

Orígenes y simbología de lo sagrado en el pensamiento de Rudolf Otto

Juan Pablo Guacaneme*

Resumen

Lo sagrado es identificado como categoría filosófica, psicológica, teológica y científica, como lo es el caso de la neuroteología, y aunque se haya convertido en parte fundamental de la estructura teórica de dichas epistemologías, su origen dista de ser producto de discursos racionales y se acerca más a intuiciones irracionales. Desde la perspectiva de Otto, que lo identifica como tremendo y fascinante, y tomando como eje epistemológico la filosofía kantiana, se describe lo sagrado como una experiencia de lo sublime.

El lenguaje utilizado al hacer referencia a lo sagrado, dista de ser una construcción, sino que es una emanación que busca, no conceptualizar, sino representar como si se tratara de un ritual, por esta razón se le debe considerar como símbolo, porque busca no señalar un acontecimiento objetivo, sino ligar una experiencia con una intuición subjetiva.

Palabras clave

Sagrado, símbolo, sublime, intuición, hierofanía.

.....
* Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Contacto: juanpablo-guacaneme@gmail.com

Abstract

The Holy or the Sacred is identified as a philosophical, psychological, theological and scientific (as in neurotheology) category. Although it has turned into an important issue for the theoretical structure of these epistemologies, its origin is far from being a rational discourse and is closer to irrational intuitions. From Otto's identification of the Holy as the *Mysterium Tremens et Fascinans* and from Kant's epistemology, the Sacred is described as experience of the sublime. The language used when referring to the Sacred is not a construction but an emanation. Since this language does not seek to conceptualize but to represent in a ritual way, this is why it should be considered as a symbol: it does not pretend to show an objective event, but to bind and experience with a subjective intuition.

Keywords

The holy or the sacred, symbol, sublime, intuition, hierophany

1. Morfología de lo sagrado

La religión hace alusión a lo indecible mediante mitos, poesías y símbolos, pero jamás por medio de enunciados. Pero aquello que es simbolizado no es la religión misma, sino su principal constituyente, que es una experiencia de lo sagrado. No se conoce a Dios sino lo que se cree es una experiencia de este.

El estudio sobre la naturaleza de la religión, más que una actividad con intenciones puramente intelectuales, es una hermenéutica con cimientos profundamente espirituales, puesto que detrás de ella se esconde un pensamiento y un lenguaje autoimplicativo, pues interpreto la realidad a partir de mis propias experiencias. Por tanto, a diferencia del científico donde el sujeto no se compromete con su propia realidad, el lenguaje que referencia a la religión no conoce

otra experiencia distinta a la suya propia. En efecto, para que el lector no sólo comprenda y entienda lo que se quiere decir, sino que a su vez lo disfrute, es necesario se implique a sí mismo dentro de la lectura, tratando de ver en ella un reflejo de sus propias experiencias. Sólo de esta manera se puede distinguir la pregunta por el vínculo que existe entre lo sagrado y los símbolos que lo representan, ya que las similitudes que estas representaciones han tenido en pueblos y en lugares espacio-temporalmente distantes, han sido y son tan evidentes que dejarlo a la casualidad y a la accidentalidad, es sólo desconocer una causalidad y necesidad que aunque no son lógicas son implícitas.

En efecto, tanto el autor al escribirlo, como el lector al "reescribirlo" en su memoria, buscan encontrar la coherencia de la experiencia religiosa, no con la realidad objetiva, sino con la subjetiva, lugar donde se encuentra lo sagrado, aunque de entrada a este cometido, se deba resaltar la paradoja que consiste en que lo complemente otro se manifieste en lo completamente yo.

1.1 Morfología de lo sagrado

El propósito del pensamiento de Rudolf Otto, pretende más que la descripción y la interpretación de un asunto que ha configurado no sólo emociones sino también comprensiones. No es la mera encarnación de un pensamiento que intenta dilucidar, sino la de un sentimiento que se busca incitar. En este sentido el objetivo de Das Heilige (lo sagrado) no es solamente analizar un fenómeno religioso, sino suscitarlo¹, sólo así podemos intuir qué es Lo Sagrado.

1.2 Contexto de la tesis de Rudolf Otto

En un periodo de tiempo donde las interpretaciones sobre el origen del fenómeno religioso, no estaban al margen no sólo del interés académico e intelectual, sino del mundo social; es de resaltar la propuesta de Rudolf Otto que se caracteriza por no ser reduccio-

1 Cf. Lynn Poland, «The idea of holy and the history of the sublime», *The Journal of religion*, Vol.72, N.º 2 (1992): 157.

nista, es decir, por no explicar un fenómeno complejo con una idea simple, pero tampoco por ser absolutista, por no encasillar toda idea e interpretación a un fenómeno simple.

En concordancia con esto, la tesis de Otto no sólo pretendía resaltar el elemento irracional (sin tratar de restar importancia al elemento racional), sino que lo hacía en momentos donde las interpretaciones reduccionistas de la religión, abundaban dirigiendo la mirada hacia el ateísmo. Desde el *Homo homini Deus (El hombre es Dios para el hombre)* de Feuerbach, pasando por la religión como *Opium del volkes (Opio del pueblo)* de Marx, hasta llegar a la religión como neurosis, idealización del padre y asesinato del mismo, del psicoanalista austriaco Sigmund Freud; todos ellos trataron de ponerle una explicación naturalista y racional al fenómeno religioso trayendo consigo un ateísmo lógico, es decir, pensamos que Dios no existe. Sin embargo, éste no era el reto, que la tesis ottoniana tenía. Dentro del existencialismo surgía un ateísmo emocional, que se hace verdaderamente consciente de lo que significa no tener ningún referente y estar a la deriva en el sin sentido, en el nihilismo (Nietzsche) y en el absurdo (Camus), es decir, sentimos que Dios no existe. No es el primer ateísmo referenciado el que constituye la antítesis del pensamiento de Otto, Scheleiermacher y Fries; sino, por el contrario, es el segundo el que yuxtapone sobre el sentimiento de creatura, el sentimiento de la nada.

1.3 Indefinición de lo indefinible

Detrás de una conceptualización permanece, además de una definición ya sea de carácter arbitrario (Saussure) o necesario (Pierce), una perspectiva que Kant denominó como "giro copernicano"², donde la posición, ubicación y condición del observador, constituye la forma como se contempla. En efecto, cualquier predicado no responde ante la necesidad del objeto de ser referenciado, sino ante la del que lo

2 Cf. Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión* (Salamanca: Sígueme, 2003), 59.

referencia, es decir el predicado es coherente con la intencionalidad del sujeto³.

El sentido de que Lo Sagrado pueda tener una definición, responde al hecho de que pueda ser (aunque no totalmente) comprensible. Si se dice algo de Dios es porque se comprende algo de Dios. Inclusive, aun cuando la misma mística lo llama to, a[rrh]ton (indefinible, inconcebible), responde más a una intención de sentido, que de significado, es decir, no busca concordancia con la realidad, sino con la experiencia, de lo contrario, la mística debería consistir en el silencio, pero "ha sido verbosa"⁴.

En su ser indefinible, lo santo es una categoría exclusivamente valorativa, que se sustrae de la razón haciéndola inaccesible a la comprensión. Es precisamente de esta forma como funciona el término santo en Kant, donde cumple una función como predicado absoluto moral, es decir, como máxima y perfecta bondad. "Una voluntad santa, llama así Kant a una voluntad que permanece invacilante y obediente a la ley moral, pero que debería sencillamente ser la voluntad moral perfecta"⁵.

Como hasta el momento hemos podido pecar, la construcción de una referencia con respecto a lo sagrado, responde más a una necesidad de sentido que de significado. Un ejemplo claro de ello lo podemos encontrar en el desarrollo del lenguaje religioso en numerosas culturas de antaño. La práctica religiosa denominada glosolalia (γλω/σσα, lengua y λαλεω, Hablar, emitir sonidos, ruidos de aves, balbucear) y que traduce Hablar en lenguas, consiste precisamente en el uso ininteligible de la lengua, para alcanzar el éxtasis y tener una experiencia trascendental.

Abraham Maslow ha notado también la relación entre las experiencias emocionalmente intensas y los cambios de personalidad, en su

3 Cf. Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Revista de occidente, 1965), 11.

4 Cf. *Ibidem.*, p. 13.

5 *Ibidem.*, p. 5. En todo el artículo se presentan traducciones propias.

observación de “experiencias cumbre”. Maslow ha encontrado que las experiencias cumbre podrían caracterizarse por la desorientación en el tiempo y en el espacio, y un tipo de cognición muy diferente al de los estados normales. La percepción visual y auditiva podrían también ser diferentes. La percepción de sus escaladores es similar a aquellas reportadas por pentecostales durante su glosalalia o experiencias bautismales. Maslow considera que tales experiencias contribuyen al crecimiento de la personalidad y a la auto alimentación, y nota que a veces se efectúan cambios permanentes: como tener una clara percepción [en vez de una aceptación filosófica puramente abstracta y verbal] de que el universo es todo de una pieza y que uno tiene un lugar en él... puede ser tan profunda y perturbadora una experiencia que pueda cambiar el carácter y las cosmovisión de una persona para siempre⁶.

En efecto, para la religión hindú el valor del mantra radica primordialmente en ser sonido, por encima de ser un poema u oración. Son las vibraciones del canto lo esencial de esta práctica religiosa. Inclusive dentro de la Iglesia católica, se podría decir que el latín cumplía este mismo propósito en los fieles (antes del Concilio Vaticano II), ya que la comprensión de esta lengua estaba solamente ligada a la formación clerical.

Precisamente, el funcionalismo que tienen las palabras que se emplean para hacer referencia a lo sagrado, está caracterizado por el intento de no decir nada concreto sobre ello. A tenor de esto, las fronteras del lenguaje religioso se trasladan del sin sentido a algo extremadamente más complicado: al excedente de sentido. Esta forma de proceder por parte del conocimiento, al crear excedentes ya había sido analizada por el mismo Kant. El conocimiento humano requiere de la idea de una Suma Perfección con el fin de determinar las otras ideas (es decir, un excedente de sentido que sea condición de posibilidad de que otros tengan sentido). Por ejemplo, es imprescindible tener la idea de la suma amistad con el propósito de establecer una distinción por magnitud entre la amistad y el egoísmo, y así darle sentido a las relaciones interpersonales. Bajo esta tesis, la facultad de establecer una Idea Suprema tiene una connotación fuertemente

6 Virginia Hine, «Pentecostal Glossalalia toward a functional interpretation», *Journal for the scientific study of religion*, Vol. 8, N.º 2. (1969): 223-224.

organizacional y teleológica⁷. En efecto, la puesta en escena de Kant, donde lo bueno es sinónimo de lo santo, puede ser interpretada como la vinculación de lo santo al componente deontológico, pero en palabras de Otto, "nunca exclusivamente al sentido moral"⁸. Podemos dar una solución provisional a la carencia de referente de lo sagrado y es precisamente el hecho de que éste lo excede todo.

1.4 El sentimiento de lo sagrado

El sentimiento ha sido durante la historia de la filosofía y de las ciencias en Occidente, tesoro del error, depositario de la irracionalidad y consignatario de la vileza. Es el baluarte de lo despreciado por la ciencia, la subjetividad, y lo sería también de la filosofía, si no es por el hecho que el origen de aquella, radica precisamente en esta. En efecto, aquella ciencia que se mofa de ser el *non plus ultra*, el culmen del desarrollo humano, pone su interés en un fin más objetivo, es decir, "más fuera de nosotros"⁹, y de esta forma instrumentaliza al hombre. El sentimiento está ligado al ser que existe y que existe en un contexto con el cual interactúa, y es precisamente en esta relación que la emoción cumple su papel. No es de sorprenderse, por ende, que aquello que atañe al sentido último de la realidad y la existencia, sea interpretado también desde esta facultad humana, pues la división entre irracional y racional, es simplemente un formalismo para reconocer que no sabemos qué somos.

Sin embargo, es importante distinguir a qué clase de sentimiento se refiere y la justificación que se puede aportar a favor de aquel. En efecto, la crítica kantiana destruyó el pensamiento puro, es decir, aquel pensamiento que no tiene su origen en la experiencia sensible, aunque es preciso especificar en qué constituye puntualmente la crítica kantiana. Es evidente que Kant procura ligar el origen del conocimiento a la experiencia de los fenómenos, pero es igualmente cierto que no

7 Cf. Emmanuel Kant, *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Madrid: Akal, 2000), 61-65.

8 Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 17.

9 Miguel Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Barcelona: folio, 2001), 6.

afirma que estos, procedan de ella¹⁰. Por consiguiente, el sentimiento al que hace referencia lo sagrado es una irrupción dentro del alma: "De esta clase es el sentimiento de lo Numinoso. Irrumpe desde fondo del alma (seelengrunde), desde lo más profundo del conocimiento del alma misma, ciertamente no antes ni sin la sugestión y provocación por parte de la experiencia y de las condiciones profanas y materiales, sino en estas y entre estas. Pero no es suscitado por ellas sino a través de ellas"¹¹. Es preciso resaltar que Otto no considera directamente a este sentimiento como una forma de conocimiento, sino como una intuición (Ahnung). "Las ideas innatas son pensamientos debidos a compulsiones [obligaciones en un sentido no peyorativo] y son, por consiguiente, no conocimiento como todo Conocimiento no es un asunto de poseer ideas peculiares, las cuales no podemos abandonar, sino que es asunto de poseer la intuición de que algo es así o así"¹².

Utilizando la relación existente entre, omen - ominoso (portento - portentosidad) y lumen - luminoso (luz - luminosidad)¹³ establece Otto lo numinoso con respecto al Numen¹⁴. De igual manera, como lo luminoso se presenta en forma de percepción del lumen, el sentimiento numinoso se puede interpretar como la intuición del Numen "lo sagrado". Esto posiciona el problema alrededor de un elemento "irracional", que es el sentimiento, por esta razón, la forma de proceder al análisis de lo sagrado, no será eminentemente racional (sobre abstracciones lógicas), sino inmanentemente intuitivo (sobre la experiencia de lo sagrado).

10 «Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt (...). Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.» (No se puede dudar de que todo nuestro conocimiento con la experiencia comienza (...). Pero si es verdad que todo nuestro conocimiento con la experiencia comienza, todos sin embargo no proceden de ella) Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (Berlin: Mayer & Muller, 1889), 35 y 37.

11 Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 1963), 138.

12 Rudolf Otto, *Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* (New York: Richard Smith Inc, 1931), 59.

13 Esta bina sólo aparece en la traducción española, pero no en la edición alemana. Cf. Rudolf Otto, *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 18; Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., p. 138.

14 Rudolf Otto, *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 18.

Intentando hacer un análisis de dicho sentimiento, se recurre a la descripción y definición empleada primero por Kant, quien lo denomina como el *sentimiento de completa impotencia* (*Gefühl der gänzlichen Ohnmacht*)¹⁵, luego por Friederich Schleiermacher *sobre el sentimiento de absoluta dependencia* (*Gefühl der Abhängigkeit*)¹⁶. Estos pueden ser interpretados por analogía como el sentimiento religioso de dependencia o como Otto prefiere llamarlo: *Sentimiento de creatura* (*Kreaturgefühl*)¹⁷, de finitud óptica, frente a la totalidad y, como constata el autor en el pensamiento de Sankara, de ilusión (maya) e irrealdad, ante la única realidad posible: "La creatura es derivada de la creación y esto significa creación de Dios. Todo énfasis yace sobre el hecho de que como creatura no es lo que Dios es, es lo inútil, lo irreal, lo no esencial."¹⁸

A pesar de todo lo que se pueda pensar sobre estos sentimientos, ellos en sí mismos no son el sentimiento de lo numinoso al que alude el autor, son simplemente conexos a aquel.

1.5 Estructura de lo sagrado

1.5.1 Lo sagrado

Con el fin de lograr orientarse en su entorno, el comportamiento (tanto humano como animal), establece en sí mismo y sobre su alrededor diferenciaciones entre las cosas que se presentan ante su necesidad como más inmediatas. En efecto, dentro de la concepción darwiniana, la supervivencia es el eje sobre el cual se desarrolla la especie durante la evolución y, por ende, su necesidad más apremiante. Los más aptos son, entonces, quienes logran sobrevivir, y lo logran

15 Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (Berlin: Heinann, 1872), 115.

16 Friederich Schleiermacher, *Sobre la religion* (Madrid: Tecnos, 1990), 49.

17 «Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl; das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.» (yo busco un nombre para este asunto y lo llamo «Kreaturgefühl»; el sentimiento de creatura que se hunde y humilla en su propia nada y desaparece ante aquel que esta sobre toda creatura) Rudolf Otto, *Das Heilige, Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., p. 10.

18 Rudolf Otto, *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism* (New York: Meridian Books, 1959), 86.

porque *identifican* y *fundamentan* su comportamiento, alrededor de aquellas conductas que lo posibilitan, como son: la alimentación, la reproducción, la protección, etc¹⁹.

Con lo anterior se ha resaltado el papel que tiene el *identificar* con el fin de poder *fundamentar*. Bajo esto subyace el instinto (por parte del animal) y la intuición (por parte del hombre), que la realidad no es enteramente homogénea. Por una parte, para el instinto, la piedra es distinta del alimento, la hembra es distinta al macho y el refugio es distinto del lugar de caza. Por otra parte, para la intuición "el espacio no es homogéneo; él presenta rupturas y quiebres: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de otros"²⁰.

Pero es necesario hacer la aclaración de que la intuición no identifica ni fundamenta, sino que sencillamente resalta la existencia de una ruptura, en la supuesta homogeneidad de la naturaleza. Es una sensación enteramente emotiva, "no se trata de una especulación teórica, sino por una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo"²¹, "en la cual, algo de la esencia y significado del ser es directamente experimentado, aunque permanece en la forma de sentimiento"²².

La conclusión que se puede extraer de la interpretación que las ciencias de la religión hacen sobre el comportamiento humano en relación con la idea Dios (espíritu, fetiche, divinidad, etc.), se refiere específicamente a un "Etwas" (Algo) posicionado "frente" al hombre y lo cual ha sido denominado como lo completamente otro (der ganz Andere). En razón de esto, Leeuw ha interpretado la religiosidad primitiva no como el sentimiento de dependencia (Schleiermacher),

19 Richard Dawkins, *El gen egoísta: Las bases biológicas de nuestra conducta* (Barcelona: Salvat, 1993), 9. Debe resaltarse el hecho de que precisamente para Dawkins, el "más apto" es aquel cuyo comportamiento se caracteriza por ser egoísta y, en este sentido, el hombre es el "más apto". El altruismo es simplemente la fachada de un egoísmo.

20 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965), 21.

21 *Ibidem*.

22 Rudolf Otto, *Naturalism and Religion* (New York: Crown Theological Library, 1913), 75.

ni como el sentimiento de creatura (Otto), sino como el sentimiento de distancia²³

El término polinesio *Mana*, introducido en las ciencias de la religión por Max Müller, es marcador de un concepto que es muy difícil poner en palabras por su carácter polisémico y, por lo mismo, correspondiente a una noción abstracta de lo sagrado²⁴ o de un misterioso poder²⁵, que era empleado por parte de los melanesios para referirse a ideas como fuerza, majestad, divinidad, poder, felicidad, victoria, creación, honor, riqueza; y a partes del cuerpo como el corazón y los pulmones²⁶. Es decir, cuando llegaba la enfermedad a una población, dicho acontecimiento se interpretaba como la pérdida del mana, o cuando alguien demostraba una gran habilidad, era porque el mana estaba con él. Todo demuestra que en la experiencia del Poder, de lo "completamente otro", no existía por el momento ningún interés teórico, es decir, no se le entendía bajo interpretaciones morales, epistemológicas ni metafísicas, sino enteramente empíricas.

Es este poder el que configura la interpretación de la realidad sensible. Por ejemplo, la diferencias existentes entre minerales, plantas, animales y el mismo hombre, no radica en que unos sean inorgánicos, otros orgánicos, sino en la forma como el poder está presente en ellos. Una interpretación que las ciencias de la religión han efectuado sobre la forma como el poder se encuentra en la naturaleza, es la que corresponde al fetichismo. A grandes rasgos, el fetichismo (del portugués *feitiço*: artificial que proviene del latín *factitius*: fabricado), es la concepción de que la cosa misma es portadora de poder y no de que simplemente es imagen de este.

23 Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964), 13.

24 Robert Marett, *The threshold of religion* (London: Methuen, 1909), xxxi.

25 *Ibidem.*, p. 30. Es muy interesante la hipótesis de este autor, quien postula que la palabra mana tenía en un principio connotaciones mágicas en vez de religiosas, es decir, que era más un conjuro que una oración, donde buscaba manipular mi entorno y no comunicarme con una divinidad. En efecto, según Marett, esta concepción no es propia solamente de este tipo de religiosidad, sino que se ve implícita en muchas fórmulas de la religión cristiana, como lo es el empleo de sentencias tales como: *en el nombre de Dios*, etc.

26 Max Müller, *Anthropological religion* (New Delhi: Asian Educational Service, 1977), 203.

Implícita a la intuición del *Algo más* se encuentra la potencialidad de este, en el sentido en que sabemos que hay "algo", aunque no sabemos qué. Es la apertura a cualquier cosa, pero que de una u otra forma impactará sobre el ánimo no de una manera neutral, sino bajo una silueta ya sea positiva como fascinante o negativa como amenazante.

Esta es la base de la interpretación ottoniana de lo sagrado como la interacción del *Mysterium Fascinans* y el *Mysterium Tremendum*.

1.5.2 Características de lo sagrado

1.5.2.1 *Mysterium Tremendum*. La concepción de lo sagrado como una forma amenazante es expresada en la fórmula *Mysterium Tremendum* (Misterio Tremendo)²⁷. Es de una especie que se encuentra implícita en las formas de expresión y manifestación del sentimiento religioso. En efecto, la práctica del culto religioso y de los ritos, la construcción del recinto sagrado o templo, la representación de las gestas míticas en la pintura, relatos y música, se caracterizan por estar dotadas de elementos tales como la solemnidad, la pompa y la imponentia, que resaltan la impotencia de quien pretende acercarse al misterio, cerrándole de entrada la boca e incitándole a cerrar los ojos (lo que etimológicamente quiere decir la palabra misterio).²⁸

Lo *Tremendum* no debe ser ligado exclusivamente a una fuente trascendente como lo es lo sagrado. En realidad, para que lo numinoso pueda ser identificado y distinguido, debe ser descubierta su estructura en la analogía con las emociones que produce la *Natura Tremendam* (ya que sólo hay conocimiento a partir de fenómenos), y en las cuales se denota el carácter amenazante que se percibe del contexto físico del sujeto. El estímulo suscitado por las experiencias en las que el objeto se manifiesta como anticipación del dolor, generan en el instinto de conservación dos posibles respuestas, la

27 Rudolf Otto, *Das Heilige, Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen*, op. cit., p. 14.

28 Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck, 1968), 728.

defensiva o la ofensiva, en todo caso, lo importante es ponerse fuera del alcance del peligro externo y, consecuentemente, librarse de tan incómoda sensación.

Dentro de la historia de la religión, vemos que se ha interpretado el sentimiento de lo numinoso no sólo como *Tremendum*, sino que dentro de esta categoría se ha manifestado en distintos grados que van desde la tosquedad a lo refinado. En un primer instante y en el estadio inferior del sentimiento numinoso, se encuentra el pavor demoniaco²⁹, cuya principal característica es la sugestión del miedo (Grausen) y lo espantoso (Schauervollen). Es la sensación no sólo de impotencia, sino de culpabilidad, de ser juzgado por la οργε θεοι (*cólera de Dios*) (lo *Tremendum*); es el sentirse no como creado, sino como creatura ante la majestad (*Majestas*) del Creador; es el experimentar la sensación sobre mí, una energía respira (*Energischen*)³⁰. No obstante, es preciso reconocer que si bien este estadio se presentó de una manera más significativa, esto no quiere decir que no se hayan dado simultáneamente otros.

Esta interpretación de lo santo, como un pavor especial, es también constatada por los diferentes términos que se han empleado durante la historia de la religión, para referirse a lo sagrado. En Éxodo 15,16 la palabra hebrea empleada para referirse al sentimiento que despierta la divinidad es hmya (êmh), que significa temblor, pavor y que a su vez está emparentada a con la palabra ya (ā^hm) que significa amenaza. Otra palabra inclusive mucho más ilustradora para nuestro interés, aparece en 1 Samuel 14,15 hdr (kharadah), sustantivo que denota temblor, temor y ansiedad, pero que en la traducción de la Septuaginta, es decir la primera versión griega, es reemplazada por ἔκστασις que significa asombro, aturdimiento, trance, etc.³¹

29 «Así se explica que muchos investigadores pudieran creer seriamente que la religión ha comenzado con el culto del diablo, y que el diablo es más antiguo que Dios.» Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 180.

30 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., pp. 14-28.

31 Cf. Ernest Klein, *Comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language* (Jerusalem: University of Haifa, 1987), 22 y 231.

1.5.2.2 *Mysterium Fascinans*. Cuando lo sagrado es considerado benéfico y, por consiguiente atractivo, es interpretado como *Mysterium Fascinans* (misterio fascinante)³².

El *Mysterium Fascinans* ha sido, y sigue siendo, el pilar sobre el cual se construyen todos los sistemas religiosos, es la concepción de que la divinidad puede tener una influencia o intervención favorable para con el devoto, es a su vez la razón por la cual se fundamenta la praxis cültica de las comunidades arcaicas, en el sentido de que reconoce que su supervivencia y existencia está estrechamente ligada a las divinidades³³. La experiencia de lo fascinante provoca o viene conjuntamente de emociones como la adoración, la devoción y la veneración y, por su parte, estas desembocan en la interpretación de sus respectivas equivalencias en la divinidad como lo es la misericordia, la clemencia y el amor.

El hecho de que a lo largo de la historia el hombre haya sentido algún interés por algo, radica en que por su naturaleza busca no sólo sobrevivir, sino vivir bien. En efecto, para nadie es absurdo pensar que tras la religión se puede encontrar un consuelo³⁴. o inclusive un mecanismo de defensa que proporcione estabilidad emocional en momentos de extrema dificultad³⁵, y precisamente esto es posible solamente si en la matriz de la fenomenología y la psicología religiosa, se puede encontrar un "Algo" fascinante.

1.5.3 Lo numinoso

El sentimiento de lo numinoso no es la experiencia de lo *Tremendum* ni de lo *Fascinans*, sino precisamente la de ambas. Es una conmoción afectiva y efectiva que se experimenta en sentimientos como el gozo, el estupor, la excitación y el terror. Inclusive en el culmen de la percepción del Numen, que es precisamente la experiencia mística, tal interacción entre ambas sensaciones se

32 Cf. Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 53.

33 Cf. Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios* (Buenos Aires: Fabril, 1961), 164-168.

34 Cf. Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Marx* (Barcelona: Península, 1973), 201.

35 Cf. Víctor Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1996), 41.

mantiene y se configura en absoluta correspondencia: "Para Eckhart el uno requiere al otro. Y es lo mismo con el éxtasis y la humildad"³⁶.

Para Otto el Numen es al mismo tiempo *demoniaco* y *divino* (*Dämonisch-Göttliche*)³⁷, es el origen de toda experiencia religiosa y de la capacidad de asombro, la cual por sí misma puede ser considerada como el origen de todas las ciencias. Tal asombro proviene de la posición espacial, temporal, y en caso del Numen, óptica del sujeto. Este posicionamiento produce en la percepción la sensación de lo que Sófocles magistralmente afirma (y que Otto cita)³⁸ (Muchas cosas enormes hay. Empero nada tan enorme como el hombre)³⁹. El empleo que Sófocles hace aquí de la palabra *deina*, remarca la ambivalencia del asombro⁴⁰. En efecto *deina* se posiciona dentro de las palabras cuyo significado ignoramos aunque su sentido lo intuimos, ya que en la extensión de la literatura griega esta palabra ha estado enmarcada dentro de múltiples y diversas connotaciones. Si nos remitimos a la etimología, se podría afirmar que su procedencia viene de la palabra griega *δεν* que significa "cosa" y, por consiguiente, *δεινα* sería "cosa rara"⁴¹. Tal traducción estaría de acuerdo con la posición de Otto para quien esta palabra designa lo enorme (*Ungehueuer*), lo inquietante (*Unheimliche*), lo incomprendible (*Unfassliche*), lo extraño (*Befremdlich*) y, consecuentemente, lo que no tiene comparación (*Vergleich*), es decir, lo numinoso⁴². Sólo

36 Rudolf Otto, *Mysticism east and west*, op. cit., p. 182. Es importante mencionar que para Sankara ambos son excluyentes.

37 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., p. 42.

38 *Ibidem.*, p. 53.

39 Sófocles, *Antígona*. Trad. Herbert Weir Smyth, Greek Melic Poets (New York: Biblio and Tannen, 1900).

40 Se pueden aportar múltiples definiciones que van desde lo terrible y poderoso hasta lo maravilloso y asombroso. Otro ejemplo claro de la importancia de este sentimiento lo aporta el creador de la tragedia griega. [Hubo (hay) una época en que el miedo era (es) bueno y debería seguir asentado como guarda del corazón. Es provechoso aprender la sabiduría bajo tensión.] Esquilo, *Euménides*, Trad. Herbert Weir Smyth, *Aeschylean Tragedy* (Berkeley, California: University of California Press, 1924).

41 Cf. Pierre Chantraine, op. cit., p. 258.

42 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., pp. 53-55.

en este sentido se entienden las palabras del reformador alemán Gerhard Tersteegen: "Un dios que se hace concepto no es Dios"⁴³.

2. La morfología del símbolo de lo sagrado

"La expresión simbólica traduce el esfuerzo del hombre para descifrar y dominar un destino que se le escapa a través de las oscuridades que lo envuelven"⁴⁴.

2.2 Estructura del símbolo

2.2.1 El símbolo

Escogemos (para quien piensa que el lenguaje es arbitrario) y percibimos (para quien considera que el lenguaje es natural) una forma de hacer referencia a lo indefinible, para de esa forma hacerlo objeto de lenguaje, comunicación y pensamiento, "pues de alguna manera ha de ser comprendido; si no lo fuera, no podría en general, decirse nada de Él"⁴⁵ y necesitamos decir algo de Él tal como lo dijo el filósofo romano Máximo de Tiro (siglo II d.C.):

Nosotros, sin embargo, incapaces de captar su esencia, nos servimos de sonidos, nombres e imágenes, de oro batido, de plata y marfil, de plantas y ríos, de cumbres montañosas y torrentes en nuestro anhelo por conocerle [...]. Si los griegos se sienten movidos a recordar a Dios por el arte de Fidias, o los egipcios a tributar culto a los animales, y si aun otros se sienten movidos a lo mismo ante un río o a la vista del fuego, no seré yo quien se lamente de estas diferencias. Lo que importa es que conozcan, que amen, que recuerden.⁴⁶

Precisamente en esto radica el valor del símbolo, en que "mueve religiosamente", no se es el mismo ante el símbolo y esto no debe ser interpretado como una idolatría, puesto que la importancia de la imagen, ícono, etc., radica en su carácter funcional y no exclusivamente intelectual. En efecto, a partir del "segundo" Wittgenstein, que

43 *Ibidem.*, p. 28.

44 Jean Chavalier y Gheerbrant Alain, *Diccionario de los Símbolos* (Barcelona: Herder, 1996), 15.

45 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, *op. cit.*, p. 13.

46 Cf. F. C. Grant, *Hellenistic Religions: the age of syncretism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953). Citado por Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas: las religiones en sus textos*, Volumen IV (Madrid: Cristiandad, 1980), 559.

manifiesta la naturaleza del lenguaje como su uso en un contexto y lo cual constituye un "tejido" o como él mismo lo denomina: *Sprachspiel* (Juego del lenguaje)⁴⁷, se ha edificado una nueva interpretación de la semiología como signos insertos en una intencionalidad contextualizada. La concepción del lenguaje religioso como performativo (que actúa) y autoimplicativo (que hace referencia al sujeto que lo usa), tiene sus raíces en los "Juegos del lenguaje", ya que no busca la *adequatio* y concordancia entre el lenguaje (proposiciones) y el mundo (hechos), sino entre su sentido e intencionalidad⁴⁸. La lógica del lenguaje religioso tiene como criterio de sentido, en primer lugar, el que transforme a la persona: "El lector que comprende, por ejemplo, el simbolismo del árbol cósmico [...] experimenta algo más que un goce intelectual. Hace un descubrimiento importante para su vida"⁴⁹; y, en segundo lugar, que sea una actitud en la que se compromete la totalidad del ente: "Un símbolo apunta siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana"⁵⁰. De igual forma, se puede afirmar que la interpretación de Dios debe ser coherente con la que el ser humano hace de sí mismo. En efecto, a una humanidad que se concibe a sí misma como viva, corresponde un Dios que palpita:

Simbolismo no quiere decir racionalismo; al contrario, pero, en la perspectiva de una experiencia religiosa de tipo personalista, el simbolismo se confunde con el racionalismo: es "abstracto", no tiene en cuenta a la Persona Divina, al "Dios Viviente", con su Tremenda Majestas y su *Mysterium fascinans* del que hablaba Rudolf Otto. Por consiguiente, la fe verdadera rechaza tanto la sacralización de la vida, ilustrada por los cultos de los "Baals" y de las "Astartes", como la religión "abstracta" fundada únicamente sobre los símbolos y las ideas. Yahveh es la persona divina que se revela en la historia, y en eso reside su gran novedad⁵¹.

47 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations* (Oxford: Blackwell, 1999).

48 Cf. Jean Ladrier, *La articulación del sentido* (Salamanca: Sígueme, 2001), 109-115.

49 Mircea Eliade, *La prueba del laberinto* (Madrid: Cristiandad, 1980), 51.

50 Mircea Eliade, *Mephistopheles et l'androgynie* (Paris: Gallimard, 1962), 254. Citado por: Julien Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*, Volumen 1 (Madrid: Trotta, 2005), 43.

51 Mircea Eliade, *Mitos sueños y misterios*, op. cit., p. 184.

2.2.2 Definición de lo indefinible

Tras cualquier definición se esconde un proceso de delimitación de componentes circunstanciales (contingentes), con el objetivo de posicionar el lenguaje sobre elementos sustanciales (permanentes) en concordancia con la hermenéutica que se tenga del fenómeno, es decir, si hay algo que permanece en la mayoría de las interpretaciones que se hace sobre las manifestaciones de un objeto, el concepto y, en general cualquier signo, representará tal permanencia. Como el término bien lo dice, definir es colocar fines, esto es una labor complicada, pero posible cuando sobre lo pasivo (lo señalado) se puede hacer un señalamiento, es decir, cuando se le puede distinguir de otros. Pero el asunto se complica en infinito grado, cuando sobre el objeto de la definición no se puede establecer ninguna clase de límites, precisamente porque el sentido preciso de su significación es ser ilimitado, infinito y, por consiguiente, indefinible. Sin embargo, la imposibilidad de la construcción de un término que en sí mismo pueda definir lo sagrado, no representa más que un problema, no para los determinados usos del lenguaje religioso, sino para el lenguaje teológico⁵². En efecto, mientras que el primero responde a necesidades más emocionales y sentimentales (es decir invocación, oración y confesión), el segundo lo hace alrededor de argumentaciones que den sentido a las invocaciones, oraciones y confesiones, y que por su ser proposicional está sometido a criterios de validez y falsedad. Por esta razón el uso (el juego, en palabras de Wittgenstein) del lenguaje teológico, debe afirmar constantemente lo "permanente" de su objeto (al menos lo que cree es lo permanente ya que su principal referente no existe empíricamente y no se le puede señalar), para así, articular el sujeto con el fenómeno y dar sentido al discurso.

52 Francisco Conesa, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999), 265.

2.3 Simbolización de lo indefinible

"El símbolo es caracterizado por la fusión de dos contrarios, lo grande y lo particular, o para usar la fórmula favorita de Schelling, por el hecho de que el símbolo no sólo significa, sino que también es..."⁵³

Por símbolo no se debe entender una forma de lenguaje religioso, sino que todo lenguaje religioso es símbolo en tanto que remite a lo indefinible, es decir, a lo sagrado. Precisamente esto es lo que constituye la "estructura" del símbolo: "Al hablar rigurosamente, el término símbolo deberá estar reservado a los símbolos que prolongan una hierofanía o constituyen ellos mismos una «revelación» indecible por otra forma mágico-religiosa"⁵⁴.

El símbolo refiere y representa sin ser él mismo una mera referencia o representación como habitualmente la entendemos, es decir, cumple con una funcionalidad, aunque no se reduce a esta, pues el símbolo también "es" y el ser, de acuerdo a Heidegger, no tiene otro fin distinto a ser y, por esta razón, se puede decir que el símbolo (así como aquello que representa), es ópticamente cercano y ontológicamente lejano⁵⁵. El símbolo expresa lo inexpresable, el excedente de sentido que tiene aquello que es sagrado, "el símbolo significa nada y comunica nada, pero hace algo transparente que está más allá de la expresión"⁵⁶.

2.3.1 Lógica del símbolo de lo sagrado

Al hablar de lógica y morfología del símbolo, se hace explícita la interpretación de éste como un "signo" poseedor no de significado, sino de sentido, es decir, no busca concordancia con la realidad, sino con la experiencia (lo cual lo diferencia de la lógica simbólica donde se escoge arbitrariamente el símbolo y el significado del mismo), ya que en él hay una *sensibilidad común* que lo hace perceptible al

53 Steven Wasserstrom, *Religion after Religion* (USA: Princeton University Press, 1999), 86.

54 Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions* (Paris: PBP, 1975), 376.

55 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1967), §5.

56 Steven Wasserstrom, *op. cit.*, p. 86.

sentido común. "Estamos, por consiguiente, en el derecho de hablar de una «lógica del símbolo», en el sentido de que los símbolos, de cualquier naturaleza que sean, y cualquiera que sea el lugar donde se manifiesten, son siempre coherentes y sistemáticos. Esta lógica del símbolo desborda el dominio propio de la historia de las religiones para tomar su puesto entre los problemas de la filosofía"⁵⁷.

Se puede hablar de lógica del símbolo en la medida que sea "universal", mas no en que sea una construcción abstracta como lo es el número o los "símbolos" de la lógica simbólica. Esto en palabras de Bochenski no puede ser considerado como lógico, ya que al no ser discurso ni razón (la doble naturaleza del $\lambda\omicron\gamma\omicron\phi$), no puede someterse al escrutinio de la formalidad del pensamiento⁵⁸. Sin embargo, se debe aceptar que en el ejercicio de la hermenéutica, el símbolo puede ser interpretado por una lógica en la medida que se reconozca que "una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio"⁵⁹. No obstante, para Mircea Eliade y para Rudolf Otto no se interpreta el símbolo, sino la experiencia de éste. En efecto, su universalidad no se debe a un a-posteriori de la experiencia como la lógica formal exige, sino que es simultáneo con la experiencia pero a-priori del juicio, la crítica y la interpretación, es decir, el sentido y el significado del símbolo se obtienen independientemente del discurso.

El símbolo es lo "natural" de la experiencia religiosa y es él quien permanece en la interpretación de lo religioso de forma invariable, esto es precisamente lo que constituye la lógica y la morfología de la religión: "Sucede seguido que un sueño, una conspiración o una psicosis imitan la estructura de un acto espiritual que es, en sí, perfectamente inteligible, es decir exento de toda contradicción interna, que es lógico y por consiguiente derivado de la actividad consciente o transconsciente"⁶⁰.

57 Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, op. cit., p. 380.

58 Cf. Joseph Bochenski, *La lógica de la religión* (Buenos Aires: Paidós, 1967), 17.

59 *Ibidem.*, p. 36.

60 *Ibidem.*, p. 381.

De esto nos puede dar un buen ejemplo la historia de las religiones, donde es común ver cómo los dioses cambiaban de nombre con cada hegemonía extranjera que se imponía, pero los símbolos que eran utilizados para representárseles, eran renombrados pero nunca cambiados: "Uno no puede ignorar la posibilidad de que un símbolo haya pertenecido a una deidad prehistórica que desapareció del culto y que después haya sido asimilado por otra deidad"⁶¹. En realidad, la característica del símbolo radica en que no denota, es decir, no propone un referente objetivo, sino que describe una experiencia subjetiva. No es sustantivo, sino adjetivo.

En efecto, al ser motor de unificación, el símbolo se constituye él mismo en la experiencia existencial que "permite la transformación del hombre mismo en símbolo"⁶², pues es él quien permanece y es sustancial para el lenguaje religioso, es en él donde acontece lo sagrado y es él quien es la hierofanía. El símbolo no "da qué pensar", sino qué vivir. En este sentido el símbolo no es lenguaje religioso como se había dicho al principio del capítulo (por motivos pedagógicos, mas no por descuido o por azar), sino que él mismo, en concordancia con su significado etimológico (*Sym ballo*) es re-ligión, liga con lo sagrado.

3. Lo sublime: dialéctica del símbolo y lo sagrado

"El símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía."⁶³

La percepción de lo sagrado como tremendo y fascinante es simultánea y por lo mismo confusa. Dos emociones contradictorias entre sí, son la principal causa del colapso de la lógica aplicada a la descripción de la experiencia religiosa, puesto que la premisa que refiera a lo sagrado es de entrada ambigua, es decir, sin un significado claro y distinto, ya que rebasa la experiencia concreta que los

61 Mircea Eliade, *Symbolism, the Sacred and the Arts* (New York: Continuum, 1986), 59.

62 Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions, op. cit.*, p. 381.

63 *Ibidem.* p. 374.

sentidos tienen de las cosas, al no ser capaces de percibirlo en su totalidad. Esto es denominado como lo "Sublime"⁶⁴.

A los problemas de carácter lingüístico que impiden una "señalización" de lo inaseñalable, se añaden también los de carácter teológico. En efecto, las palabras, las imágenes y, en general, los referentes que representen alguna amenaza o peligro, algún acontecimiento traumático y en particular a lo sagrado, son también tabú en algunas culturas. Palabras relacionadas a enfermedades e higiene como la lepra, el sida, las heces; acontecimientos naturales como el nacimiento, la muerte (en algunos casos el matrimonio) o sociales como guerras, ataques terroristas; palabras "vulgares" como groserías; partes del cuerpo como la sangre y los genitales y demás ejemplos que se puedan dar, son en algunos casos prohibidas, pero la mayoría, al menos cuando se pronuncian, tienen una carga que por muchos es interpretada como volátil (explosiva) y peligrosa. En el campo de lo religioso todavía es más explícita tal connotación, donde las bendiciones, las maldiciones y juramentos están poseídas por un ambiente de solemnidad. Además, en tradiciones como la judía se prohíbe usar el nombre de Dios en vano (Éxodo 20; 7) o hacer imágenes (Deuteronomio 5; 8-9), lo cual dificulta su señalización, ya no por una estructura lingüística, sino moral. Esto simplemente resalta la doble naturaleza de lo sagrado, que al mismo tiempo que me incita a buscarlo, me prohíbe el acercarme siquiera a Él, al mismo tiempo que formulo una manera de hacer referencia a su esencia me impide aun el nombrarlo, y esto porque los símbolos, las imágenes y las palabras no son vistas en la religión como meros recursos lingüísticos, sino como partícipes de una experiencia, que "no llevan a los oyentes a la persuasión, sino al éxtasis"⁶⁵. En este sentido, la relación que se extiende entre lo sagrado y su símbolo no es otra distinta a un sentir que acontece en el hombre mismo y, por eso, porque la señalización no es hacia fuera, sino hacia dentro, es que el símbolo de lo sagrado

64 Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (Madrid: Austral, 1981), §25.

65 Longino, *De lo Sublime*, Trad. Francisco de Samaranch (Buenos Aires: Aguilar, 1972), 39.

no busca comunicar, sino recrear y representar (etimológicamente hablando) y de tal manera que parafraseando a Nietzsche, el hombre no es ya constructor de símbolos, se ha convertido en símbolo: "El hombre no es ya artista, se ha convertido en obra de arte"⁶⁶.

Si la señalización o simbolización se hace con respecto a lo sagrado, el sema (unidad mínima de significación) debe ser "coherente" con Aquél. En efecto, si lo sagrado, como se vio en la interpretación de Rudolf Otto, presenta como principales características el ser *Tremendum* y *Fascinans*, iguales elementos emocionales se deben encontrar en la representación simbólica del mismo. En otras palabras, la imagen, el ícono, el sonido, el pensamiento etc., se convierten en símbolo en tanto sean ocasión para experimentar lo sublime. Por esta razón afirma Otto: "A decir verdad, no existe en este caso transmisión en sentido estricto, porque el sentimiento numinoso no se enseña, ni se aprende, sino que únicamente puede despertarse sacándole del espíritu"⁶⁷. En efecto, si se acepta esto, la percepción de lo sagrado no sería voluntaria. No escogemos sentir temor ante la noche, la muerte, el vacío etc., simplemente lo sentimos. Y en esta misma medida, el símbolo que haga presente (represente) lo sagrado está plenamente penetrado del sentimiento que constituye la ruptura ontológica de la realidad profana y la sagrada.

3.1 Lo sublime como esquematización

El principio fundamental sobre el cual Otto establece la relación entre lo sagrado y lo sublime es lo que Kant denomina esquematización. Como bien afirma Kant en su *Crítica de la razón pura*, "la representación del objeto debe ser de naturaleza semejante a la del concepto, [...] y eso es lo que se entiende cuando se dice que un objeto está contenido en un concepto"⁶⁸, por ejemplo, el concepto "perro" debe ser coherente (*Gleichartig*) con la imagen del perro (cuerpo con hocico y cuatro patas), pero cuando el concepto no tiene

66 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (San Juan: Edaf, 2002), 65.

67 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 92.

68 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. José del Perojo (Madrid: Gaspar, 1883), 287.

un referente directamente empírico, es decir, cuando es un concepto puro del entendimiento y no tiene imágenes que hagan un ensamblaje entre lo sensible y lo intelectual, necesita de un tercer término que establezca la semejanza, al cual Kant llama "Esquema"⁶⁹. En la lectura de la *Crítica de la razón pura*, se puede percibir lo que Kant considera es el sin-sentido de las proposiciones lógicas y esto es el que un concepto no esté relacionado con un objeto y el que lo abstracto no tenga ningún vínculo con lo concreto. Por tanto, si bien el esquema, por ejemplo el número, es producto de la imaginación y no existe más que en el entendimiento, éste es capaz de un uso empírico o concreto, que en el caso del número es representar la cantidad lo cual es fundamento de la aritmética y, en general, de toda la matemática. En el caso de lo sagrado, Otto afirma que: "lo sublime es un verdadero esquema de lo santo"⁷⁰, ya que al afirmar en el primer capítulo, que la principal característica de lo sagrado es ser indeterminado, ser inmenso, ser *Tremendum* y *Fascinans*, términos correlativos entre sí que denotan su trascendencia, se acepta que aquello que reproduzca mejor tales sentimientos es su esquema.

No obstante, en la experiencia de lo sublime, éste no se afirma a sí mismo (es decir, lo que se experimenta no es él, sino lo que éste representa), por el contrario, terminará por autonegarse, constituyéndose así en el punto donde la naturaleza material se sacrifica a sí misma ante la mirada del ser humano, para dar paso a lo sagrado, es decir, se hace sagrada cuando perece y desaparece, cuando la experiencia ya no hace referencia a la naturaleza. Lo sublime, en otras palabras, es la propedéutica de la mística intérpretese como se le interprete. Lyotard, haciendo un análisis de lo sublime en Kant, afirma que existe una relación entre lo bello y el pensamiento, aunque niega que esta relación se dé entre lo sublime y el pensamiento, ya que lo sublime de la naturaleza excede a la misma naturaleza y, por tanto, no encuentra en ella más que silencio (que según Otto es otro

69 *Ibidem.*, p. 288.

70 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 75.

símbolo de lo Sublime)⁷¹. Para Lyotard, en lo sublime, la naturaleza misma colapsa para el pensamiento, al igual que todas las estructuras del lenguaje que sobre ésta (la naturaleza) se construyan, dejando al ser humano en una búsqueda que se extiende durante toda su vida, despertando en la persona el *Geistesgefühl* (sentimiento espiritual), ya que aquello que busca no lo encuentra en lo material y objetivo⁷².

Eliade reconoce también como símbolo (esquema para Otto) de lo sagrado, a lo sublime, puesto que: "sin recurrir a la afabulación mítica misma, el cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza y su sacralidad. [...] el simbolismo de su trascendencia se debe, diríamos nosotros, de la simple toma de conciencia de su altura infinita"⁷³. Lo que despierte en las conciencias y en la intuición el sentimiento de lo sublime, es lo que se constituye en el *Axis Mundi* (eje del mundo), el punto de ruptura donde se entrelazan el mundo de los dioses, lo espiritual y lo trascendental, con el mundo de los hombres, lo material y lo percedero⁷⁴. También es lo sublime el lugar donde se articulan los símbolos convirtiéndose en arquetipos, es decir, de símbolos meramente culturales y sociales a símbolos naturales y universales, ya que si bien la imagen que denote lo sublime y, por consiguiente, la hierofanía puede ser un producto arbitrario, no lo es su sentimiento y esta es la respuesta a la pregunta por la causa de la similitud y la difusión de los mitos y los símbolos entre las distintas culturas y religiones⁷⁵.

En efecto, la atracción entre las representaciones es producto del parecido con las que estas afectan y estimulan las emociones. Por ejemplo, la representación de los seres malignos o demoniacos

71 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige, Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, op. cit., p. 85.

72 Jean Lyotard, *Lessons on the analytic of the sublime* (California: Meridian, 1994), 51.

73 Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, op. cit., p. 46. «Se ha dicho, en efecto, que el animismo era la primera forma de la religión y que la experiencia del sueño nutría esta creencia. Pero ya no se dice tal cosa. Por mi parte, creo que es la contemplación del cielo inmenso lo que revela al hombre la trascendencia, lo sagrado». Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, op. cit., p. 127.

74 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 35.

75 Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos* (Madrid: Taurus, 1992), 37.

tiende a agrupar aquellas ideas que producen afecciones tales como miedo, espanto y asco, y que en muchos casos están relacionadas a características de monstruosidad y peligrosidad. Tales relaciones son producto de lo que Ferdinand de Saussure considera es la estructura de la semiología. En efecto, el signo no es una unidad arbitraria, sino que su semántica (significado) está determinada por otros signos y esto constituye un sistema semiótico, donde el sentido y contenido del signo es delimitado y determinado no por su contenido interno, sino por el que le rodea y por esta razón si bien es arbitrario, no lo es a causa de un consenso o acuerdo, sino por el influjo de las formas sociales que son su contexto⁷⁶.

En concordancia con la interpretación de lo sagrado como aquello ante lo cual el resto (lo que no es sagrado) es "insignificante" o, mejor aun, que es referente de significado para ese "resto"⁷⁷, lo sublime, de acuerdo a Kant, es "aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña"⁷⁸, y, por lo mismo, es esquema que permite el ensanchamiento de la imaginación⁷⁹. "El medio más eficaz de que dispone el arte para representar lo numinoso es, dondequiera, lo Sublime [lo elevado]"⁸⁰. Por otra parte, Burke afirma que lo sublime es todo aquello que produzca la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir, es decir el asombro⁸¹. De esta forma lo percibe Aristóteles, quien afirma que la misma felicidad (eī) que Dios percibe de sí mismo la percibimos nosotros cuando se está en contacto con aquel y esto es asombroso y digno de contemplación (yaumastow)⁸².

3.2 La intuición

El lugar donde se produce la articulación entre el sentimiento numinoso y la experiencia de lo sagrado es la intuición. Para Fries el

76 Cf. Ferdinand Saussure, *Cours de linguistique generale* (Paris: Payot, 1995), 155-169.

77 «Para mí, lo sagrado es siempre la revelación de la realidad, el encuentro con lo que nos salva al dar sentido a nuestra existencia». Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, op. cit., p. 128.

78 Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 151.

79 *Ibidem*.

80 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 99.

81 Cf. Edmund Burke, *De lo sublime y de lo bello* (Barcelona: Altaya, 1995), 42.

82 Aristoteles, *Metafísica*, trad. Sir David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), 12.1072b.

sentimiento (*Gefühl*) tiene mucha importancia dentro de la lógica y la epistemología de la religión. Con respecto a la lógica, determina que en la base del conocimiento se encuentra un sentimiento, al que denomina *Wahrheitsgefühl* (sentimiento de la verdad), que percibe de una forma irracional antes que racional a la verdad⁸³. En concordancia con esto y con respecto a la epistemología de la religión, afirma que la intuición es la forma por medio de la cual se accede al conocimiento de la divinidad: "El conocimiento a través del sentimiento puro lo llamo yo como intuición de lo eterno en lo finito"⁸⁴. Para Kant la intuición es la "violencia interna" (*inneren Sinne Gewalt*), el sentimiento de inadecuación (*das Gefühl Unangemessenheit*) de percibir la pluralidad en la unidad y la unidad en la pluralidad⁸⁵; y de lo *Tremendum* en lo *Fascinans* y viceversa. La posición de Eliade no dista de la de Fries y Kant, pues reconoce que más allá de cualquier abstraccionismo y conceptualización de lo sagrado en torno a sus símbolos, se encuentra un sentimiento que percibe aquello que denomina como sagrado, de una manera distinta a como percibe lo profano: "Todo esto es deducido de la simple contemplación del cielo; pero sería un grave error considerar una tal deducción como una operación lógica o racional"⁸⁶.

Cassirer considera que la intuición desencadenada por la percepción de semejanzas y, por consiguiente, de un ordenamiento, lejos de referir a conceptos que denoten analogías (similitudes lógicas), se remite a símbolos que encadena las semejanzas y ordenaciones en torno a la existencia, es decir, para la intuición lo "intuido" no es una representación, sino que es una manifestación del vínculo que existe entre el sujeto y el objeto. En otras palabras, intuición es igual a unión⁸⁷. De igual forma lo resalta el teólogo austriaco Martin

83 Jakob Friederich Fries, *System der Logik, Ein handbuch für Lehrer und zum selbstgebrauch* (Heidelberg: Christian Friederich Winter, 1837). §84.

84 Jakob Friederich Fries, *Wissen, Glaube und Ahnung* (Jena: Cöpferdt, 1802), 176.

85 *Ibidem.*, § 28.

86 Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 47.

87 Cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. 2 (México: Fondo de Cultura Económica, 1972), 97-101.

Buber, quien afirma que la representación religiosa es producto del impacto, no de una abstracción, sino de una experiencia de aquello que es distinto al hombre pero que sucede en él⁸⁸.

3.3 El hombre como sublime

Ya que se ha, no comprobado, sino interpretado la relación de lo sagrado y el símbolo de éste, en torno al sentimiento de lo sublime. Sólo queda por decir que así como el sentimiento que percibe lo sublime está en el hombre, es allí donde convive con lo sagrado. Es este el lugar donde acontece el *Rausch* (Embriaguez)⁸⁹ del que hablaba Nietzsche, donde se transgreden los límites y las medidas, donde lo sublime es igual a la existencia y donde: "La obra del artista, la del filósofo, inventa al que la ha creado"⁹⁰, donde se percata que no se le puede superar para luego acabarlo: "En Platón y en Nietzsche la aspiración a la verdad se vuelve comparable a la ambición de escalar el Everest o el Anapura [símbolos de lo sublime]: un total desprecio a la vida convencional, anhelo de arriesgarse, la búsqueda del terrible poder de la soledad que se siente al estar donde nadie ha estado antes y al contemplar lo que nadie ha contemplado"⁹¹. De esto es consciente Bataille cuando afirmaba al comienzo de su teoría sobre la religión que: "he intentado expresar un pensamiento móvil, sin buscar su estado definitivo"⁹² ya que su estado definitivo es más sublime que la extensión, pues se construye sobre la unión⁹³.

En efecto, lo sublime, desde el punto de vista de Schiller, es el objeto ante el cual sentimos las limitaciones de nuestra existencia concreta sintiéndonos dependientes, aunque también es el objeto ante el cual nos elevamos moralmente por medio de las ideas hasta hacernos libres y esto sólo se da, "en tanto que algo fuera de nosotros

88 Cf. Martin Buber, *El eclipse de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2003), 46.

89 Cf. Friederich Nietzsche, *op. cit.*, p. 60.

90 Friederich Nietzsche, *Studienausgabe* (Crítica a la labor estudiantil). Citado por: Santiago Guervos, *Arte y poder* (Madrid: Trotta, 2004), 203.

91 Walter Kaufmann, *Crítica de la religión y la filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 74.

92 Georges Bataille, *Teoría de la religión* (Madrid: Taurus, 1978), 15.

93 Cf. *Ibidem.*, pp. 111-113.

contenga la causa por la cual algo en nosotros llega a ser posible"⁹⁴. Por su parte, para Schelling es una incorporación de lo infinito en lo finito, sólo lo sublime puede ser símbolo del *Unendlichkeit* (infinito), pero nunca se puede identificar con él, porque en la naturaleza no hay nada que sea infinito, aunque la verdad y la belleza radican en la medida en que sean reflejo de lo infinito, y estas sólo se encuentran en el hombre, en el artista⁹⁵.

Para el mismo Kant, lo sublime es lo que sustenta y configura, es el sustrato sobre el cual se construye la "facultad trascendental" es decir, la subjetividad, que en la *Crítica de la razón pura* desplazó a la objetividad (razón): "El placer de lo sublime es lo que ata la subjetividad a sí misma; es el momento cuando la subjetividad se "siente" a sí misma, el momento cuando la subjetividad deviene en total y cohesiva, coherente y unitaria. Es, en pocas palabras, el momento en y conforme al cual la subjetividad es constituida"⁹⁶.

En efecto, no existe nada más sublime que el hombre mismo, ya que este es lo más enorme, lo más misterioso, lo más creativo y, por consiguiente, el mejor símbolo que se tiene para representar a la Divinidad: "Muchas cosas enormes hay. Empero nada tan enorme como el hombre"⁹⁷.

El símbolo o esquema es aquello que vincula una idea pura del entendimiento con la realidad objetiva. En el caso concreto de lo sagrado, al ser una categoría insensible, es decir, que no es sensible a los sentidos, por su naturaleza trascendental tiene como símbolo aquello que más asemeje su "antinaturalidad", es decir, lo sublime.

Lo sublime es aquello que estimula al pensamiento y a la imaginación a desprenderse de lo sensible, intuyendo algo que trasciende la realidad aparente o cotidiana. El símbolo de lo sagrado está en

94 Friedrich Schiller, *De la gracia y la dignidad* (Buenos Aires: Nova, 1962), 97.

95 Friedrich Schelling, *Filosofía del arte* (Buenos Aires: Nova, 1949), §65.

96 Thomas Huhn, "The Kantian Sublime and the Nostalgia for Violence", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 53, N.º 3. (1995): 274.

97 Sófocles, *Antígona*, *op. cit.*, p. 333.

el hombre y, para ser más exactos, es el hombre, ya que no existe ninguna estructura o imagen que represente lo sagrado, sino que estas sirven solamente para despertar y estimular el sentimiento de creatura que la humanidad, no sólo tiene, sino que también es.

Bibliografía

- Allen, Grant. "The Origin of the Sublime". *Mind*, Vol. 3, N.º 11 (1878): 324-339. Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1978.
- Bochenski, Joseph. *La lógica de la religión*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Boyer, Pascal. *The naturalness of Religious Ideas*. California: University of Berkeley, 1994.
- Buber, Martin. *El eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Burke, Edmund. *De lo sublime y de lo bello*. Barcelona: Altaya, 1995.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Chavalier, Jean y Alain, Gheerbrant. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder, 1996.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- Conesa, Francisco. *Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Herder, 1999.
- Dawkins, Richard. *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat, 1993.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Eco, Umberto. *Storia della Bruttezza*. Milán: Bompiani, 2007.

- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Emecé. Buenos Aires, 2001.
- _____. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. 4 Vols. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1992.
- _____. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *La prueba del laberinto*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Mephistopheles et l'androgyne*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.
- _____. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Fabril, 1961.
- _____. *Symbolism, the Sacred, and the arts*. New York: Continuum, 1986.
- _____. *Traite d'histoire des religions*. París: PBP, 1975.
- Esquilo, *Euménides*. Traducción de Herbert Weir Smyth. *Aeschylean Tragedy* (Berkeley, California: University of California Press, 1924).
- Frankl, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1996.
- Fries, Jakob Friederich. *System der Logik, Ein handbuch fur Lehrer und zum selbstgebrauch*. Heidelberg: Christian Friederich Winter, 1837.
- _____. *Wissen, Glaube und Ahnung*. Jena: Cöpferdt, 1802.
- Grant, F. C. *Hellenistic Religions: the age of syncretism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
- Guervos, Santiago. *Arte y poder*. Madrid: Trotta, 2004.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

- Hine, Virginia. "Pentecostal Glossalalia toward a functional interpretation". *Journal for the scientific study of religion*, Vol. 8, N.º 2 (1969): 223-224.
- Huhn, Thomas. "The Kantian Sublime and the Nostalgia for Violence". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 53, No. 3 (1995): 269-275.
- Jung, Carl. *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Austral, 1981.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducido por José del Perojo. Madrid: Gaspar, 1883.
- _____. *Kritik der Reinen Vernunft*. Berlin: Mayer & Muller, 1889.
- _____. *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin: Heinann, 1872.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Akal, 2000.
- Kaufmann, Walter. *Crítica de la religión y la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Klein, Ernest. *Comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language*. Jesuralem: University of Haifa, 1987.
- Ladrier, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Leeuw, Van der. *Fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Longino. *De lo Sublime*. Traducido por Francisco de Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1972.
- Lyotard, Jean. *Lessons on the analitic of the sublime*. California: Meridian, 1994.
- Mardones, José María. *La vida del símbolo*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *Síntomas de un retorno*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Marett, Robert. *The threshold of religion*. London: Methuen, 1909.

- Müller, Max. *Anthropological religion*. New Delhi: Asian educational service, 1977.
- Nietzsche, Friederich. *El nacimiento de la tragedia*. San Juan: Edaf, 2002.
- Oses, Ortiz. *Círculos eranos: los dioses ocultos: el hombre creador y la transformación*. Bogotá: Anthropos, 1997.
- Otto, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- _____. *Das Heilige, uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalesn*. Munchen: C.H.Beck, 1963
- _____. *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: Meridian Books, 1959.
- _____. *Naturalism and Religion*. New York: Crown Theological Library, 1913.
- _____. *Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*. New York: Richard Smith Inc, 1931.
- Poland, Lynn. "The idea of holy and the history of the sublime". *The Journal of Religion*, Vol. 72, N.º 2. (1992): 157-197.
- Ries, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado*. 6 Vols. Madrid: Trotta, 2005.
- Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot, 1995.
- Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Schleiermacher, Friederich. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schelling, Friederich. *Filosofía del arte*. Buenos Aires: Nova, 1949.
- Schiller, Friederich. *De la gracia y la dignidad*. Buenos Aires: Nova, 1962.

- Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Folio, 2001.
- Sófocles. *Antígona*. Traducción de Herbert Weir Smyth, Greek Melic Poets. New York: Biblio and Tannen, 1900.
- Vandenabeele, Bart. "Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime". *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 37, N.º 1 (2003): 90-106.
- Velasco, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006
- Wackenheim, Charles. *La quiebra de la religión según Marx*. Barcelona: Península, 1973.
- Wasserstrom, Steven. *Religion after religion*. USA: Princeton University Press, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Wundt, Wilhelm. *Elements of Folk Psychology*. New York: Macmillan. 1921.

Recibido: abril de 2010
Arbitrado: junio de 2010