822-88) anunciaba que la poesía había venido a ocupar en nuestros corazones el lugar que le había pertenecido a la religión en el pasado¹. El aumento de la alfabetización, la diversificación de los intereses de los lectores y, consecuentemente, la creciente secularización de la cultura eran ya más que patentes en aquella sociedad victoriana y señalaban su modernidad. Pero a pesar de este avance, de sobra conocido, la audiencia seguía teniendo un sentido más o menos estricto de la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, diferencias de base eminentemente religiosa. En innumerables novelas, los dilemas que dan dimensión a los personajes aún contenían un marcado carácter religioso. Un libro como *Middlemarch* (1872), por citar quizás el más característico de la época, aunque algo parecido podría

¹ Matthew Arnold: "The Function of Poetry," en *Literary Criticism: From Pope to Croce*, eds. Allen y Clark (Detroit: Wayne State UP, 1962) 503. Para un resumen cabal de las relaciones tradicionales entre religión y literatura véase: Giles Gunn, "Literature and Religion," en *Interrelations of Literature*, Eds. Barricelli & Gibaldi (New York: The Modern Language Association of America, 1982).

decirse de *La Regenta* (1885) o de *Ana Karenina* (1877), nos presenta personajes que se enfrentan a problemas religiosos en un contexto literario y, a medida que se ocupan de resolverlos, van construyendo su interioridad. El lector que se cruce con James Joyce, Virginia Woolf, William Faulkner, Ernest Hemingway o incluso con autores más recientes y diferentes como Ken Follet o Dan Brown (la lista sería interminable), fácilmente se verá en situación parecida. Es decir, las preguntas son las mismas, no así el campo donde se plantean².

La estrecha relación entre religión y literatura se extiende también a la teoría literaria. Durante buena parte del siglo XX la llamada “Nueva Crítica” inglesa y norteamericana ha hecho poco menos que una práctica religiosa de la interpretación de textos literarios por su método tan característico de lectura intensiva. Los ha habido incluso que, como Northrop Frye, han entendido todas las historias literarias como tantas otras variaciones del mito original de la caída.³ En estos últimos años la relación no ha hecho más que estrecharse, debido en parte a acontecimientos que están en la mente de todos. Fredric Jameson, el crítico marxista más notorio de Norteamérica hoy día, insiste en que es un error soslayar el papel de la religión dentro de la cultura, que hay que ingerir y digerir su problemática. “La religión no es el opio del pueblo”, ha bromeado su amigo Dominick LaCapra en más de una ocasión, “el opio es el opio del pueblo”. Perry Anderson, historiador y crítico también de formación marxista, lleva tiempo avisando de que las religiones son los últimos diques que contienen el avance de la globalización, esto es, de la americanización, pues el estado de bienestar no puede competir con los beneficios que ofrece una vida eterna. En extraña sintonía con estos pensadores, Jacques Derrida comentaba también hace unos años que el cuerpo histórico de la pasión religiosa son la lengua y los nacionalismos⁴. En resumen, como muchos sospechan, ni Newton expulsó a Dios de la naturaleza, ni Darwin de la vida, ni Freud del alma⁵. Dios es el gran olvidado, el último tabú que el postmodernismo tiene que deconstruir. De ahí el título y el motivo de este trabajo.

² Términos como “teoría” o “estudios culturales” parecen ser más aceptados actualmente para abarcar este campo heterogéneo: “Jameson observó que la obra de Michel Foucault era un ejemplo destacado de semejante trabajo inclasificable. Lo que venía a reemplazar las viejas divisiones entre las disciplinas era un nuevo fenómeno discursivo, designado insuperablemente por su abreviatura norteamericana: *theory* (teoría)”. Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad* (Barcelona: Anagrama, 2000) 86.

³ Northrop Frye. *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton UP, 1957). Jameson resume la aportación de las teorías míticas de Frye al estudio de la religión con estas palabras: “it does not seem a very difficult next step if, with Frye, we see literature as a weaker form of myth or a later stage of ritual, to conclude that in that sense all literature, no matter how weakly, must be informed by what we have called a political unconscious, that all literature must be read as a symbolic meditation on the destiny of community”. Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca: Cornell UP, 1981) 70.

⁴ Jacques Derrida y Gianni Vattimo, eds. *Religion* (Cambridge: Polity Press, 1998) 4.

El subtítulo apunta a una pregunta de las muchas en que religión y cultura se funden: ¿qué finalidad tiene el sacrificio? La lista de los que se han ocupado de esto recientemente sería larga. Sólo por mencionar algunos, René Girard ha defendido casi con obsesión la idea de que en el origen de la literatura y de la religión está el mito de *El chivo expiatorio* (1982). El mismo Derrida ha hecho una reflexión al hilo de la historia de Abraham titulada *Dar la Muerte* (1999). Giorgio Agamben ha llevado a cabo una emotiva indagación sobre el holocausto en *Lo que queda de Auschwitz* (1999) que dicen que es fundamental para entender la historia como trauma, como herida. En las páginas que siguen se baraja la idea de que el sacrificio es la anticipación de la muerte.

1. RELIGIÓN Y SACRIFICIO COMO FORMAS DE COMUNICACIÓN

Entre otras muchas cosas, el sacrificio y la religión son formas de comunicación. Al parecer de James George Frazer, autor de la monumental aunque a veces denostada *La Rama Dorada* (1890, 1922), la práctica religiosa es siempre una práctica comunicativa. Sin esta dimensión es sólo teología:

“Religion consists of two elements, a theoretical and a practical, namely, a belief in powers higher than man and an attempt to propitiate or please them. Of the two, belief clearly comes first, since we must believe in the existence of a divine being before we can attempt to please him. But unless the belief leads to a corresponding practice, it is not a religion but merely a theology; in the language of St. James, «faith, if it hath not works, is dead, being alone»”⁶.

Esta forma de comunicación que es la práctica religiosa tiene varios caminos. La oración es uno de ellos. Robinson Crusoe mantiene un continuo diálogo interior a pesar de estar solo en su isla, convencido de que al otro lado de su conciencia existe algo así como una ventana que lo comunica con su interlocutor, si bien es cierto que los mensajes que recibe desde ese otro lado (una tormenta, una cosecha inesperada, fiebre) no son fácilmente descifrables. Precisamente esa ausencia de interlocutor es lo que llama la atención en el monólogo interior de escritores posteriores. Durante su visita al cementerio de *Ulises*, Leopold Bloom, opina que las tumbas deberían tener incorporadas unos fonógrafos con mensajes del fallecido (desde el más allá)⁷; idea que parece sugerirle a Derrida en “El gramófono de Ulises” que tenemos un teléfono interior con el que le ponemos

⁵ La frase pertenece a Alex Preminger, *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (Princeton: Princeton UP, 1974) 748.

⁶ James George Frazer, *La Rama Dorada* (1890, 1922) <<http://www.bartleby.com/196/>>

⁷ James Joyce, *Ulises* (Madrid: Cátedra, 1999) (6.1268-70).

conferencias a la divinidad⁸. Son conferencias que intuyen –no se acepta el cobro revertido– la existencia del “otro” y cuyo impulso es el deseo de significar.

El sacrificio es otra forma de comunicación, un signo, donde la renuncia a una cosa vale por el regalo de otra⁹. De aquí viene gran parte de la fuerza del altruismo, el ejercicio de la responsabilidad (“yo respondo por ti, me convierto en tu *sponsor*”, si le hacemos caso a la etimología). tan de moda en las citadas heroínas del diecinueve: la “pasión de la beneficencia” de Guillermina Pacheco, la “santa” de *Fortunata y Jacinta*¹⁰; el sueño de Dorothea Brooke (*Middlemarch*) de convertirse en una nueva Santa Teresa (25-6)¹¹; o el de Madame Bovary de darle sentido a su vida ejerciendo alguna responsabilidad:

“Lo que es más lamentable, verdad, es arrastrar como yo una vida inútil. Si nuestros dolores pudieran servir a alguien nos consolaríamos en la idea del sacrificio.

León se puso a alabar la virtud, el deber, y las inmolaciones silenciosas, pues él mismo tenía un increíble deseo de entrega que no podía saciar.

–Me gustaría mucho –dijo ella– ser una religiosa de hospital.

¡Ay! –replicó él–, los hombres no tienen esas misiones santas, yo no veo en ninguna parte ningún oficio..., a no ser quizás el de médico”¹².

En lo que tiene de práctica comunicativa el sacrificio no es exactamente un doblete forma/contenido, sino un intercambio que lleva aparejado “abandonar” y “dar,” específicamente abandonar para dar. Bataille, a quien pertenece la idea, dice que en este proceso hay destrucción, pero no exactamente aniquilamiento:

“El principio del sacrificio es la destrucción, pero la destrucción que el sacrificio quiere operar no es el aniquilamiento. Es la cosa –sólo la cosa– lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima... Sacrificar no es matar, *sino abandonar y dar...* Sacrificar es dar como se da carbón a un horno (énfasis añadido)”¹³.

De esta definición se infiere que para conferir sentido hay que destruir antes. Schlegel entendía que la producción literaria era también un doble proceso en

⁸ Véase Jacques Derrida, “Ulysses Gramophone”, *A Derrida Reader Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991).

⁹ “At its most elementary, sacrifice relies on the notion of exchange: I offer to the Other something precious to me in order to get back from the Other something even more vital to me”. Slavoj Žižek, *On Belief* (London: Routledge, 2001) 69.

¹⁰ Benito Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta* (Madrid: Aguilar, 2003) 262.

¹¹ George Eliot, *Middlemarch* (London: Penguin, 1965).

¹² Gustave Flaubert, *Madame Bovary* (Madrid: Cátedra, 1986) 316.

¹³ Georges Bataille, *Teoría de la Religión* (Madrid: Taurus, 1981) 47, 52, 53.

el que la destrucción de una parte del “yo” se hacía necesaria para crear algo nuevo (había que quedarse dormido, por ejemplo, cancelando así la conciencia, para luego recordar la experiencia onírica desde la vigilia). La dialéctica marxista entiende que para construir hay que destruir, problema del revolucionario. Derrida puntualiza al comienzo de *Dar la Muerte* que no estamos hablando de destrucción tanto como de “represión;” y que “la represión no destruye, desplaza de un lugar a otro del sistema”¹⁴. Por sumar un último argumento, Lacan entendía el sacrificio más o menos como una castración simbólica, un castigo innecesario, que el psicoanálisis intenta subsanar: “for Lacan, the ultimate aim of psychoanalysis is not to enable the subject to assume the necessary sacrifice (to “accept symbolic castration,” to renounce immature narcissistic attachments, etc.), but to resist the terrible attraction of sacrifice –attraction which, of course, is none other than that of the superego”¹⁵.

Este paso inicial destructivo, o al menos represivo, previo para entender la dinámica del sacrificio, es una auténtica rueda de molino. ¿Cómo podemos pensar que tiene que haber un proceso de destrucción en el sacrificio? Sobre todo, ¿cómo podemos admitir un proceso de destrucción dentro del sentimiento cristiano? El crítico victoriano John Ruskin, fascinado por los artesanos anónimos de las catedrales góticas, tenía una respuesta digamos que ortodoxa: este sacrificio gratuito era el mejor regalo, el mayor acto de entrega.¹⁶ Y nada más valioso que la propia individualidad, enterrada en el esfuerzo colectivo de construcción de una catedral.

Para explicarse este escollo que supone la supuesta legitimización de la violencia, René Girard echa mano de la parábola del “demonio de Gandara”. Como sabemos, es la historia en la que Jesús libera a un endemoniado, pero se ve en la necesidad de deshacerse del espíritu maligno, de depositarlo en algún otro lugar. lugar que encuentra en una pira de cerdos que finalmente se arroja por un acantilado. “¿Cuál es la fuerza que catapulta a los puercos al mar de Galilea si no es nuestro deseo de verles caer en él o la violencia del propio Jesús?”¹⁷. La respuesta que da, varias páginas más adelante, es a un tiempo el descubrimien-

¹⁴ Jacques Derrida, *Dar la Muerte* (Barcelona: Paidós, 2000) 19. Las referencias que siguen son a esta misma edición.

¹⁵ Žižek, *On Belief* 74.

¹⁶ “It prompts us to the offering of precious things merely because they are precious, not because they are useful or necessary.” John Ruskin, “The Lamp of Sacrifice”, *The Seven Lamps of Architecture* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1984) 17. Ni que decir tiene que este tipo de ideas, específicamente el elemento de castigo que llevaba implícito causó reacciones extraordinarias unos años más tarde. Recordemos por ejemplo la reacción de Darwin en su *Autobiografía*: “Difícilmente puedo entender cómo alguien pueda desear que el cristianismo sea verdad; porque si lo fuera, lo escrito en sus textos parece indicar que los hombres que no creen, y esto incluye a mi padre, mi hermano y casi todos mis mejores amigos, serían eternamente castigados. Esta es una doctrina condenable”. Jonathan Howard, *Darwin* (Madrid: Alianza, 1982) 50.

¹⁷ René Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1982) 238.

to de la violencia como motor primigenio del sacrificio y del poder del chivo expiatorio: es “el mecanismo del chivo expiatorio –la expulsión de la violencia por la violencia”(247). La tesis de Girard quedaría incompleta si no le añadimos la conclusión que él deriva de la revelación evangélica; esto es, que no hacen falta más sacrificios: “Lo que interesa a los Evangelios es el futuro abierto a la humanidad por esta revelación, por el término del mecanismo satánico. Que los chivos expiatorios ya no pueden salvar a los hombres”(247)¹⁸.

2. SACRIFICIO Y PALABRA

El mecanismo del chivo expiatorio y el proceso de significación de la lengua tienen algo en común¹⁹. Comunicarse, efectivamente, quiere decir sustituir una cosa por otra mediante una inferencia intencional, gracias a la cual un objeto vale por otro, una acción por otra, *x* por *y* (en el fetiche y la metonimia), la parte por el todo (en la sinécdoque), la imagen por la idea, (en vudú, en la metáfora), una recompensa por un sacrificio (en la promesa religiosa). Esta forma de intercambio en la que una cosa vale por otra, ha hecho posible la comunicación, pero también ha legitimado la marginación de la base material que el proceso lleva aparejado. Nosotros estamos tan acostumbrados a pensar que la palabra es un doblete forma/contenido que nos olvidamos de que para llevar a cabo el proceso de significación de la lengua es necesario también abandonar y dar, sacrificar, dejar de lado la base material del lenguaje e imponer sobre él unas operaciones de significado. Tras la palabra, como unidad de significación hay una abstracción o inferencia, y eso es un proceso mental que separa una cosa de otra para hacer, precisamente, que signifique algo. No saber hacer esa inferencia equivale a no entender. Si a un perro le señalamos un objeto con el dedo y el perro nos mira el dedo, es que no ha entendido el signo. Tiene que “abandonar” el dedo y

¹⁸ En esta interpretación Girard parece coincidir con Žižek, quien va más allá al ver el sacrificio como algo inútil en su apartado “la fascinación del sacrificio”: “Therein consists also the supreme sublimity of Christ’s gesture: *what is this gesture if not a sign of God’s love for man?* In reply to the hands that the believer stretches toward Him, God himself changes into a lover and reaches back toward man –*concealing thereby the abyss of Otherness that no sacrifice could appease*, i.e., with which no relationship of exchange is possible.” Slavoj Žižek, *Enjoy your Symptom* (New York: Routledge, 1992) 58, énfasis añadido.

¹⁹ Por supuesto que especificar la dimensión comunicativa del sacrificio requeriría mayor precisión. Žižek proporciona una explicación desde el punto de vista de la lengua como “actos de habla” enfatizando dos aspectos: 1-el sacrificio presupone y garantiza la existencia del Otro, 2-el interlocutor no responde: “*Sacrifice is a guarantee that ‘the Other exists’*: that there is an Other who can be appeased by means of the sacrifice. The trick of the sacrifice consists therefore in what the speech-act theorists would call its ‘pragmatic presupposition’: by the very act of the sacrifice, we (presup)pose the existence of its addressee that guarantees the consistency and meaningfulness of our experience—so, even if the act fails in its proclaimed goal, this very failure can be read from within the logic of sacrifice as *our failure to appease the Other*”. *Enjoy your Symptom* 56. En mi argumentación sigo más atentamente el proceso que el sacrificio implica, no su definición precisa.

“darle” un significado: mirar en la dirección que apunta. “Los estoicos”, decía Eco, “pensaban que los bárbaros podían percibir el sonido físico pero no podían reconocerlo como una palabra. Eso ocurría, no porque carecieran de la imagen mental correspondiente, sino porque desconocían esta regla de correlación²⁰. Al hablar dejamos de lado la base material que tenemos presente, en favor de un contenido ausente. Lo decía Samuel Levin siguiendo a Valéry, de forma elocuente:

“La característica fundamental del lenguaje ordinario consiste en que éste se desvanece tan pronto como es asimilado, siendo reemplazado por las ideas, impresiones, acciones, etc. que expresa... tan pronto como comprendemos lo que se nos dice, el lenguaje es reemplazado en nuestra mente por lo que significa”²¹.

La idea es menos sofisticada de lo que parece y apunta a nuestra experiencia cotidiana de la lengua. “Nosotros leemos de dos maneras”, apuntaba también Saussure, “la palabra nueva o desconocida es deletreada letra a letra; pero la palabra usual y familiar se abarca de una sola ojeada, independientemente de las letras que la componen”²². Esto es parte de la experiencia cotidiana de quienes tenemos que corregir nuestros propios borradores y no vemos los errores ortográficos. No se ven los errores cuando se abandona rápidamente la base material de la lengua para dar, para conferir un significado. Con todo esto quiero decir que en el proceso comunicativo de la lengua sacrificamos la forma en aras del contenido. Abandonamos la parte material para conferirle algo no material, para darle, como si dijéramos, un espíritu que no está presente a nuestra percepción, para “inyectarle vida”, que decía San Pablo al alegorizar el Antiguo Testamento. De hecho, Freud pudo reconstruir el inconsciente siguiendo el rastro a este material de desecho. La sofisticada “ley del padre” lacaniana –esa sugerente idea de que la lengua tiene sabor a familia, de que nuestra subjetividad se manifiesta en el lenguaje– tiene que ver con la labor (paterna) de imponer significados sobre las configuraciones fónicas (el fluir materno).

Hasta aquí la base de la comunicación como procedimiento inferencial. Pero este proceso que se desencadena así también tiene sus límites, sobre todo en cuanto que el signo desplaza, esconde o elimina su parte material para apuntar a algo ausente o invisible que no es el signo mismo.

²⁰ Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language* (Bloomington: Indiana UP, 1984) 63, mi traducción.

²¹ Samuel Levin, *Estructuras Lingüísticas en la Poesía* (Madrid: Cátedra, 1979) 89.

²² Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General* (Madrid: Akal, 1980) 63.

3. Los límites de la comunicación

Se ha dicho hasta la saciedad que el post-estructuralismo ha llevado la capacidad comunicativa de la palabra al límite, que la lengua no puede ya soportar el peso de la conciencia. Cuando uno destripa una palabra para ver qué hay dentro, cuando el deseo nos impulsa a encontrar sentido, se descubre que no hay un significado trascendente, sino más palabras; no una sustancia, sino un proceso que, como un nervio, nos lleva a más palabras. Por eso Baudrillard llega a concluir que la comunicación, o el éxtasis de la comunicación, es un continuo circular de palabra en palabra que eventualmente implica la desaparición del mensaje, o al menos denota una falta de confianza en la supuesta identificación de un objeto con otro que constituye la comunicación²³.

En esta deriva de palabras, en las que un objeto vale por otro, y por otro, y por otro, el discurso post-estructuralista se parece a otras tradiciones bien conocidas. Umberto Eco compara esta teoría contemporánea con la semiosis hermética, con una importante diferencia, en *Los Límites de la Interpretación*:

“Contrariamente a lo que hacen las teorías contemporáneas de la deriva, la semiosis hermética no afirma la ausencia de un significado unívoco y trascendente. Supone que cualquier cosa –siempre que se aisle el nexo retórico justo– puede remitir a cualquier otra cosa, precisamente porque hay un sujeto trascendente fuerte, el Uno neoplatónico. Este, al ser el principio de la contradicción universal, el lugar de la *Coincidentia Oppositorum*, ajeno a cualquier posible determinación y, por tanto contemporáneamente, Todo, Nada, y Fuente Indecible de Cada Cosa, hace que cada cosa se conecte a otra gracias a una telaraña laberíntica de referencias recíprocas²⁴”.

Sin una idea totalizadora de divinidad, la lengua nos lleva de un lado a otro por su naturaleza inferencial. Para decirlo más simplemente, el sistema funciona sólo con la ayuda de Dios²⁵. Cuando hablamos con alguien o incluso cuando leemos un libro, por ejemplo, en la mayoría de los casos, siguiendo el juego que permiten las palabras, es decir, en el espacio que media entre la lectura y la interpretación, entre la semiología y la hermenéutica, se ve uno forzado a leer lo que no está ahí, a ver lo que no está visible ni presente a nuestra percepción, y tarde o temprano llega el momento de plantearse si lo que uno interpreta es

intencional o no, si lo hace uno por su cuenta o lo pensó el autor, si le está dando a las palabras el sentido adecuado o no. Unos piensan que hay un sentido en ese vagar, un sentido divino, otros creen que es el azar.

Giambattista Vico regañaba a los epicúreos y los estoicos por no entender que el azar es providencia, por pensar que al final de todas estas inferencias no hay un uno totalizador sino puro azar. “El lector”, decía él, “sentirá un placer divino en su cuerpo mortal al contemplar en la idea divina este mundo de naciones en toda la extensión de sus lugares, tiempos y variedad; y convencerá de facto a los epicúreos de que su azar no puede divagar locamente y encontrar por cualquier parte una salida, y a los estoicos de que su cadena eterna de causas, con la que desean atar el mundo, depende de la omnipotente, sabia y benigna voluntad del Dios Óptimo Máximo”²⁶. La confianza en el lugar común del “libro de la naturaleza” es otro ejemplo más. Quienes seguían esta convención pensaban que Dios había escrito sus revelaciones en la Biblia y en la naturaleza, y que era posible acceder a él tanto a través de uno como de otro. Leer el libro de la naturaleza significaba que cada objeto tenía un sentido que no era el objeto mismo, las montañas podían significar “egoísmo,” o el vuelo de un pájaro, “amor”; y por supuesto estos signos siempre apuntaban con certeza a su Autor: “¿Qué serán luego todas las criaturas deste mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas y iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor”²⁷. Así todo tenía sentido, precisamente porque cada objeto era un signo, algo muy diferente de la náusea existencial que no encuentra sentido en la realidad.

Esta forma de leer interpretando lo que no está ahí, al menos no literalmente, ha sido fundamental en la lectura tipológica y ha producido no pocos fantasmas. Erich Auerbach, que estudió el tema en profundidad en su fundamental libro *Figura*, recuerda que el cristianismo aprendió muy pronto a alegorizar el antiguo testamento de esta manera, de modo que Adán era, realmente, la prefiguración de Cristo, Joshua, la de Jesús. El hecho de que alguien como Jeremías dijera: “pan” en vez de “melón”, que dijera “pongamos madera sobre su pan”, en vez de “pongamos madera sobre su melón” (según Tertuliano), no era algo fortuito, casual, sino que anunciaba lo que ocurriría más tarde en el nuevo testamento, donde se pondría madera –una cruz– sobre el cuerpo de Cristo –sobre el pan, de modo que lo que parecía una simple desviación, era en realidad una revelación, y había un hilo divino entre estas dos palabras, entre “pan” y “Jesús”, En cuanto al melón, siempre según Tertuliano, melón era el que no se daba cuenta de nada de esto, no sabía que las coincidencias son a veces profecías²⁸. Dentro de la tra-

²³ Véase Jean Baudrillard, “The Ectasy of Communication,” *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (London: Pluto Press, 1985).

²⁴ Umberto Eco, *Los Límites de la Interpretación* (Madrid: Lumen, 1992) 358.

²⁵ Nietzsche decía como de broma que no nos hemos deshecho de Dios porque aún tenemos fe en la gramática: “I am afraid we are not rid of God because we still have faith in grammar.” citado en Gregory Ulmer, *Applied Grammatology* (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1985) 39.

²⁶ Giambattista Vico, *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza Común de las Naciones* (Barcelona: Orbis, 1985) I [345] 148.

²⁷ Luis de Granada en Robert Ernst Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (New York: Harcourt, Brace & Company, 1938) 320.

²⁸ Erich Auerbach, *Figura* (Madrid: Trotta, 1998) 71-2.

dición de la lectura tipológica que tan bien ha dejado estudiada Erich Auerbach, al final de todo esto, al final de las palabras, al final de toda deriva, lo que se encuentra es cierta manifestación divina. Todas las palabras están relacionadas porque tarde o temprano remiten a cierta concepción de divinidad: es el hilo que las reúne a todas.

Sin embargo, si la lectura tipológica está garantizada por la revelación divina –por la providencia, diría Vico–, el problema que esta forma de leer trae para nosotros es tremendo, sobre todo porque nunca se sabe cómo acertar. A veces la construcción de sentido responderá a la intencionalidad del autor, a veces sólo al azar. A veces traemos a la lectura lo que es, a veces lo que no es. Este es el proceso conocido en el que el “yo”, el “yo” del autor o del sujeto se impregna de alteridad y se configura con trozos y trazos que no son esencialmente suyos, no son producto de su intencionalidad, sino efectos del lenguaje, del azar, del tiempo. Roland Barthes decía que un texto es como una cebolla, no importa cuánto se pele, lo que uno encuentra son capas sobre capas sin alcanzar al final un centro, una intencionalidad, un sujeto. Es así también como comprendemos la muerte del autor. La muerte del autor quería decir también la desaparición del significado cerrado de un texto –o la idea de texto misma– a manos de ciertas prácticas interpretativas. La muerte del autor, decía en su famoso artículo con su eco a la muerte del Dios autoritario, era necesaria para el nacimiento del lector moderno.²⁹ Por lo demás, este no es el fin de la comunicación. Ahí empiezan a salir nuestros fantasmas, esos recuerdos perversos que se resisten a desaparecer y esas coincidencias que dan forma al azar. Decía creo que Chesterton que desde que la gente no cree en Dios, no es que no crea en nada, es que cree cualquier cosa.

A la muerte del autor le sigue poco después la del mensaje mismo. Marshall McLuhan enunciaba el problema en la conocida aseveración de que “el mensaje es el medio”.

“The «content» of any medium is always another medium. The content of writing is speech, just as the written word is the content of print, and print is the content of the telegraph. If it is asked, «What is the content of speech?», it is necessary to say, «It is an actual process of thought, which is in itself nonverbal»”³⁰.

²⁹ Véase Roland Barthes, “The Death of the Author”, *Image, Music, Text* (New York: Hill & Wang, 1977). La idea de que el “yo” del autor se haya fragmentada en su obra ha sido desarrollada más en detalle a través del estudio de la “heteroglosia” literaria iniciada por Mijail Bajtín. Véase a este respecto: *The Dialogic Imagination* (Austin: U of Texas, 1990).

³⁰ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York: Signet Books, 1966) 23-4.

En la correlación de McLuhan, si hurgamos en la palabra escrita, nos encontramos con la palabra hablada, y si miramos dentro de la palabra hablada –y aquí llega el problema– nos encontramos con un proceso mental que en sí mismo no es verbal. Sin este final no verbal, el mensaje –y la comunicación– se pierden en un medio vacío. De aquí a la crítica del sistema desarrollado en la estela de Saussure no hay más que un paso. A un paso está la deriva, la diseminación, la deconstrucción. En este punto de la argumentación nos encontramos en el ojo del huracán del post-estructuralismo. La “gramatología” nos recuerda que las formas y los contenidos están continuamente sueltos y que sólo se unen a través de operaciones de significado que llevamos a cabo individualmente, operaciones que, como se dijo más arriba, nos configura como sujetos³¹.

La evolución de una buena parte de la reflexión crítica post-estructuralista ha ido indagando este proceso de significación en un intento por capturar lo que se esconde detrás de la palabra, para averiguar qué hay en el fondo del pensamiento. Ha ido sustituyendo términos en una gradación que ha ido eliminando progresivamente la idea de Dios, de objeto, de pensamiento, y de lenguaje:

“First the destruction, by Kant, of the *Ding as sich*; then the murder of thought lurking behind language, by Heidegger and Gadamer; and now the attempted assassination of a language behind the written text, by Derrida, or at least vulgar Derrideans”³².

La coherencia de esta evolución, que busca lo que hay detrás de los signos, (de Dios a objeto, de objeto a fenómeno, de fenómeno a palabra, de palabra a diseminación) lleva a Derrida a comprender que lo que entendemos por lengua es más bien un medio inestable que nos presenta los contenidos, como si dijéramos, no en directo sino en diferido; y que eso de que una cosa valga por otra depende en gran medida de nuestra intencionalidad, y de nuestra buena fe. Para Paul de Man, al fondo del pensamiento hay ceguera, por mucha penetración que tengamos, al final llegaremos a un punto en el que no entenderemos nada más³³. Para el personaje de Virginia Woolf (*Mrs Dalloway*) es como tocar las teclas de un piano, las manos llegan hasta cierta tecla y ahí ya son incapaces de abarcar más.

4. EL SECRETO Y LA RESPONSABILIDAD

Se podría pensar que donde acaba la razón, ahí en el fondo del pensamiento, ahí empieza la fe. Es otra alternativa. Cuando Abraham llega al límite del absur-

³¹ Véase Gregory Ulmer, “The Object of Post-Criticism”, *Postmodern Culture*, ed. Hal Forster (London: Pluto Press, 1985) 21.

³² Donald R. Kelley, “In Vico’s Wake”, *Vico and Joyce*, ed. Donald P. Verene (New York: State U of New York, 1987) 138.

³³ Es la tesis principal de su libro *Blindness and Insight* (New York: Oxford UP, 1971).

do, de hacerse responsable de dar la muerte a su propio hijo, entonces comprende que le está dando sentido a la sinrazón, que está haciendo un signo con el sacrificio. Es el *credo quia absurdum* que decía Kierkegaard: "creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás."³⁴ Se nos hace pensar con esto que razón y fe son contiguas y sucesivas, que la fe empieza donde acaba la razón. Se fuerza una oposición entre dos términos que en principio no son opuestos, sino simplemente diferentes, heterogéneos. Pero se le puede dar la vuelta a la argumentación. En la práctica deconstructivista desnaturalizar las dicotomías a veces ayuda a entender mejor³⁵. De hecho, pues, se podría pensar que en la comunicación la fe está al principio del proceso, no al final. Hace falta creer, es necesario un impulso intencional para identificar significativo con significado, para que Abraham acepte que destruir es dar. Esto es así porque los objetos heterónomos, i.e., los que dependen para su existencia de un acto de la conciencia (la lengua, ¿lo sagrado?), se constituyen a partir de un impulso intencional, de donde surge luego la construcción de sentido. Primero es la fe, la fuerza ilocutiva, luego llega la significación (fuerza locutiva).

En su reflexión sobre el sacrificio de Abraham, *Dar la Muerte*, Derrida sustituye "razón" por "responsabilidad" y "fe" por "secreto;" es decir, nuestra responsabilidad racional por un lado y un secreto impenetrable por otro. ¿Cuál es ese secreto? ¿el secreto de lo sagrado, ininteligible sin revelación? ¿lo que guardamos en el fondo de nuestro pensamiento? Para Freud, como sabemos, ese secreto que todos llevamos dentro, que constituye nuestra privacidad, es un tabú, (prohibido, sagrado); una parte de nosotros mismos que sacrificamos y enterramos en nuestro interior para que la civilización sea posible³⁶. En un poema de William Blake, otro ejemplo, el hombre es como un árbol habitado por un cuervo que ha hecho su nido en el mismo centro de la conciencia; como si un

³⁴ Soren Kierkegaard, *Temor y Temblor* (Madrid: Tecnos, 1987) 28. Unas páginas antes explica el autor cómo la destrucción que trae el sacrificio se salta las barreras éticas: "desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es"(22).

³⁵ Véase por ejemplo Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria* (Barcelona: editorial Crítica, 2000) 150-1.

³⁶ En su tesis sobre Moisés y el monoteísmo, Freud se muestra perplejo ante esta evolución de la civilización según la cual lo sensible sucumbe ante lo espiritual y lo espiritual ante las creencias: "still later it happens that spirituality itself is overpowered by the altogether mysterious emotional phenomenon of belief. This is the famous *credo quia absurdum*, and whoever has compassed this regards it as the highest achievement." Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Vintage, 1995) 151. Por otro lado, la civilización es posible gracias a esta renuncia a los deseos, de ahí el "malestar de la cultura: "Conscience is the result of instinctual renunciation, or: Renunciation (externally imposed) gives rise to conscience, which then demands further renunciations." Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: Dover, 1994) 55.

buen día despertáramos a la certeza de que cargamos con un misterio, un secreto insondable que no alcanzamos a comprender³⁷. Para Derrida, el secreto del sacrificio de Abraham, ese misterio terrible, ese pájaro negro, es la conciencia de la muerte, de dar la muerte.

La muerte es el secreto que se intuye por la lengua. Una manera sencilla de decirlo es la de William Wordsworth. En su estudio sobre los epitafios, Wordsworth se inclinó a pensar que las primeras manifestaciones de la humanidad habían sido la expresión de las primeras emociones; y las primeras emociones fueron las provocadas por la muerte, o más bien por el sentimiento de pérdida que la muerte provoca. De ahí su interés por los epitafios: eran las primeras palabras que expresaban esta la primera emoción humana³⁸. Así comenzó el lenguaje, en un intento de expresar lo que ya no estaba entre nosotros, lo que realmente nunca está entre nosotros, lo que permanece ausente e invisible: el otro lado del signo, el significado; y el otro lado del sacrificio, el dar. Por eso, la lengua es una intuición de la muerte. Si esta explicación puede parecer demasiado rudimentaria, Giorgio Agamben explora también esta conexión en su libro titulado *Language and Death* de forma más sofisticada. Partiendo de la idea de Hegel de que "todo animal encuentra su voz en muerte violenta", y ligando así la génesis del lenguaje con la proximidad de la muerte, nos explica en detalle cómo entiende él la relación.

"For this reason, meaningful language is truly the «life of the spirit» that «brings on» death and «is maintained» in death; and so –inasmuch as it dwells (verweilt) in negativity– it has the «magical power» that «converts the negative into being». But language has this power and it truly dwells in the realm of death only because it is the articulation of that «vanishing trace» that is the animal voice: That is, only because already in its very voice, the animal, in violent death, had expressed itself as removed. Because it is inscribed in voice, language is both the voice and memory of death – death that recalls and preserves death, articulation and grammar of the trace of death"³⁹.

El envés del secreto, el primer paso de la responsabilidad, es abrir los ojos a la conciencia de la muerte, que es también el despertar de la conciencia misma. Para Abraham era algo externo, que aún se podía exorcizar con un ritual. Nosotros, en cambio, lo hemos interiorizado, y así es como hemos nacido a la

³⁷ Véase "The Human Abstract," de *Songs of Experience* (<<http://www.blakearchive.org/main.html>>)

³⁸ Véase William Wordsworth, "Essays Upon Epitaphs." *Literary Criticism of William Wordsworth*, ed. Paul Zall (Lincoln: U of Nebraska P, 1966).

³⁹ Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1991) 46.

conciencia de la muerte. Si el secreto nos une a todos, creyentes o no, la responsabilidad nos lleva al deseo de comprender lo que no se puede comprender, a la duda, la agonía –la continua lucha– y, en algunos casos, a la creencia. Para quienes no aceptan matices no hay posibilidad de equivocarse:

“Tan pronto como la propia representación de la vida correcta se orienta por caminos religiosos de salvación o concepciones metafísicas de lo bueno, surge una perspectiva divina (o una *view from nowhere*) desde la que (o desde donde) las otras formas de vida sólo aparecen como distintas, sino como *erradas*”⁴⁰.

O como sentenciaba Unamuno, “El dogma vivía de las herejías como la fe vive de dudas”⁴¹. Si en el dogmatismo no hay dudas, la responsabilidad nos aboca ineludiblemente al ejercicio de la libertad: “esta conciencia que mira a la muerte cara a cara es otro nombre de la libertad”. (Derrida, 25). Y la libertad nos condena a errar. Pero como sabemos, hay preguntas muy sencillas, provocadas por la yuxtaposición de culturas, que no tienen respuesta fácil: “¿Puede llevar pañuelo en la escuela una alumna musulmana? ¿Qué sucede cuando se trata de maestras de una escuela pública? ¿Vale para las monjas algo distinto que para las maestras islámicas?”⁴². ¿Cómo distinguir entre relativismo cultural y derechos culturales?

Si, como he apuntado, la práctica religiosa es un proceso comunicativo, cuando se deja de tener la certeza de que Dios responde, esta comunicación deja de tener un sentido único. Buscando lo que hay detrás de los signos –de Dios a objeto, de objeto a fenómeno, de fenómeno a palabra, de palabra a diseminación– nos asomamos a la diversidad de la cultura y al misterio común e insondable de la muerte. Y si la lengua es intuición de la muerte el sacrificio es su anticipación. El sacrificio anticipa la muerte, la trae a un campo de presencia con el primer movimiento de su proceso comunicativo, esto es, con la destrucción que trae aparejada. Este es el escándalo del sacrificio: confiere un significado a algo que no tiene sentido, como es la destrucción. A este escándalo no hemos llegado ahora con el postestructuralismo⁴³. Ya habíamos llegado antes, en el holocausto (“holocausto” significa quemar totalmente). Allí se desveló el propósito último del sacrificio humano, que no es otro que arrimar la muerte hacia nosotros, hacer

que la muerte ocupe un campo de presencia, de forma que podamos casi tocarla con las manos. Es más, en el holocausto Agamben descubre que la finalidad del sacrificio es la degradación de la muerte misma: traer la muerte desde un campo de ausencia, anticiparla, llegar al límite de borrar las fronteras entre la vida y la muerte. “Esto, –que la muerte de un ser humano no pueda llamarse ya muerte– (no simplemente que carezca de importancia, que no es nada nuevo, sino que ya no se la pueda llamar por el nombre de “muerte”) es el horror particular que el *Muselmann* trae a los campos de concentración y que los campos de concentración traen al mundo”⁴⁴. El camino que se le abre a la responsabilidad es arduo y, naturalmente, no tiene salidas fáciles. Desde luego, el camino de la responsabilidad mal entendida, i.e.: el del sacrificio, es innecesario por su misma inutilidad. Las palabras pueden llevar un espíritu dentro, pero no es necesario destruirlas para comprobarlo; así sólo anticipamos la muerte.

⁴⁰ Jürgen Habermas, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Claves de razón práctica* 129 (Enero/Febrero 2003): 9.

⁴¹ Miguel de Unamuno, *La Agonía del Cristianismo* (Madrid: Austral, 1942) 105. Unamuno puntualizaba además que uno de los problemas básicos para el ejercicio de la responsabilidad no era otro que la pereza: “la esencia del hombre es la pereza, y con ella, el horror a la responsabilidad” (92).

⁴² Habermas 10, n. 18.

⁴³ Dice Agamben que esta doctrina del martirio es la que ha justificado el escándalo de la muerte sin sentido (27).

⁴⁴ Ver Agamben 70.