

LO SANTO
LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL EN LA IDEA DE DIOS
RUDOLF OTTO
Alianza Editorial, Madrid, 1996

Título original: *Das Heilige*

Traductor: Fernando Vela

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1980

Cuarta reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1996

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534 bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck) München, 1963.

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A, Madrid, 1980, 1985, 1991, 1994, 1996.

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88

ISBN: 84-206-1793-8

Depósito legal: M. 43.389-1995

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa

Paracuellos de Jarama (Madrid)

Printed in Spain

El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a los sentidos, siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.

GOETHE

1. Racional e irracional

Lo racional es predicado de algo irracional. - Racionalismo religioso. - Error del racionalismo.

Para toda idea teísta de Dios, pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión por predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes; es decir, por predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo, aunque en forma más limitada y restringida. Al mismo tiempo, todos esos predicados son, en la idea de lo divino, pensados como *absolutos*; es decir, como perfectos y sumos. Estos predicados son, empero, *conceptos* claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición. Si llamamos *racional* al objeto que puede ser pensado de esa manera, hemos de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en dichos predicados, y como religión racional, aquella religión que los reconoce y afirma. Sólo por ellos es posible la fe como convicción en conceptos claros, opuesta al mero *sentimiento*. No es verdad, a lo menos en relación con el cristianismo - como dice Goethe -, que «el sentimiento sea todo y que el nombre sea sonido y humo». En este caso, el *nombre* es tanto como el *concepto*. Justamente, una de las señales características de la altura y superioridad de una religión es, a nuestro juicio, que posea «conceptos» y conocimientos - quiere decirse *conocimientos de fe* - de lo suprasensible en conceptos como los citados y otros subsiguientes. Y un signo indicador muy esencial - aunque no el único ni tampoco el principal - de la superioridad del cristianismo sobre otras formas y grados de religión, es que dispone de conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud.

Hemos de acentuar esto al principio con toda energía. Pero en seguida hay que salir al paso de un equívoco que puede conducir a una visión parcial e incorrecta, y es la idea de que los predicados racionales - los indicados y otros semejantes - apuran y agotan la esencia de la divinidad. Pueden dar ocasión a este equívoco el estilo y el caudal de conceptos que usa el lenguaje religioso, el tono pedagógico de pláticas y sermones, y aun las mismas Sagradas Escrituras. En ellos el elemento racional ocupa el primer plano; incluso parece a menudo que lo racional lo es todo. Pero que lo racional aparezca al primer término es cosa que se puede esperar de antemano; pues todo lenguaje, en cuanto consiste en palabras, ha de transmitir principalmente conceptos. Y cuanto más claros e inequívocos son esos conceptos, tanto mejor es el lenguaje. Pero aun cuando los predicados racionales están de ordinario en el término más visible, dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son *para* y *en* un algo irracional. Son, sin duda, predicados *esenciales*, pero predicados *esenciales sintéticos*, y únicamente serán comprendidos correctamente si se los toma de esa manera; es decir, como predicados atribuidos a un objeto que los recibe y sustenta, pero que no es comprendido por ellos ni puede serlo, sino que, por el contrario, ha de ser comprendido de otra manera distinta y peculiar. Pues de alguna manera ha de ser comprendido; si no lo fuera, no podría, en general, decirse nada de él. La propia mística no cree que sea totalmente incomprensible, aun cuando lo llama *árreton* (lo inefable, indefinible); pues entonces la mística debería consistir en el silencio. Pero precisamente ha sido la mística verbosa en extremo.

Aquí tropezamos, por primera vez, con la contraposición entre racionalismo y religión profunda. Este antagonismo y sus características han de ocuparnos con frecuencia. Pero el carácter primero y sobresaliente del racionalismo, con el que se

enlazan todos los demás, se presenta en este punto. Se ha dicho muchas veces que el racionalismo consiste en negar el milagro, mientras que la actitud contraria al racionalismo consiste en admitirlo. Semejante diferencia es notoriamente falsa o, al menos, muy superficial. La doctrina corriente de que el milagro significa una ruptura momentánea de la cadena de las causas naturales por el mismo Ser que las ha establecido, dueño y señor de ella, es tan groseramente *racional* como la que más. Con bastante frecuencia han admitido los racionalistas la «posibilidad del milagro» en este sentido, y hasta la han construido *a priori*. En cambio, algunos no racionalistas decididos se han mostrado indiferentes al problema del milagro.

La verdadera diferencia entre el racionalismo y su contrario es más bien una cualidad diferente en el modo y temple o tono sentimental de la religiosidad misma; a saber: que en la idea de Dios, el elemento racional predomine sobre el irracional, o lo excluya por completo, o, al revés, que prepondere el elemento irracional. La afirmación frecuente de que la propia ortodoxia ha sido la madre del racionalismo es, en parte, muy exacta. Pero no simplemente, porque en principio se propuso construir un dogma doctrinario; los místicos más arrebatados han hecho lo propio. Sino porque en la dogmática no encontró la ortodoxia ningún medio de respetar sin menoscabo el carácter irracional de su objeto y conservarlo vivo en la emoción religiosa; y entonces, con evidente desconocimiento del mismo, racionalizó la idea de Dios por modo harto unilateral.

Esta tendencia a la racionalización sigue imperando aún hoy. Y no sólo en teología. También la investigación de mitos, el estudio de la religión de los pueblos primitivos y salvajes, el ensayo de reconstruir los rudimentos y comienzos de la religión, están sometidos a ella. Claro es que en estos casos no se aplican desde un principio aquellos elevados conceptos racionales antes citados; pero se

ve en los conceptos y en su gradual *desenvolvimiento* el problema capital, y se construyen como precursores suyos otros conceptos y representaciones de menos valor. En suma, siempre se pone aquí la atención en conceptos y en representaciones que no son privativos de la esfera religiosa, sino que pertenecen también a la esfera natural de las representaciones humanas.

En cambio, con energía y habilidad dignas casi de admiración, se cierran los ojos al carácter peculiar de la emoción religiosa, que actúa ya en sus manifestaciones más primitivas. Energía y habilidad mal aplicadas; porque si en alguna esfera de la vida humana existe algo que le sea específico y peculiar, y que, por tanto, sólo en ella acontezca y se presente, es en la religiosa. En verdad, los ojos de los enemigos han visto con mayor perspicacia que los de muchos amigos de la religión o teóricos neutrales. En el partido de los adversarios se sabe muy bien que el *alboroto místico* nada tiene que ver con la razón. ¡Ojalá sirva de saludable acicate el observar que la religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma.

2. Lo numinoso

«Santo» es más que «bueno» - Este «más» es lo más «numinoso».

En este libro intentamos realizar esta tarea respecto a la categoría peculiar de lo *santo*. Lo *santo* es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Ciertamente es que se entromete en otras, por ejemplo, en la ética; pero no procede de ninguna. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es *árreton*, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en terreno distinto ocurre con la *bello*).

Esta afirmación sería insostenible si lo *santo* sólo fuera lo que por tal se designa en muchos usos de la lengua, en el filosófico y de ordinario también en el teológico. Estamos habituados a emplear la palabra *santo* en sentido translaticio y no en su sentido primigenio. *Santo* suele aplicarse como predicado absoluto *moral*, que significa la bondad perfecta, la bondad suma. Así, Kant llama *santa* a la voluntad que, sin vacilar, a impulsos del deber, obedece a la ley moral. En realidad, debería llamarse, simplemente «voluntad moral perfecta». De la misma manera se habla también de la santidad del deber o de la ley, cuando no se quiere expresar otra cosa, sino su forzosidad práctica y obligatoria para todos.

Pero este sentido no es el estricto. *Santo* incluye, sin duda, todo eso; pero además contiene, aun para nuestro sentimiento, algo más: un excedente de significación que es el que vamos a precisar aquí. La palabra *santo*, o a lo menos sus equivalentes en hebreo, latín, griego y otras lenguas antiguas, designaba ante todo ese excedente de significación;

pero no comprendía en absoluto, o no comprendía, desde luego, y nunca exclusivamente, el sentido moral. Pero como nuestro sentimiento actual de la lengua incorpora sin duda lo moral a lo santo, será conveniente, en la investigación de aquel elemento peculiar y específico, inventar, al menos provisionalmente, para las necesidades de este estudio, una palabra destinada a designar lo santo *menos* su componente moral, y - añadimos a renglón seguido - *menos* cualquier otro componente racional.

Aquello de que hablamos y queremos dar idea o, mejor dicho, hacer palpable en el sentimiento, vive en *todas* las religiones como su fondo y medula; sin ello no serían estas, en modo alguno, tales religiones. Pero con vigor más señalado palpita en las religiones semíticas, y entre ellas, de modo preeminentísimo, en la bíblica. También en ella tiene un nombre especial: *qadosch*, que corresponde a *hagios* y *sanctus*, y con mayor exactitud a *sacer*. Es cierto que en las tres lenguas estas palabras comprenden también lo *bueno*, lo absolutamente bueno, en el grado más alto de desarrollo y sazón de la idea. Y entonces las traducimos por *santo*. Pero en este caso *santo* no es más que el resultado de haber esquematizado y henchido de contenidos éticos un reflejo sentimental, primigenio y característico, que puede ser indiferente a la ética. En los comienzos, cuando ese elemento específico empieza a desarrollarse, todas esas expresiones significaron, sin disputa, cosa muy distinta de *bueno*. Por regla general, convienen en ello los exégetas contemporáneos; con justicia se califica de interpretación racionalista la traducción de *qadosch* por *bueno*. Se trata, pues, de encontrar para este elemento, tomado aisladamente, un nombre que, en primer lugar, capte y fije su peculiaridad, y, en segundo lugar, permita designar y abarcar conjuntamente todos sus grados de evolución y todas las especies inferiores en él comprendidas.

A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo *numinoso* (pues si de *omen* se forma *ominoso*, y de

lumen, luminoso, también es lícito hacer con *numen, numinoso*); y hablo de una categoría peculiar, lo *numinoso*, explicativa y valorativa, y de una disposición o temple *numinoso* del ánimo, que sobreviene siempre que aquella se aplica. Pero como es enteramente *sui generis*, no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla. Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacérsele consciente. Este procedimiento se facilita señalando los análogos y los contrarios más característicos de lo numinoso en otras esferas del sentimiento más conocidas y familiares, y añadiendo: «Nuestra incógnita no es eso mismo, pero es afín a eso y opuesta a aquello. ¿No se te ofrece ahora por *sí misma*?» Quiere decirse, en suma, que nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu.

3. Los aspectos de lo numinoso

El «sentimiento de criatura» como reflejo de lo numinoso en el sentimiento de sí propio

El sentimiento de absoluta dependencia. - No es más que la sombra del sentimiento numinoso pero no este mismo.

Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible.

Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. Es disculpable entonces que pruebe a llegar por sí mismo, lo más lejos que pueda, con los principios de explicación a su alcance, y que interprete el placer «estético» como mero placer sensible, y la religión como una función de instintos y utilidades sociales o de modo aún primitivo. Pero el estético, que percibe por sí mismo la peculiaridad de la fruición estética, se apartará de sus teorías, y el religioso aún más.

Invitamos además a que en el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción, se atienda sobre todo, no a su parte común con estados parejos de elevación moral, suscitados por la contemplación de un acto bueno, sino precisamente a lo que en su contenido sentimental hay de privativo y peculiar. A fuer de cristianos, encontramos primero ciertos sentimientos que, menos intensos, se nos presentan en otras esferas: sentimientos de gratitud, de confianza, de amor, de seguridad, de rendida sumisión, de resignación. Pero ni ninguno ni todos juntos expresan

íntegramente el momento religioso; quedan todavía sin expresar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso.

Schleiermacher ha sacado a la luz un elemento muy notable de esta emoción: el sentimiento de «absoluta dependencia». Pero hemos de hacer dos observaciones a su importante descubrimiento. El sentimiento a que se refiere realmente Schleiermacher no es, si atendemos a su tono y coloración, un sentimiento de dependencia en el sentido *natural* de la palabra, es decir, tal como puede presentarse en otras esferas de la vida, en forma de sentimiento de la propia insuficiencia, incapacidad y sujeción a las condiciones del contorno. Guarda, sin duda, con estos sentimientos cierta correspondencia, por virtud de la cual podemos señalarlo analógicamente, podemos «explicarlo» por ellos, y aludir a él por ellos, de manera que el objeto se haga sensible por sí mismo. Pero aquello a que venimos refiriéndonos es, a su vez, algo que se distingue por su *cualidad* de esos sentimientos análogos. Es verdad que el propio Schleiermacher diferencia el sentimiento religioso de dependencia de los demás sentimientos de dependencia. Pero sólo como se diferencia lo absoluto de lo meramente relativo, lo perfecto y sumo, de uno de sus grados; pero no por su cualidad peculiar. No se percató de que el nombre «sentimiento de dependencia» sólo es una aproximación por analogía al verdadero sentimiento que quería definir.

¿No se descubre ya por sí mismo, gracias a esta serie de comparaciones y contraposiciones, lo que quiero significar, aunque sin poderlo expresar de otra manera, precisamente porque se trata de un dato original, y primario, por consiguiente, de un dato que está en el espíritu y sólo por sí mismo puede determinarse? Venga en mi auxilio un conocido ejemplo, en donde el elemento a que me refiero se hace sentir con ruda intensidad. Cuando Abraham (Génesis, 1, 18, 27) osa hablar con Dios sobre la

suerte de los sodomitas, dice:

«He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza».

Este es el «sentimiento de dependencia» que se reconoce y da cuenta de sí mismo, lo cual es mucho más y hartó distinto de los sentimientos «naturales» de dependencia. Busco también un nombre para él, y le llamo «sentimiento de criatura», es decir, sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas.

Es fácil percatarse de que esta expresión no nos proporciona un conocimiento conceptual del indefinible sentimiento. Pues este no consiste solamente, como haría creer el nombre, en ese componente de anegación y de propia nulidad frente a cualquier prepotencia, sino exclusivamente frente a «esa» prepotencia determinada. Pero lo indecible es justamente cuál sea «esa» prepotencia determinada; sólo puede tenerse una idea de ella por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior.

El segundo defecto¹ de la definición de Schleiermacher es que con ella sólo se hace patente la categoría religiosa de la valoración del sujeto por sí mismo (mejor dicho, desvaloración, desestima), y sin embargo se pretende definir con ella el contenido propio del sentimiento religioso. A su juicio, el sentimiento religioso sería, inmediatamente y desde luego, un sentimiento de *mi mismo*, el sentimiento de una peculiar condición *mía*, a saber, de mi dependencia. Y sólo por conclusión lógica, refiriendo mi estado a una causa-exterior a mí, es, según Schleiermacher, como yo encuentro lo divino. Pero esto es totalmente contrario a la realidad psicológica. El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo

¹ Más adelante será ocasión de referirnos a un tercer defecto.

inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí². y este, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Sólo allí donde el numen es vivido como presente - tal el caso de Abraham -, o donde sentimos *algo* de carácter numinoso o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante.

Pero, ¿qué es y cómo es - objetivamente, tal como lo siento fuera de mí - eso que llamamos *numinoso*?

² Este es un hecho de experiencia tan claro, que el psicólogo lo encuentra, desde luego, el primero al emprender el análisis de la emoción religiosa. En su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* dice, casi ingenuamente, William James, cuando alude al origen de los dioses griegos: «No entro a examinar cómo han nacido los dioses griegos. Pero todos nuestros ejemplos conducen a la siguiente conclusión: es como si en la conciencia humana palpitase la sensación de *algo real*, un sentimiento de algo que existe realmente, la representación de algo que existe *objetivamente*, representación más profunda y válida que cualquiera de las sensaciones aisladas y singulares, por las cuales, según la opinión de la psicología contemporánea, se atestigua *la realidad*».

Puesto que James, desde su punto de vista pragmatista y empirista, se ha obstruido a sí mismo el camino que conduce a reconocer en el espíritu la predisposición para ciertos conocimientos y la base de ciertas ideas, tiene que acudir a hipótesis misteriosas para explicar esos hechos. Pero James comprende claramente el hecho mismo, y es lo bastante realista para no darle de lado. Pero con relación a *ese sentimiento de realidad*, dato primario e inmediato; con relación al sentimiento de un algo numinoso, dado objetivamente, es, pues, el sentimiento de dependencia un efecto subsiguiente, a saber: una desestima del sujeto respecto de sí mismo. En consecuencia, el sentimiento de mi absoluta dependencia tiene como supuesto previo el sentimiento - si es lícita la expresión - de su «absoluta inaccesibilidad» (la inaccesibilidad del numen).

4. *Mysterium tremendum*

Lo numinoso considerado como «tremendum». - Grados y formas de lo «tremendum»; su aparición en la religión de los hombres primitivos.

Decíamos antes que del objeto numinoso sólo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Así, pues, es «aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad». Nuestro problema consiste en indicar cuál es esa tonalidad sentimental, intentando evocarla por medio de analogías y contraposiciones de otros sentimientos afines y de expresiones simbólicas.

Consideremos lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza; consideremos aquello que, prescindiendo de estos sentimientos conexos, puede agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora; persigámoslo por medio de los sentimientos que a él se asocian o le suceden, por introyección en otros y vibración simpática con ellos, en los arrebatos y explosiones de la devoción religiosa, en todas las manifestaciones de la religiosidad, en la solemnidad y entonación de ritos cultos, en todo cuanto se agita, urde, palpita en torno a templos, iglesias, edificios y monumentos religiosos. La expresión que más próxima se nos ofrece para compendiar todo esto es la de *mysterium tremendum*.

El *tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta

en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante... - sí ¿ante quién? -, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas.

Se comprende una vez más que nuestro intento de definir por conceptos ha de ser puramente negativo. Pues el concepto de *misterio* no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas. Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente.

I. EL ASPECTO DE LO TREMENDO

Entre estas cualidades positivas, la primera que se echa de ver es la expresada en el adjetivo *tremendo*. *Tremor* no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento «natural» muy conocido, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor, gracias a lo cual puede ser aludido por él, pero que, en realidad, es muy distinto del atemorizarse. Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente ese *temor* especial, que es algo más que temor. Por ejemplo, en hebreo *hiq'disch* = santificar. «Santificar una cosa en su corazón» significa distinguirla por el sentimiento de un pavor

peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de lo *numinoso*. El Antiguo Testamento abunda en expresiones equivalentes. Muy notable es *emat Jahveh*, el *terror de Dios*, el terror que Jahveh puede emitir, enviar como un demonio, paralizando los miembros del nombre, y que emparenta muy de cerca con el *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos. Véase en el *Éxodo*, II, 23, 27: «YO enviaré mi terror ante ti y consternaré todo pueblo donde tú entrases»; y Job, IX, 24; XIII, 31: «Aparta de mí tu mano y no me asombre tu terror».

Es este un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas. La lengua griega exprésalo con la palabra *sebastós*. Los primeros cristianos percibieron claramente que el título de *sebastós* no convenía a ninguna criatura, ni aun al emperador, porque era una denominación para el numen; incurriéndose, por tanto, en idolatría cuando se aplicaba a un hombre la condición de numen al llamarle *sebastós*.

El idioma inglés posee la voz *awe*, que, en su sentido más profundo y auténtico, sirve, con alguna exactitud, para el caso. También se usa *he stood aghast*.

El alemán no ha hecho más que copiar del lenguaje de las Escrituras la palabra *heiligen*, santificar. Pero carece de una expresión propia y autóctona para la forma elevada y madura de aquello a que nos referimos. En cambio no le faltan para los estadios previos e inferiores, más toscos y bajos. Tales son las palabras *Grausen* (miedo), *Schauer* (espanto), *schauervoll* (espantoso). Y *erschauern* (temblar); como en la expresión *erschauern in Andacht* (temblar en devoción), despierta en los alemanes con bastante pureza el estado superior. Para las formas inferiores existen expresiones populares y groseras, como *Gruseln* (estremecimiento), *grassen* (estremecerse). En estas palabras, así como en *grasslich*, el sentimiento

numinoso queda designado y entendido muy determinadamente.

Hace tiempo, en mi discusión con el animismo de Wundt, propuse la palabra «*Scheu*» (pavor), en la cual el carácter específico, es decir, numinoso, sólo se expresa por las comillas. También vale al objeto *die religiose Scheu* (el pavor religioso). Su primer grado es el pavor demoniaco, el terror pánico, con su mugrón o bastardo, el terror fantasmal. Y tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante. (*Unheimliche*, en alemán; *uncanny*, en inglés.)

De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás creaciones de la «apercepción mitológica» (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes. Cuando no se le reconoce por factor primero e impulso fundamental específico que no se deriva de otros, todas las explicaciones del origen de la religión por el animismo, la magia o la psicología popular, quedan condenadas de antemano al error y dejan escapar la verdadera esencia del problema³.

Dice Lutero que el hombre *natural* no puede temer a Dios. Desde el punto de vista psicológico, esta observación es tan exacta que todavía ha de añadirse que el hombre natural tampoco puede *estremecerse* en el estricto sentido de la palabra. Pues *estremecerse* no es un temor natural, sólito, ordinario, sino ya un

³ Véase en *Theologische Rundschau* (1910, cuaderno primero) mi ensayo sobre «Mito y Religión en la psicología de los pueblos, de Wundt», reimpresso en mis *Ensayos*, y el artículo de la *Deutsche Literatur Zeitung* (1910, núm. 38). En las recientes investigaciones, sobre todo en las de Marett y Soderblom, encuentro una grata confirmación de aquel trabajo. Sin embargo, ninguno de ellos nota, con la necesaria precisión, el carácter netamente peculiar de este pavor, que ofrece una diferencia de cualidad con los demás sentimientos naturales. Pero Marett se acerca muchísimo a ello. Véanse sus estudios, de los que con razón se ha dicho que abren caminos nuevos: R. R. Marett, *The threshold of Religion* (London, 1909) y N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1915). En fin mi nota sobre ellos en *Theol. Literatur Zeitung* (enero, 1915).

primer sobresalto y barrunto de lo misterioso, aun cuando en su forma más tosca de inquietante y siniestro; es una primera valoración, según una categoría que no reside ni se refiere a objetos naturales, y que sólo es posible para aquel en quien se ha despertado una peculiar predisposición del ánimo, distinta de la *natural*, que al principio se manifiesta en forma brusca y grosera, y, sin embargo, ya revela una nueva función o manera especial de sentir y valorar del espíritu humano.

Detengámonos un momento en las manifestaciones primeras y más toscas de este pavor numinoso. Este sentimiento constituye la verdadera nota distintiva de la llamada «religión de los primitivos», en donde se presenta en forma de terror demoníaco, de una primera conmoción ingenua y sin desbistar. Más tarde, este sentimiento y los fantasmas que ha engendrado son superados y desalojados por las formas y grados más altos a que llega la evolución de este misterioso impulso, el mismo justamente que se manifestó por vez primera toscamente en aquellos hombres; es decir, el sentimiento del numen. Pero aun en los casos en que este sentimiento ha llegado desde hace mucho tiempo a sus expresiones superiores y depuradas, sus excitaciones primarias pueden volver a brotar ingenuamente en el espíritu y ser de nuevo sentidas. Así lo demuestra el encanto perdurable que, aun en los estadios superiores de la cultura sentimental, tiene el miedo en los cuentos de duendes y espectros. Ha de observarse que este pavor produce también un efecto *corporal* de reacción, que nunca se presenta así en el miedo natural: «Le corrió un frío de hielo por los miembros», «se me pone carne de gallina». El escalofrío de miedo es algo *sobrenatural*. Quien pueda llegar a un análisis más preciso notará además que este pavor no se distingue del natural tan sólo por su grado y potenciación. Puede ser tan fuerte que hiele la médula, erice los cabellos y haga flaquear las piernas. Pero otras veces es una leve y suave conmoción, algo así como una veleidad pasajera y

apenas perceptible del ánimo. Tiene sus propias exaltaciones, pero no es la exaltación de otro pavor cualquiera. Ninguna de las especies del miedo *natural* puede convertirse, por simple incremento, en pavor numinoso. En fin, yo puedo estar lleno, hasta el exceso, de temor, de angustia, de horror, sin que en todo ello exista rastro de este sentimiento de lo siniestro.

Veríamos más claro en esta cuestión si la ciencia psicológica se hubiera determinado a estudiar los sentimientos como diferencias cualitativas, y separarlos y equiparlos conforme a ellas. Siempre nos estorba la división demasiado tosca del *placer* y *displacer*. No es lícito diferenciar los *placeres* tan sólo como diversos grados de tensión de un mismo sentimiento. Por el contrario, son sentimientos de distinta especie, según el espíritu se encuentre en estado de placer o contento, de alegría, de fruición estética, de elevación moral, de beatitud religiosa, de emoción devota. Todos estos estados tienen, es cierto, correspondencias y semejanzas mutuas, y por esta razón se comprenden en una *clase* común, distinta de otras clases de manifestaciones psíquicas. Pero este concepto de clase no nos autoriza a considerar las distintas especies como grados más o menos intensos de una misma cosa, ni tampoco a explicar por él la esencia peculiar de cada uno de los sentimientos que abarca.

El sentimiento numinoso se distancia mucho en sus grados superiores del simple pavor demoníaco. Pero no por esto niega su común progeñe y parentesco. Aun allí donde la creencia en demonios se ha elevado, desde mucho tiempo atrás, a la forma de creencia en dioses, siempre conservan los dioses, por cuanto son númenes, algo de su primer carácter fantasmal; a saber, ese carácter propio de lo que desasosiega y amedrenta, que se completa y perfecciona en su sublimidad o se esquematiza en ella. Y este componente sentimental tampoco desaparece en el estadio más alto, la pura creencia en Dios, ni ha

menester que desaparezca; solamente se apacigua y ennoblece. Aquel estremecimiento primario vuelve a repetirse en la forma infinitamente ennoblecida de un temblor y enmudecimiento del espíritu, que llega hasta sus últimas raíces. Aun en el culto cristiano se apodera del ánimo, con la mayor violencia, en las palabras «santo, santo, santo», y estalla en el cántico de Tersteegens:

Dios está presente,
calle todo en nosotros
y humíllese íntimamente ante Él.

Ha perdido aquella potencia que conturbaba los sentidos; pero conserva la indecible potencia de sobrecogernos. Ha quedado convertido en místico temor, y da suelta, como reflejo concomitante en el sujeto, al ya descrito «sentimiento de criatura», de propia nulidad y anonadamiento ante lo espantoso que se experimenta.

Este componente sentimental del *tremor numinoso* al ser referido a un objeto *numinoso* que es su causa descubre una propiedad correlativa en el numen, la cual desempeña un papel importante en nuestros textos sagrados y ha producido, a causa de su incomprensible y enigmático sentido, dificultades sin cuento a teólogos y exégetas. Es la *orgé*, la cólera de Jahveh, que en el Nuevo Testamento reaparece como *orgé theoy* (cólera de Dios). Más adelante examinaremos los pasajes del Antiguo Testamento, en que se hace sensible el parentesco entre esa cólera divina y el aspecto demoníaco del numen de que tratamos. La cólera de Dios tiene su clara correspondencia en la representación de la misteriosa *ira deorum*⁴, que aparece en muchas religiones. El carácter extraño de esta cólera de Jahveh ha sorprendido siempre. En primer lugar, muchos pasajes del Antiguo Testamento evidencian que esta cólera divina no tiene nada que

⁴ Cuando se recorre el panteón de los dioses indios parece que en él hay dioses que están constituidos solamente por esta cólera, y peor aun los dioses clementes tienen, además de su forma bondadosa colérica, *krodha-murti* y viceversa, que también los coléricos tienen su forma bondadosa.

ver con propiedades morales. Se inflama y desencadena misteriosamente «como una fuerza oscura de la naturaleza», según suele decirse, o como la electricidad acumulada, que descarga sobre quien se le aproxima. Es «incalculable» y «arbitraria». Naturalmente, a quienes acostumbran a pensar la divinidad únicamente por sus predicados racionales ha de presentárseles como un humor caprichoso, como una pasión arbitraria. Los fieles de la Antigua Ley hubieran rechazado seguramente con energía esta interpretación. Pues a ellos la cólera divina no les parecía aminoración de santidad, sino expresión natural de la «santidad», elemento esencial de ella, en fin, algo inabrogable. Y con razón. Pues esta ira no es sino lo *tremendo* mismo, si bien interpretado mediante una ingenua analogía con un sentimiento humano ordinario; analogía, en verdad, que como tal conserva siempre su valor y todavía en la actualidad resulta ineludible en la expresión del sentimiento religioso. No hay duda de que el cristianismo también ha de hablar de la ira de Dios, a pesar de lo que digan Schleiermacher y Ritschl.

Una vez más resulta evidente que tampoco esta palabra «cólera» es un verdadero concepto adecuado a su objeto, sino tan sólo un símil, un modo de concepto, un ideograma, simple signo alusivo de un componente sentimental propio de la emoción religiosa; de un componente, empero, que se presenta con el extraño carácter repulsivo del terror y perturba las ideas de quienes sólo quieren reconocer en la divinidad la familiaridad, la dulzura, el amor, la bondad y, en general, atributos y aspectos en relación positiva con el hombre. Esta ira - que con error se acostumbra a llamar natural, siendo, en realidad, antinatural, es decir, numinosa - se hace racional cuando gradualmente va injertándose y vertiéndose en ella concepción ético-rracional de la justicia divina en el castigo de las faltas morales. Pero en la representación bíblica de la justicia divina se observa claramente que la significación

originaria se mezcla todavía con la superpuesta. En la *cólera de Dios* palpita y refulge el elemento irracional, que le presta un horror y espanto que no siente el hombre natural.

Junto a la *cólera o ira* de Jahveh existe, como expresión afín, el *celo* de Jahveh. Y también, aunque ya en el sujeto, el estado de *celo* o el *encelarse* por Jahveh es un estado numinoso que transmite también a quien lo sufre los rasgos de lo *tremendo*. (Véase la enérgica expresión en *Salmos*, 69, 10: «Porque me consumió el celo por tu casa».)

II. EL ASPECTO DE LA PREPOTENCIA («MAJESTAS»)

Cuanto va dicho del aspecto *tremendo* del numen puede resumirse en este ideograma: inaccesibilidad absoluta. Pero al punto se advierte que para apurarlo y agotarlo por completo, ha de agregarse aún otro elemento. Es el elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia. Para designar este elemento opto por el nombre de *majestad*. Sobre todo, porque la palabra *majestad* conserva, en nuestro sentido actual del lenguaje, una suave, última, temblorosa huella de lo numinoso⁵. Por eso, el componente de lo *tremendo* queda íntegramente reproducido en el término *majestad tremenda*. El carácter mayestático puede persistir vivo allí donde el aspecto primero del numen, su inaccesibilidad y su *orgé* cede y se apaga, como suele acontecer en la mística. A este elemento de *majestad*, de prepotencia absoluta, responde como su correlativo en el sujeto, como su sombra y reflejo subjetivo, aquel sentimiento de criatura que surge al contraste de esa potencia superior como sentimiento de la propia sumersión, del anonadamiento, del ser tierra, ceniza, nada, y que constituye, por así decir, la materia prima numinosa para el sentimiento de la humildad religiosa.

Es necesario en este punto volver a la expresión de Schleiermacher, ya citada, «sentimiento de

⁵ Por esta causa, para el sentimentalismo religioso, esta expresión aplicada a un hombre, suena casi a blasfemia.

dependencia». Anteriormente le reprochábamos que tomase por punto de partida lo que ya es, a su vez, reflejo y efecto, y pretendiera llegar a lo objetivo merced a este razonamiento silogístico: la sombra arrojada sobre el sentimiento que de mí mismo tengo, ha de proceder de un objeto exterior. Pero ahora hemos de refutar otros aspectos. Por *sentirse dependiente* entiende Schleiermacher el *sentirse condicionado*, y de aquí que desarrolle consecuentemente este extremo en su capítulo «Creación y conservación». A esta dependencia de la criatura correspondería, por el lado de la divinidad, la causalidad, o mejor dicho, la propiedad de asumir en sí todas las causas, o mejor aún, de condicionarlo todo. Pero este carácter no es el que encontramos primera e inmediatamente al analizar el sentimiento piadoso en los instantes de devoción. No es un carácter numinoso, sino su esquema. No es un elemento irracional, sino que pertenece por entero al lado racional de la idea de Dios; puede desarrollarse en un sistema riguroso de conceptos, y mana de fuente completamente distinta.

El sentimiento de dependencia que expresa la frase de Abraham no es el sentimiento que tiene el hombre de haber sido creado, sino el de ser pobre criatura; es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad. Y la *majestad* y el «ser tierra y ceniza» conducen, si la especulación se apodera de ellos, a una serie de representaciones que son bien distintas de las ideas de creación y conservación. Por un lado conducen a la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por el otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la *mística*. Pues en casi todas las formas de la *mística*, por mucho que se diferencien en su contenido, encontramos como uno de sus rasgos generales la desestima del sujeto, análoga a la que hace Abraham de sí propio; es decir, que el sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso

es completamente nulo.

Esta desvalorización se transforma entonces en exigencia; esto es, exige ser realizada en la práctica, frente a la falsa ilusión de la realidad del sujeto, y, por tanto, exige el aniquilamiento del yo. Del otro lado lleva a valorar el objeto trascendente de referencia, como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad; frente al cual el yo percibe su propia nada. «Yo nada, tú todo.» No se trata, pues, aquí de una relación semejante a la de causa y efecto. El punto de partida de la especulación no es aquí un sentimiento de dependencia absoluta (de mí mismo como ser creado)⁶, sino un sentimiento de superioridad absoluta (de la suya, como lo prepotente). Esta especulación se sirve de los términos usados por la ontología, y así resulta que la plenitud de potencia de lo *tremendum* se convierte en plenitud de esencia, de ser. Véase la siguiente expresión de un místico cristiano:

«El hombre se hunde y derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez»⁷.

O las palabras del místico mahometano Bajesid Bostami:

«Entonces, el Señor, el muy alto, me descubrió su secreto y me reveló toda su gloria. Allí, mientras yo le contemplaba, no con los míos, sino con sus propios ojos, vi que mi luz, comparada con la suya, no era más que tiniebla y oscuridad. Y que mi grandeza y mi magnificencia no era nada ante la suya. Y cuando con los ojos de la verdad examiné las obras de piedad y devoción que había realizado en su servicio, reconocí al punto que todas procedían de Él mismo y no de mí»⁸.

⁶ Esto conduciría precisamente a la realidad del yo.

⁷ C. Greich. *Die deutsche Mystik in Predigerorden* («La mística alemana en la Orden de Predicadores»), páginas 144 y siguientes.

⁸ Tezkereh-Evliya, *Tadhkiratu l'avliya* («Memorias de los amigos de Dios; *Acta sanctorum*»), traducido por de Courteille, París 1899, página 132.

Véanse, asimismo, las disertaciones del maestro Eckehart sobre pobreza y humildad. Cuanto más mísero y humilde es el hombre, tanto más está Dios en todo, tanto más Él se convierte en el Ser y en Lo que es. Es decir, que para Eckehart, el concepto *místico* de Dios resulta a la par de la *majestas* divina y de la humildad humana. O sea, no de los conceptos del plotinismo y del panteísmo, sino de la emoción de Abraham.

De cualquier manera que haya nacido históricamente (pues la explicación históricogenética no es nunca la explicación esencial), la mística es donde quiera potenciación y exaltación máxima del elemento irracional de la religión. Únicamente mirada a este bias es como se hace inteligible⁹. Claro es que pueden acentuarse con fuerza distinta los varios componentes irracionales, intensificándose unos y cediendo otros; y de aquí se deriva la diversidad de las concepciones místicas. Pero el aspecto que aquí examinamos aparece reiteradamente en la mística en mil formas, y en todas ellas no es más que «el sentimiento de criatura» llevado a su máxima tensión, entendiendo por tal, como queda dicho, no el sentimiento de haber sido creado, sino el de ser criatura, el sentimiento de la pequeñez de quien es criatura ante la majestad de quien se cierne sobre todas las cosas.

Todo misticismo es, en esencia - bien que realizado en grados distintos -, identificación con lo trascendente. Esta identificación tiene su manadero propio, que no hemos de considerar aquí. Pero la simple identificación no es un fenómeno místico; ha de ser, además, identificación con ese *algo superior* en realidad y poder, y a la par irracional, tal como lo acabamos de encontrar. Récéjac, en su *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (París, 1897), ha notado agudamente este extremo. En la página 90 escribe:

⁹ Véase Delekat, *Was ist Mystik?* («¿Qué es mística?») en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1921, pág. 274.

«El misticismo comienza por el sentimiento de una *dominación universal invencible*, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina».

William James, en su obra fundamental, ya citada, nos presenta (pág. 53) algunos ejemplos de emoción religiosa contemporánea:

«El perfecto sosiego de la noche sobrecogía el ánimo con su solemne silencio. La oscuridad envolvía una presencia con tanta más fuerza sentida cuanto que no se la veía. Yo no podía dudar de la presencia de Dios, como no dudaba de la mía. Sí; yo me sentía, si ello es posible, el *menos real* de los dos.»

El ejemplo es muy instructivo para el sentimiento místico de identificación, porque la emoción que refiere estaba muy próxima a desembocar en él.

«Yo estaba sólo con El... No le buscaba, pero sentía la perfecta unión de mi espíritu con el suyo.» Véase también esta otra experiencia: «Tenía yo la sensación de que había perdido mi propio yo.»

III. EL ASPECTO DE LA ENERGÍA

Por último, junto con los anteriores aspectos del numen, que hemos designado con las palabras *tremendo y majestad*, corre y se entremezcla un tercero, que llamo la *Energía*. Esta energía del numen se percibe con gran intensidad en la orgé o cólera, y evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento¹⁰, agitación, actividad, impulso.

Estos rasgos o caracteres con que se presenta, se repiten, sin desfiguración esencial, desde los grados inferiores de lo demoniaco hasta la representación del Dios «viviente». Constituyen el aspecto y sentimiento que más ha suscitado la oposición contra el Dios «filosófico», pensado y definido por la

¹⁰ La *mobilitas Dei*, de Lactancio.

especulación racional. Contra este Dios «vivo» los filósofos han arrojado el dictado de antropomorfismo. Con razón en parte, porque sus mismos partidarios han desconocido casi siempre el carácter puramente analógico de sus términos, tomados en la esfera de los sentimientos generales del hombre. Pero sin razón, porque, a pesar de este error, las citadas palabras expresan, con exacto sentimiento, un aspecto genuino, es decir, irracional, del *theion* (el numen), al que la propia religión ha tenido que acudir para evitar su completa racionalización. En efecto, siempre que se ha combatido a favor del Dios «vivo» y del «voluntarismo», han luchado los irracionales contra los racionalistas, como Lutero contra Erasmo. La *omnipotencia dei* de Lutero (en su *De servo arbitrio*) no es otra cosa que la unión de la *majestad*, en el sentido de absoluta prepotencia, con esta *energía*, entendida como lo que acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte. En la mística también alienta intensa esta energía del numen; al menos, en la mística «voluntarista», en la mística del amor. Aparece una y otra vez en ese abrasador *fuego* amoroso, cuya impetuosa violencia apenas soporta el místico en ese amor que le oprime, y que el místico desearía ver dulcificado, para no consumirse del todo en él.

Y en esta impetuosidad radica el sensible parentesco de este *amor* con la *orgé* devastadora, abrasadora; en uno y otro caso se muestra la misma *energía*, sólo que distintamente aplicada. «El amor - dice un místico - no es más que cólera extinguida.» En las especulaciones de Fichte sobre lo absoluto como gigantesco, febril afán de acción; en la *voluntad* demoníaca de Schopenhauer encuéntrase esta misma *energía*. Pero ambos filósofos cometen el mismo error que comete el mito. Este error consiste en suponer que los predicados *naturales* que, aplicados a algo inefable, sólo pueden ser usados en concepto de ideogramas, traducen realmente lo irracional, de suerte que los símbolos de la expresión se toman por

conceptos adecuados y por base de un conocimiento científico. Asimismo Goethe, como veremos después, percibe y acentúa de modo muy peculiar este carácter enérgico del numen, en sus extrañas descripciones de lo que él llama «demoníaco».

Los griegos designaban por lo común con la palabra *eusebeia* la relación de emoción y de servidumbre respecto a lo divino. Además, contaban con la palabra *eulabeia*. Su diferencia con *eusebeia* puede señalarse con exactitud. La palabra *eusebeia* es la que alude especialmente a los tres caracteres del numen que acabamos de desarrollar.

5. El misterio

Mysterium y stupor. - Grados previos del estupor. - ¿Qué es propiamente lo misterioso? - El «espectro». - El misterio es lo supracósmico. - Paradoja y antinomia.

Un Dios que concebimos no es Dios.
TERSTEEGEN.

Hemos denominado *mysterium tremendum* al objeto numinoso, y hemos comenzado, desde luego, por determinar el concepto tan sólo accesorio de *tremendum* - que sólo es analógico -, porque su análisis es más fácil que el del concepto principal de *mysterium*. Ahora nos corresponde intentar alguna mayor precisión respecto de este último. Pues el concepto de *tremendo* no explica o aclara el concepto de *misterio*, sino que se agrega a él como predicado sintético. Ciertamente es que las reacciones sentimentales que uno de ellos suscita se extravasan y fluyen naturalmente hacia las que corresponden al otro. Puede decirse que en nuestro sentimiento verbal, el concepto de *misterio* está ligado con tal fuerza a su predicado sintético de *tremendo*, que apenas puede nombrarse a uno sin que el otro resuene sintónicamente.

«Misterio» ya es de suyo «misterio tremendo». Pero no quiere decirse que así suceda siempre.

En su esencia, *misterioso* y *tremendo* son dos aspectos y dos sentimientos del numen, claramente diferenciados; en efecto, a veces el misterio prepondera y se manifiesta con tal pujanza en el primer plano, que el otro retrocede y casi se extingue. Podríamos verlo claramente en algunas formas de la mística. Incluso ocurre en ciertas ocasiones que el sentimiento provocado por uno de los dos aspectos colma todo el volumen del espíritu, sin que el otro tenga entonces entrada.

El *misterio* por sí sólo, separado de lo *tremendo*

puede ser designado con mayor exactitud por la palabra *mirum* o *mirabile* (admirable). *Mirum* no es todavía *admirandum* (que debe admirarse). La transformación de aquel en este se opera merced al poder fascinante y al carácter augusto del numen, de que después hablaremos. Todavía *mirum* no equivale a admirar, sino tan sólo a *asombrarse, sorprenderse*. *Asombrarse* en su verdadero sentido; porque éste, al principio, es un estado de ánimo que se manifiesta exclusivamente en la esfera de lo numinoso, y sólo en la forma más desvaída y generalizada, que llamamos *asombro*, se transfiere y pasa a otras esferas. (Véase más adelante lo que decimos sobre *tamahh* y *ascarya*.)

Si ahora buscamos un nombre para designar la reacción específica que provoca el *misterio, lo mirum*, en el ánimo del hombre, tampoco encontramos en este caso más que una denominación, que se aplica igualmente a un estado *natural* y que, por lo tanto, ha de tomarse a manera de símil o analogía: es el *stupor*. *Stupor* es claramente distinto de *tremor*. Significa el asombro intenso, el pasmo, el quedarse con la boca abierta¹¹. *Misterio*¹², en su acepción general (y por tanto más desvaída), significa

¹¹ También se puede emplear la palabra *obstupefacere*. Más exactos son los vocablos griegos *thambos* y *thambesthai*. La voz *tbamb* describe este estado de asombro intenso en forma sobresaliente. El pasaje de *San Marcos*, X, 32 «(Y Jesús iba delante y ellos se espantaban y le seguían con miedo)», establece una diferencia muy aguda entre lo *stupendum* y lo *tremendum*. También puede aplicarse a *thambos* lo que dejamos dicho acerca de la fácil y rápida mezcla de ambos sentimientos, y así *thambos* es un término clásico para significar el noble terror que despierta lo numinoso. Así, en *San Marcos*, XVI, 5, Lutero traduce correctamente: ellos se espantaron. La misma significación descriptiva de la raíz griega *thamb* se da en la hebrea *tamahh*. También ésta significa «quedar suspenso», y luego se intensifica a decir «espantarse», y al fin se decolora para quedar reducida a «extrañarse» en su sentido más corriente y simple. El mismo cambio de significación acontece en sánscrito a la palabra *ascarya*, de la que hablaremos más tarde. Un vocablo pictórico como el griego *thamb* es el alemán *haff-sein* (quedar pasmado), o el holandés *verbazen*. Ambos significan el completo estupor.

¹² *Mysterium, Mystes*, mística, se derivan probablemente de una misma raíz que todavía se conserva en el sánscrito *mus*. Equivale a trato secreto, recóndito, oculto, y por eso puede recibir también la acepción de embaucar, estafar. Esta raíz se conserva todavía en el alemán *muscheln* = urdir algo que no debe ser notado (por ejemplo: trampa en los juegos de naipes) o hablar confusamente. Véanse también *munkeln* = susurrar, y *mogeln* = hacer fullerías en el juego.

solamente lo extraño, lo que no se comprende y no se explica. En consecuencia, es también un concepto tomado de la esfera de los sentimientos naturales del hombre, y que, gracias a cierta analogía, se nos ofrece como designación para aquello a que nos referimos, sin expresarlo íntegramente. Pero el misterio religioso, el auténtico *mirum* es - para decirlo acaso de la manera más justa - lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thateron, anyad, alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.

Este elemento se presenta ya en el estadio más bajo, como tosca conmoción del sentimiento numinoso, en la religión de los primitivos. El carácter esencial de ese primer estadio no consiste en habérselas - como cree el animismo - con «almas», entes extraños que por casualidad no pueden ser vistos. Los «espíritus», las almas y otros conceptos análogos no son más que el resultado de racionalizaciones posteriores, que intentan explicar de alguna manera el enigma del *mirum*, y que ejercen sobre la emoción misma un efecto debilitante, difuminador. No es de ahí de donde brota la religión. De ahí nace la racionalización de la religión, la cual llega a menudo a teorías de tan tosca construcción y a explicaciones tan plausibles que justamente por eso eliminan y desalojan todo *misterio*¹³.

Los mitos sistematizados, así como la escolástica desarrollada, no son sino laminaciones de los procesos religiosos fundamentales, que quedan como aplastados y finalmente anulados por completo.

El carácter propio que ofrece este aspecto del numen en el grado inferior, consiste en su peculiaridad sentimental; es el estupor ante lo *absolutamente heterogéneo* ya se le llame espíritu,

¹³ El espiritismo demuestra que nadie se espanta ante un *espíritu* cuando éste es concebido, comprendido. Por esta razón no tiene el espiritismo valor ninguno para el estudio de la religión.

demonio, deva; ya se prescinda de nombrarlo; ya se engendren entes imaginarios para su explicación y captación; ya se aprovechen para ello seres fabulosos producidos por la fantasía aparte y antes de haberse suscitado el terror demoníaco.

Conforme a las leyes que explicaremos más adelante este sentimiento de *lo absolutamente heterogéneo* se adherirá a ciertos objetos, que a veces también concurrirán a provocarlo, objetos ya de suyo enigmáticos, desde el punto de vista natural: cosas sorprendentes, impresionantes, fenómenos, procesos y cosas chocantes de la naturaleza, del mundo animal, de los hombres. Pero en estos casos tratase también de un sentimiento peculiarísimo, a saber, numinoso, que se une a otro de índole *natural*, nunca de una exaltación de este último. No hay tránsito gradual del estupor natural al estupor demoníaco. Para este último reserva la palabra *misterio* la plenitud de su sonido. Esto se percibe mucho mejor en el adjetivo *misterioso* que en el sustantivo *misterio*. Nadie dirá en serio que cierto mecanismo de relojería cuyo juego ignora o que cierta ciencia que no comprende es misterioso. Se replicará, acaso, que nos parece misterioso lo que no comprendemos ni comprenderemos nunca, mientras que aquello que aún no hemos comprendido, pero que, en principio, es comprensible, se denomina *problemático*¹⁴. Pero esta diferencia no resuelve la cuestión. El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia, y que por esta razón me hace retroceder espantado¹⁵.

¹⁴ Así opina, por ejemplo, Fries.

¹⁵ Muy atinadamente expresa San Agustín este elemento que provoca el pismo, este carácter del objeto absolutamente heterogéneo, de lo *dissimile*, y su contraposición con el aspecto racional del numen, lo *simile*, en sus *Confesiones*, 11, 9, 1: «*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quatum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum.*» (¿Qué es esto que

Cuanto va dicho puede aplicarse incluso al hijo apócrifo, a la caricatura del sentimiento numinoso, que es el miedo a espectros y fantasmas. Intentemos analizar eso que llamamos un «espectro». El sentimiento peculiar de pavor ante el «espectro» ha sido designado anteriormente con las palabras «estremecimiento», «escalofrío». Ya el estremecimiento contribuye notoriamente a la seducción que ejercen las historias de fantasmas, a causa de la grata sensación de bienestar que se experimenta después, cuando el ánimo vuelve a expandirse y liberarse. Así vistas las cosas, no es el espectro la verdadera causa del placer, sino, por el contrario, la circunstancia de que nos libramos de él. Pero es evidente que esto no acaba de explicar el encanto de los cuentos de fantasmas. Más bien consiste el encanto singular del espectro en que es un *mirum* y como tal opera por sí mismo sobre la imaginación y despierta en ella el interés de un incentivo poco común y una intensa curiosidad. El mismo, la cosa singular y extraña, atrae la fantasía. Pero no por ser «algo largo y blanco» (como alguien definió al fantasma), o por ser un «espíritu», o por cualquier otro de los predicados positivos y conceptuales que la fantasía imagina de él, sino por ser un prodigio, un «absurdo», una cosa como, en realidad, no hay otra, por ser «absolutamente heterogéneo» con el hombre; en suma, por no pertenecer al círculo de nuestra realidad, sino a otro distinto, que provoca en nuestro ánimo un interés irrefrenable.

Estos mismos elementos que hallamos en la caricatura, se encuentran también, aunque mucho más intensos, en el pavor demoníaco, del cual el fantasma es un mugrón. Y al clarificarse y elevarse por encima del plano de lo demoníaco, este sentimiento de absoluta heterogeneidad, adopta formas superiores y más perfectas, las cuales ponen el objeto numinoso en

me traspassa de luz y percute mi corazón sin herirlo? Me espanto y me enardezco. Me espanto, porque me siento disímil a ello; me enardezco, porque me siento semejante.)

contraposición, no sólo con lo sólito y corriente, es decir, con la «naturaleza» en general - y por consiguiente lo hacen «sobrenatural» -, sino también con el mundo mismo, y por tanto lo elevan a la condición de «supracósmico».

La «epekeina»¹⁶ de los místicos no es sino la exaltación y expansión de los elementos irracionales que ya existen de por sí en la religión. La mística apura esta contraposición del objeto numinoso, entendido como «lo absolutamente heterogéneo» hasta su último extremo, no contentándose con oponerlo a la naturaleza y al mundo, sino, en definitiva, al mismo ser y a lo que es. La mística lo llama, en conclusión, la *nada*. Con esta palabra no quiere significar sólo aquello de que nada se puede decir, sino lo que es en esencia heterogéneo y opuesto a cuanto existe y puede ser pensado. Pero a medida que extremamos hasta la paradoja esta negación y contraposición - única cosa que aquí puede hacer el pensamiento conceptual para aprehender el elemento misterioso del numen -, va haciéndose más vivaz el sentimiento de sus cualidades positivas, hasta llegar a la exaltación. Cuando se diga del *nihil* de nuestros místicos, vale en igual medida para el *sunyan* y el *sunyata*, el *vaciar* y el *vacío* de los místicos budistas. Quien carezca de íntima sensibilidad para la lengua de los misterios y para los ideogramas de los místicos, quien no posea la matriz donde estos se engendran, ha de ver seguramente en esta aspiración budista al *vacío*, al *hacerse vacío*, así como en la de nuestros místicos a la *nada*, a *reducirse a nada*, una especie de locura, y calificará al budismo simplemente de *nihilismo* patológico. Pero *nada* y *vacío* no son, en realidad, más que ideogramas numinosos para significar lo «absolutamente heterogéneo». El *sunyam* es, simplemente, el *mirum* llevado al extremo de «paradoja» y «antinomía», de que hablaremos en seguida. A quien no comparta este conocimiento, ha de parecerle aberración pura los

¹⁶ El más allá.

escritos sobre los *prajna paramita*, que glorifican el *sunyam*, el vacío. Y le resultará inconcebible la seducción que han ejercido sobre millones de hombres.

Sobrenatural y supracósmico son designaciones que tienen cierta traza de predicados positivos. Cuando los atribuimos a lo misterioso, parece que el misterio pierde su primera significación negativa y se convierte en afirmación positiva. Pero esto es sólo aparente en cuanto a los conceptos; pues «sobrenatural» y «supracósmico» son bien a las claras predicados, por los cuales el sujeto de quien se predica queda negado y excluido del mundo y de la naturaleza. Pero es exacto si nos referimos al contenido fuertemente positivo del sentimiento, el cual de ningún modo puede quedar eliminado. Por esta razón, las palabras «sobrenatural» y «supracósmico» son aptas para designar una realidad y una manera de ser «absolutamente heterogénea», de cuya peculiaridad *sentimos* algo, sin poder expresarlo por conceptos claros.

Este aspecto de lo numinoso, que hemos llamado su *misterio*, experimenta, por su parte, en casi todas las direcciones de la evolución histórica de la religión, una transformación que, en realidad, no es sino la exaltación, la potenciación cada vez más recia de su carácter mirífico. En ella se señalan tres grados: el de simple sorpresa, el de paradoja y el de antinomia. Lo *mirum*, por ser lo «absolutamente heterogéneo», es, desde luego, inaprehensible e incomprensible; lo *akatalepton*, como decía Crisóstomo, aquello que escapa a nuestros «conceptos», porque *trasciende de todas las categorías* de nuestro pensamiento. No sólo las rebasa, no sólo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas y desbaratarlas. Entonces este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya *por encima* de toda razón, sino que parece ir *contra* la razón. La forma extrema de esto es la que llamamos *antinomia*, que es

aún más que la *paradoja*. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones contrarias a la razón, a los criterios racionales y a las leyes del pensamiento sino que, además, esas afirmaciones no conciertan entre sí y enuncian respecto a su objeto *opposita*; es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble. El *mirum* se presenta aquí en su forma más cruda ante el humano afán de comprender. No solo inaprehensible para nuestras categorías, no sólo incomprendible por su *dissimilitas* (disimilitud) que trastorna, deslumbra, angustia y pone en peligro la razón, sino definido simultáneamente por atributos contrarios, que se excluyen y contradicen. Si nuestra teoría es cierta, estas dos manifestaciones extremas han de encontrarse con preferencia en la *teología mística*, siempre que ésta, de conformidad con su esencia, proceda de la preponderancia de los elementos irracionales en la idea de Dios. Y así, en efecto, ocurre. Precisamente la mística es, en su raíz, una *teología* del *mirum* de «lo absolutamente heterogéneo», de paradojas y antinomias, de *opposita* y *coincidentia oppositorum* (y aun en los casos en que degenera continúa manejando estos elementos con una ingeniosidad desconcertante). Pero la mística no puede oponerse a la religión corriente. Claramente comprenderemos cuál es la relación verdadera entre ambas, si estudiamos estos aspectos, evidentemente arraigados en el sentimiento de heterogeneidad provocado por lo numinoso - sin el cual no existe un auténtico sentimiento religioso -, en hombres que de ordinario son opuestos a todo misticismo. Job y Lutero, por ejemplo. Las paradojas y antinomias por las cuales se manifiesta el sentimiento de heterogeneidad, constituyen precisamente lo que llamamos ideas a lo Job, y que a nadie caracterizan mejor que a Lutero.

6. Himnos numinosos

El misterio tremendo en los himnos. - El misterio tremendo en las oraciones judaicas.

La comparación de las poesías siguientes demuestra claramente la diferencia que existe entre la glorificación *racional* de la divinidad y aquella otra por virtud de la cual se hace sensible el elemento irracional, numinoso, el *mysterium tremendum*.

Véase el magnífico cántico de Gellert a la «Gloria de Dios en la naturaleza».

Los cielos ensalzan la gloria del Eterno.
Las ondas celestes propagan su nombre.

En esta poesía todo es claro, racional y familiar, hasta la última estrofa inclusive:

Yo soy tu creador, soy la sabiduría y la bondad,
El Dios de la armonía, tu salvación.
Ámame con toda tu alma.
Y participarás de mi gracia.

Por muy bello que sea este himno, no llega del todo a expresar la «gloria de Dios». Fáltale, en efecto, un elemento, que se deja sentir al compararlo con el compuesto sesenta años antes por E. Lange, a la «majestad de Dios»:

Ante Ti tiembla el coro de los ángeles,
Humillan el rostro y la mirada,
Tan *terrible* te presentas ante ellos;
Y en sus cantos resuena este terror.
Las criaturas se pasman
En tu presencia,
De la que está henchido el mundo entero;
Y las cosas exteriores muestran
¡Oh, inmutable espíritu!,

Una imagen, bajo la cual te *encubres*.
Querubines y serafines
Entonan eternamente tu alabanza.
El bando gris de los más viejos
Te sirve sumisamente de rodillas.
Tuya es la fuerza y la fama,
El imperio y la santidad,
Allí el *terror me arrebat*a.
En ti está la *majestad*
Que sobre todo se encumbra,
y *santo, santo, santo*, clama¹⁷.

Aquí ya hay algo que no está en el cántico del Gellert. Pero todavía falta lo que encontraremos en la canción de los serafines en *Isaías, VI*. A pesar de su «pasma», Lange puede entonar diez largas estrofas; los ángeles, escasamente dos versículos. Y una y otra vez trata de tú a Dios, mientras que los ángeles hablan a Jahveh en tercera persona¹⁸.

La liturgia del Jom Kippur, el gran día de la expiación de los judíos, es muy rica en oraciones e himnos numinosos. Pero queda oscurecida por el triple santo del serafín (en *Isaías, VI*), con frecuencia repetido; y contiene algunas plegarias tan maravillosas como el Ubeken ten pachdeka:

«Deja JHVH, nuestro Dios, que tu terror descienda sobre todas tus criaturas y tu respetuoso miedo (¡emateka!) sobre cuanto has creado; que te teman todas tus criaturas y ante Ti se humillen todos los seres, y todos ellos formen una alianza para cumplir tu voluntad de todo corazón, tal como la conocemos. JHVH, nuestro Dios, que el imperio está en Ti, el poder

¹⁷ Véase A Bartels: *Ein feste Burg ist unser Gott* (Nuestro Dios es una ciudadela). *Deutsch-christliches Dichterbuch*, pág. 274.

¹⁸ De hecho no siempre se puede tutear al Altísimo, y en general, nunca. Santa Teresa trata a Dios de «Eterna Majestad» y los franceses de vous. Goethe se acerca: al *tremendum mysterium* de lo luminoso cuando dice a Eckermann (el 31 de diciembre de 1823): «Las gentes tratan el nombre de Dios como si el Sumo Ser fuera un igual suyo. De otro modo no dirían el señor Dios. el amado Dios el buen Dios. Si estuviesen penetrados de su grandeza quedarían mudos y no podrían nombrarlo de pura veneración».

en tus manos y la fuerza en tu diestra y tu nombre exaltado sobre todo cuanto has creado.»

O el Cadosch atta: «Santo eres y terrible (nora) es Tu nombre, y no hay ningún Dios fuera de ti, como está escrito: Y exaltado es JHVH Zebaoth en justicia y el santo Dios santificado en justicia».

Las mismas notas resuenan en los magníficos cantos de Jigdal Elohim Chaj y Adon'olam, así como en algunos trozos de la «Corona del Rey», de Salomón ben Jehudah Gabirol; por ejemplo, el titulado Niflaim:

Maravillosas son tus obras
Y *mi* alma lo conoce y lo sabe.
Tuyos, ¡oh, Dios!, son el poder y la grandeza,
El resplandor, la gloria y la alabanza.
Tuyo el imperio sobre todas las cosas,
La riqueza y el honor.
Las criaturas de lo alto y de lo bajo atestiguan
que Tú permaneces
Cuando ellas se hunden en el vacío.

Tuya es la fuerza, en cuyo misterio
Se fatiga el pensamiento;
Pues Tú eres más poderoso
Que sus límites.
Tuyo el velo de omnipotencia,
El misterio y el fundamento primero.
Tuyo el nombre oculto a los hombres de la luz,
Y la fuerza que, sosteniendo el mundo sobre la
nada,
declara lo que está secreto en el día del juicio.
Tuyo el trono, eminente sobre la cima de la
grandeza,
Y la mansión, tras los misteriosos velos del
éter.
Tuya la existencia, de cuya luz irradia toda
vida,
De la que decimos que nosotros en su sombra
fluctuamos.

O el Atta nimssa:

¡Tú eres!

Ni el escuchar del oído ni la luz de los ojos
Puede llegar a Ti.

Ningún *cómo*, ningún *porqué* ningún *dónde*
Te contiene como signo.

¡Tú eres!

Tu misterio es recóndito,

¡Quién podrá sondearlo!

Tan profundo, tan profundo,

¡Quién lo encontrará!¹⁹

¹⁹ M. Sachs, *Festgebete dei Israeliten. (Oraciones de las fiestas de los Israelitas)*, tercera parte 15ª edición. Breslau, 1898.

7. El aspecto fascinante

El elemento peculiar de la emoción de beatitud religiosa. - Lo fascinante en su forma de «excesivo» y «superabundante» en el cristianismo y otras religiones. - Dios es una cosa en sí. - «Deinos». - Enorme.

EL contenido cualitativo de lo numinoso - que se presenta bajo la forma de misterio - está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su *majestad*. Pero, de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste²⁰. Este contraste armónico, este doble carácter de lo numinoso, se descubre a lo largo de toda la evolución religiosa, por lo menos a partir del grado de pavor demoníaco. Es el hecho más singular y notable de la historia de la religión. En la misma medida que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. El misterio, no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebatada, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez.

Las representaciones y conceptos racionales que corren paralelos con este elemento irracional fascinante y sirven para esquematizarlo, son el amor, la misericordia, la compasión, la piedad, todos ellos ingredientes *naturales* de la vida espiritual corriente, si bien pensados en su perfección suma. Pero por mucha parte que tengan estos elementos en la

²⁰ «Así nosotros veneramos un santuario con temor, y, sin embargo, no huimos - dice -, sino que nos acercamos con más ahínco». - Lutero.

emoción religiosa de la beatitud, esta no queda completamente expresada y agotada por ellos. De la misma manera que la infelicidad religiosa - -cuando se siente la *ira* - contiene elementos profundamente irracionales, igual ocurre con su pareja contraria, la beatitud religiosa. Esta es algo más, mucho más, que el simple estado de confianza, de esperanza, de ventura amorosa, aun en sus formas más exaltadas. La *cólera* comprendida en un sentido puramente racional o ético no agota aquel profundo horror y espanto, encerrado en el misterio de la divinidad. Asimismo, tampoco el «ánimo clemente» explica y expresa por entero ese aspecto profundamente admirable que se siente en el beatífico misterio de la divinidad. Puede designársele con la palabra «gracia»; pero entonces ha de entenderse ésta en el pleno sentido de la palabra, tal como la aplicaron los místicos en su lenguaje, de manera que signifique «clemencia», pero al mismo tiempo *algo más* que eso.

Este *algo más* tiene sus formas previas en los primeros estadios de la historia de la religión. Fuera muy posible, casi verosímil, que el sentimiento religioso en los primeros grados de su evolución se iniciase solamente por una de esas dos facetas o polos; a saber: por el retrayente o *tremendum* y que al principio sólo se mostrase bajo la figura de pavor demoníaco. En favor de esta hipótesis aboga, por ejemplo, el hecho de que en los estadios posteriores de la evolución «honrar, venerar religiosamente», significa todavía «conciliar, calmar la cólera». Así *aparadh* en sánscrito. (Más tarde pudo haberse desvanecido por completo el sentido primigenio de la palabra y significar tan sólo «honrar».) Pero partiendo de este sentimiento de pavor demoníaco, si no era nada más que eso ni formaba con otros momentos parte de un conjunto más amplio, más pleno, que penetra poco a poco en la conciencia, no puede pasarse por tránsito gradual a los sentimientos en que el ánimo se vuelve con tonalidad positiva a un numen. De aquel sentimiento podría nacer solamente un

culto en la forma de *apaiteisthai* y de *apotrépein* de expiaciones y reconciliaciones, de intentos para aplacar y desviar la cólera. Pero nunca podrá explicarse de esa suerte por qué razón lo numinoso es buscado, solicitado, apetecido. Apetecido, no sólo en virtud de los auxilios y beneficios *naturales* que de él se esperan, sino también por sí mismo, solicitándole, no sólo por un culto racional, sino por medio de esos extraños métodos de comunión, ritos y acciones *sacramentales* con que el hombre pretende entrar en contacto y posesión de lo numinoso.

Junto a las manifestaciones y formas de acción religiosa fácilmente comprensibles que de ordinario ocupan el primer término de la historia de la religión, tales como expiaciones, rezos, sacrificios, acciones de gracias, etcétera, existe una serie de cosas extrañas, que cada vez atraen más la atención, y en las cuales se cree reconocer, al lado de la simple religión, las raíces de la «mística». Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una, la identificación de uno mismo con el numen por actos mágicocultuales, como fórmulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra, las prácticas *chamanistas* por las cuales el hombre se apodera del numen, lo hace morar en su interior y se hincha y llena de él en la exaltación y el éxtasis. El punto de partida fue exclusivamente mágico, y el propósito, tan sólo el de apropiarse la fuerza maravillosa del numen para aplicarla a fines naturales. Pero el proceso no se detiene en este punto, sino que prosigue, y la posesión del numen o el ser poseído por él se convierte en un fin que se busca por sí mismo, mediante aplicación de los métodos más refinados y feroces de la *askesis* (ascética). En este momento es cuando empieza la verdadera *vita religiosa*. Entonces el perdurar en este estado insólito, a menudo

extravagante, de enajenación numinosa, se considera un bien, una dicha, una gracia que no puede compararse con los bienes profanos, pretendidos por medio de la magia. También aquí la evolución purifica y madura la emoción. El término de este desarrollo está constituido por los estados más sublimados de la mística refinada, como «estar en el espíritu».

Por muy distintos que estos estados, desde los más elementales a los más depurados, sean entre sí, todos muestran, sin embargo, un rasgo común, y es que en ellos se percibe y siente el misterio en su realidad positiva y conforme a su íntima cualidad como algo que proporciona la beatitud, pero sin que se pueda expresar ni concebir, sino solamente experimentar, «vivir», y en este «vivir» lo misterioso consiste propiamente la beatificación. Los bienes de la gracia, de los cuales la doctrina de la salvación puede hacer alguna indicación positiva, están todos comprendidos, mezclados y amalgamados en esa emoción de beatitud. Pero esta no queda agotada en ellos. Y cuando irrumpe, se extiende e inflama, produce por sí misma mucho más de cuanto la razón dice y concibe acerca de ella, puesto que proporciona una paz que está por encima de toda razón. Lo único que puede hacer la lengua es balbucear algo. Y sólo por imágenes y analogías da un concepto remoto, confuso e insuficiente.

«Lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón humano...» ¡Quién no percibe la armonía de estas palabras de San Pablo, el poder embriagador y dionisiaco que en ellas reside! Es muy instructivo para el caso que en estas palabras, por las cuales el sentimiento quisiera expresar su máxima tensión, «el alma desiste de toda imagen» y solamente se expresa en lo negativo. Y es notable que al escucharlas o leerlas no percibimos en absoluto su carácter negativo. Por el contrario, podemos embelesarnos y hasta emborracharnos con series enteras de tales negaciones. En efecto, existen himnos capaces de

producir la impresión más profunda, en los cuales casi no hay ningún contenido positivo.

¡Oh Dios! Abismo de sin igual hondura,
¿Cómo podré conocerte bastante?
Suma eminencia, ¿cómo podrá mi boca
Designarte por tus atributos?
Tú eres un inabarcable mar,
Y yo me sumo en tu compasión.
Mi corazón está vacío de verdadero saber,
Acógele entre tus brazos.
Es verdad que yo quisiera representarte para mí
Y para otros,
Pero me doy cuenta de mi debilidad.
Porque todo cuanto eres
No tiene principio ni fin;
Y en ello pierdo todos los sentidos²¹.

Es instructivo el hecho para mostrar la independencia absoluta con que corren el contenido positivo y la expresión mediante conceptos, y con qué fuerza puede ser captado aquél y con qué profundidad «entendido» y estimado tan sólo en y por el sentimiento.

El simple «amor», la mera «confianza», por mucha felicidad que engendren, no explican este poder de raptó y enajenación que obra en nuestros cánticos de *gracia* sobre todo en nuestros cánticos de anhelo por la última salvación:

«Jerusalén, la eminente ciudad...»

o bien esta otra:

«De lejos he vislumbrado, ¡oh, Señor!, tu trono»;

o en los versos, casi danzarines, de Bernardo de Clugny:

²¹ Ernst Lange (1727), *Hymnus aut Gottes Majestat* (Himnos a la Majestad Divina), A. Bartels, pág. 273.

«Urbs Sion única, mansio mystica, condita coelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor,
anhelo.

Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemo que promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aure figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus decor, o Sion, o pax
Urbs sine tempore nulla potest fore laus tibi
mendax;.

O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit, excitat, auget, identitat, efficit,
unit»²².

(Sión, la ciudad única, mansión mística en el
cielo escondida,
En ti me regocijo, a ti clamo, me entristezco,
anhelo;
A ti corro presuroso, puesto que no puedo con el
cuerpo, con el corazón.
Pero, carne terrena y tierra carnal, en seguida
caigo.
Nadie puede dar noticia ni nadie declarar con la
boca
Cuánto relumbran tus muros y cómo están llenos
tus castillos.
Yo puedo decir tan poco como no puedo tocar el
cielo con las manos,
O correr sobre el agua, o dejar parada en el aire
la flecha.
Tu fulgor oprime todo corazón, ¡oh, Sión, oh,
Salud!
Ciudad sin tiempo, ninguna loa (por grande que
sea) puede mentirte.
¡Oh, mansión nueva!, devoto concilio y devota
gente, funda,

²² Bernardus Morlanensis: *De vanitate mundi et gloria caelesti* (Edición Eihl., Lubinus, Rostochii, 1610, tomo II).

exige, levanta, multiplica, identifica,
perfecciona y une a ti.)

o en estos versos:

«Esencia de ventura, infinita delicia,
Sima del placer perfectísimo,
Eterna magnificencia, espléndido sol
Que no sufre cambio ni mudanza.»

o bien:

«Aquel que se anegase
En el mar profundo de la divinidad,
Se libraría por entero
de toda aflicción, angustia y dolor.»

En todos estos ejemplos palpita ese *algo más* que hemos llamado *lo fascinante*. Y asimismo palpita en los panegíricos exaltados de la gracia, tan frecuente en todas las religiones que implican la salvación del hombre. En todos estos panegíricos, el entusiasmo está en singular contraste con la aparente pobreza y frecuente puerilidad de lo que efectivamente se nos ofrece en los conceptos e imágenes sensibles. Es lo que advierte quien viaja en compañía del Dante por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, siempre con la anhelante expectación de que, al fin, se descorra la cortina. Y, en efecto, la cortina se descorre y entonces casi aterra lo poco que hay tras ella:

«Nella profonda e chiara sussistenza
Dell'alto lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza.»

El hombre «natural» piensa que es demasiado viaje para no ver más que tres círculos de color. Y, sin embargo, la lengua del contemplador tartamudea de emoción al pensar en la visión contemplada:

«Oh, quanto e corto il dire è como fioco
Al mio concetto! È questo, a quel ch'io vidi,
È tanto che non basta a dicer poco.»

En donde quiera, la «salvación» es algo que apenas le entra, o que en absoluto no le entra en la cabeza al hombre «natural»; algo que, *aun entendiéndolo* le suele parecer tedioso, sin interés, y a veces, en absoluto, contra gusto y natura, como la *visio beatífica* de la intuición divina, en nuestra propia teoría de la salvación, o la *henosis* (reunión esencial con Dios) de la doctrina mística. «Aun entendiéndolo», decíamos. Pero lo que en realidad sucede es que no lo entiende en absoluto. Porque al confundir con conceptos naturales, al interpretar como «naturales» esas simples analogías o ideogramas del sentimiento que le son ofrecidas como expresión de aquella emoción numinosa, el hombre, sin la ayuda de una voz interior, yerra en esto cada vez más y se aparta más del blanco.

Pero el elemento fascinante no alienta tan sólo en el sentimiento religioso del anhelo. También se da en el sentimiento de lo «solemne», que se revela igual en la recogida y absorta devoción, en la elevación del alma hacia lo santo por el individuo aislado, que en el culto público, ejercido con seriedad y unción (cosa que entre nosotros más es deseo que realidad). Es, justamente, lo que hay en esa «solemnidad», capaz de henchir y saciar el espíritu de manera tan inefable. Acaso pueda decirse de esa fascinación, y en general de todo sentimiento numinoso, lo que Schleiermacher afirma en su *Dogmática* (capítulo V): que no puede por sí sola, sin asociarse o impregnarse de elementos racionales, llenar todo un momento; es decir, tener lugar realmente. Pero aun cuando esto fuera verdad, sería por razones distintas de las alegadas por Schleiermacher; y de otro lado, el elemento irracional fascinante puede presentarse en cada caso con mayor o menor preponderancia, y, sin embargo,

conducir a estados tales como la *hesychia* (estado místico de profunda quietud del espíritu) y el arrobó, en los cuales casi llena por sí sólo el volumen del alma. Pero sea en la imagen de un futuro reino de Dios, de una bienaventuranza ultraterrena o en la forma del propio ingreso en esa esfera beatífica de lo supracósmico; sea solamente en su esperanza y presentimiento, o ya en el sentimiento de íntegra posesión actual («si te tengo a ti nada me importan cielo y tierra»); en fin, en todas las formas y manifestaciones más diversas muévase, hondamente arraigado, un impulso fortísimo hacia un bien que solamente la religión conoce; un bien absolutamente irracional, del cual el sentimiento sabe por una sospecha vehemente y le reconoce tras símbolos de expresión oscuros e insuficientes. Esta circunstancia muestra también que tras y sobre nuestra esencia racional yace oculto algo que es lo último y sumo de nuestra naturaleza, algo que no se satisface porque saciemos y acallemos las necesidades de nuestros impulsos y deseos sensibles, espirituales e intelectuales. Los místicos le han dado el nombre de *fondo del alma*.

De la misma manera que aquel carácter de absoluta heterogeneidad del numen que hemos encontrado formando parte de su aspecto misterioso, sirve de punto de partida y tránsito para llegar después a lo sobrenatural y a lo supracósmico, y al fin, ya dentro de la mística, al *epekeina* o *más allá* por intensión y exaltación del elemento irracional de la religión; asimismo se repite, respecto al carácter fascinante del numen, la posibilidad de pasar a la mística. Lo fascinante, por exaltación se convierte en lo *excesivo* (en latín *super-abundans*) que ocupa sobre esta línea, en concepto de elemento místico, un lugar homólogo al que el *epekeina* ocupa sobre la otra, y como correspondiente con esta ha de entenderse. Pero en todo sentimiento de beatitud religiosa, por muy contenido y mesurado que se manifieste, tiembla y palpita un vestigio de esta emoción de reboso

superlativo. A afirmararlo así conduce claramente la investigación de aquellas grandes experiencias en que la emoción religiosa se muestra en su mayor pureza y con evidente claridad, lo mismo en sus formas más exaltadas que en las menos típicas de una devoción tranquila e inculcada: las emociones de la gracia, de la conversión, de la regeneración. Las formas cristianas de estos sentimientos giran alrededor de la esclavitud al pecado y la redención de las culpas. Más adelante hemos de ver que tampoco la redención tiene lugar sin el influjo de lo irracional. Prescindiendo por el momento de ello, hemos de aludir aquí a ese «no poder» decir nada de lo que se ha «vivido» propiamente, a la dichosa conmoción de la que no nos podemos soltar, a la exaltación y aun a ciertas formas anormales y extravagantes en que pueden traducirse estas emociones²³.

Los testimonios autobiográficos de los conversos, a comenzar por San Pablo, son una prueba documental de esta afirmación. William James ha reunido gran número de ellos, sin percatarse del elemento irracional que en todos tiembla:

«En este momento no sentí más que una alegría y un deleite inefables. Es imposible describir cabalmente mi emoción. Para algo así como el efecto que produce una gran orquesta cuando todos sus timbres se funden en una sola armonía, la cual despierta en el oyente el sentimiento de que su espíritu se eleva y casi se hiende y raja de alborozo.» (Pág. 55).

Otro dice:

«Pero cuanto más intento pintar con palabras esta íntima relación, tanto más claramente veo la

²³ Estas formas pueden parecer enfadosas cuando se pretende construir «una religión dentro de los límites de la pura razón o de la humanidad»; pero cuando se pregunta qué es la religión no dentro de los límites trazados antes, sino tal como ella es en realidad, hemos de determinarla según las describimos. Este método, por el cual se presupone una humanidad a nuestro capricho, cercernándole al hombre las potencias más íntimas y propias, equivale al de quien construyera el concepto de un cuerpo normal después de haberle quitado la cabeza.

imposibilidad de describir la emoción por medio de las imágenes acostumbradas.» (Pág. 55).

Un tercero señala, casi con dogmática exactitud, las peculiares cualidades de la beatitud religiosa frente a las demás alegrías «racionales»:

«Las representaciones que los conversos se hacen de la bondad de Dios y la alegría que de ellas reciben, son algo especial y absolutamente distinto a todo lo que un hombre corriente puede sentir o representarse.» (Pág. 185).

Véanse también las páginas 57, 154, 182. Y el testimonio de Jacobo Böhme en la página 328:

«Pero de lo que haya sido este triunfo del espíritu no puedo ni escribir ni hablar. Tan sólo podría compararse con quien es nacido a la vida en medio de la muerte y equivale a la resurrección de los muertos.»

Esta emoción llega a *lo excesivo (superabundans)* en los místicos:

«¡Oh, quién pudiese decirlo que el corazón siente y cómo se consume y arde interiormente! Pero no encuentro palabras para expresarlo. Sólo me es dado decir que si una gota de eso que siento cayera en el infierno, el propio infierno se convertiría en un paraíso.»

Así dice Catalina de Génova, y de la misma manera habla y testifica todo el coro de las almas afines. Y lo mismo, sólo que con voz más grave, dice el cántico de iglesia:

Lo que el Rey del cielo les ha dado
sólo ellos lo conocen.
Lo que nadie rastrea,
lo que nadie toca,
ha hermoñado sus iluminados sentidos
y los ha elevado al rango divino.

Las emociones que conocemos en el cristianismo bajo la forma de sentimientos de regeneración y gracia, tienen sus correspondencias fuera del

cristianismo en otras religiones de espiritualidad subida. Así son, por ejemplo, la irrupción del salutífero *bodhi* (conocimiento de la salvación, en sánscrito), el abrir de los «ojos celestes», la *Jñana* (también conocimiento de lo santo) o la *prasada* de *Isvara* (la gracia del Señor), que vence las tinieblas de la ignorancia y arde y corrusca en emoción inconmensurable. Y en todas estas formas se siente por modo inmediato el elemento completamente irracional y peculiar que reside en la beatitud. Por su contenido es de diversas maneras y muy distinto del experimentado en el cristianismo; pero en su grado de tensión es bastante igual donde quiera. Donde quiera es algo absolutamente fascinante: una salvación que, comparada con todo lo *natural* que se pueda decir o con que pueda comparar, es lo *excesivo* y *superabundante* o conserva fuertes vestigios de ello.

Cuanto queda dicho vale también para el *Nirvana* de Buda y sus deleites, sólo en apariencia fríos o negativos. El nirvana es una negación solamente en el *concepto*; pero en el sentimiento es una afirmación positiva de forma intensísima tan fascinante, que puede enardecer y entusiasmar a sus adoradores. Recuerdo una conversación con un monje budista, quien, con la más obstinada consecuencia, había derrochado conmigo su *teología negativa* y las razones para demostrar su doctrina del *Anatman* (de que el alma no es un yo independiente y persistente) y del omnivacío. Pero cuando al fin llegó el momento de declarar qué sea el nirvana mismo, acabó por decir, después de algunos titubeos, en voz suave y contenida: *Bliss unspeakable* (beatitud indecible). Y en la suavidad y mesura de la respuesta, en la grave entonación de la voz, en el rostro y el ademán, manifestaba mejor que con las palabras lo que pensaba de ello. Era una confesión explícita del *mysterium fascinans* y decía a su manera lo que Dschelaleddin a la suya:

«La esencia de la fe no es más que un asombro; pero no para apartar los ojos de Dios, sino para sumir la boca en Él, aficionarse al amigo, engolfarse en Él.»

Y el *Evangelio de los hebreos* dice estas palabras de insólita belleza:

«Pero quien lo ha encontrado se asombrará, y asombrándose, se convertirá en rey.»

Y así afirmamos nosotros por la *via eminentiae et causalitatis* que la divinidad es lo más alto, lo más vigoroso, bello y querido, lo mejor de cuanto puede pensar el hombre. Pero a la vez decimos por *via negationis* que Dios, no sólo es el fundamento y el superlativo de todo lo pensable, sino que es, en sí mismo, una cosa aparte y llena de contenido propio.

Una palabra muy característica, difícil de traducir; un concepto de extrañas y múltiples facetas que se comprende con trabajo, es el griego *deinos*. ¿De dónde proviene esta dificultad? De que no es otra cosa sino lo que nosotros llamamos numinoso, bien que, de ordinario, en un plano más bajo, en una forma ya desgastada, atenuada, retórica. Por eso significa *dirus* (horrible) y tremendo, siniestro e imponente, poderoso y extraño, milagroso y admirable, lo que amedrenta y a la vez fascina, divino y demoníaco y «enérgico». Sófocles en el canto del coro:

Πολλα τα δεινα κοοδεν ανθρωπου δεινοτερον πελει

quiere despertar el sentimiento de pavor numinoso, con todos sus aspectos, ante ese ser de portento que es el hombre.

El citado verso no se puede traducir a nuestros idiomas, porque nos falta la palabra que designa la impresión numinosa que produce una cosa y la caracteriza en sí y por sí. Acaso la palabra más cercana sea «lo enorme». Y así el tono sentimental del citado verso pudiera traducirse, con bastante exactitud, de este modo:

«Muchas cosas enormes hay. Empero nada tan enorme como el hombre», siempre que se atiende a la significación primaria de la palabra enorme, que las más de las veces se nos escapa.

Con «enorme» solemos significar, simplemente, lo que es grande en absoluto, sea por su dimensión, sea por su naturaleza. Pero esto es, por así decir, una interpretación racionalista; en todo caso racionalizada y ulterior del concepto auténtico. Pues «enorme» es primero y propiamente aquello que no sentimos para nosotros «normal», lo inquietante, es decir, algo numinoso. Y justamente en el citado pasaje Sófocles quiere dar a entender esta cosa inquietante que hay en el hombre. Si se sintiera al través esta acepción, podría la palabra «enorme» servirnos con bastante exactitud para designar lo numinoso en todos sus aspectos de *mysterium, tremendum, majestas, augustum y energicum* (y hasta lo *fascinans* resuena en ella).

Las significaciones y cambios de significación de la palabra «enorme» pueden seguirse fácilmente en Goethe. También él designa con ella, primero, lo que es tan grande que rebasa los límites de nuestra facultad de comprensión especial; por ejemplo, la inconmensurable bóveda celeste nocturna en aquel pasaje de *Años de viaje* cuando Wilhelm, en casa de Makarien, sube al observatorio. Goethe observa fina y justamente:

«Lo enorme - en sentido inmensurable - acaba por ser lo sublime; excede nuestra facultad de comprensión»²⁴.

Pero en otros lugares de sus obras usa la palabra con el matiz de su sentido originario. Entonces «enorme» significa más bien tanto como monstruoso, inquietante, horrible:

«Así una ciudad, una casa, donde ha ocurrido un hecho enorme, sigue siendo medrosa a todos los que la

²⁴ *Wanderjahre* (Años de viaje). Libro I, cap. 10. Véase también *Dichtung und Wahrheit. Poesía y verdad*, parte II, lib. 9: «Lo enorme de la fachada de la catedral de Estrasburgo».

pisan. Allí la luz del día no alumbra tan clara y las estrellas parecen haber perdido su brillo»²⁵.

Más atenuado, conviértese lo «enorme» en lo incomprensible, en que, sin embargo, todavía sigue estremeciéndose un suave horror:

«Y él creyó persuadirse cada vez más de que es mejor apartar el pensamiento de lo enorme, de lo incomprensible»²⁶.

Y así fácilmente se convierte para él lo enorme en lo que hemos llamado *stupendum* o *mirum* en el sentido de lo inesperado, de lo heteróclito, que sorprende:

¡Desdichado! Apenas vuelvo en mí;
Cuando encontramos algo inesperado,
cuando nuestros ojos ven algo enorme
nuestro espíritu queda por un tiempo suspendido:
porque no tenemos nada con que compararlo.

En estas palabras de Antonio, en el *Tasso* lo enorme no tiene nada que ver con la magnitud; pues ésta no se presenta en realidad. Tampoco enorme equivale aquí a horrible, sino a lo que suscita en nosotros *thambos*: «No tenemos nada con qué compararlo». El pueblo emplea en Alemania la locución *Sich Verjagen* (sumirse) para denominar el sentimiento correspondiente. Su sentido alude a la irrupción súbita de algo inesperado, enigmático, que *obstupeface* el ánimo y lo sume en *thambos*. Finalmente, la palabra enorme sirve, en las siguientes admirables palabras de Fausto, para significar lo numinoso en todos sus aspectos:

El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a sus sentidos, siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.

²⁵ Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas), 2, 15.

²⁶ Poesía y verdad, 4, 20. En la descripción de su propia evolución religiosa durante la juventud.

8 Correspondencias

Santo y sublime. - Asociación y evolución de los sentimientos. - El estímulo de la evolución. - Asociación de lo racional y lo irracional. - «Eros» como ejemplo. - Lo irracional en la música. - La canción como unión de racional e irracional.

Para exponer sin menoscabo este segundo aspecto del objeto numinoso, hemos tenido que añadir al *mysterium tremendum* ese otro elemento que llamamos lo absolutamente fascinante. Y en este ser, a un tiempo infinitamente *horrible* e infinitamente *admirable*, consiste el doble contenido positivo que el sentimiento percibe en el *mysterium*. Esta armonía de contraste que intentamos, aunque no podemos describir, puede ser sugerida, bien que remotamente, por una analogía sacada, no de la misma esfera religiosa, sino de la estética. Ciertamente que es un pálido reflejo, y además también de análisis muy difícil. Nos referimos a la categoría y al sentimiento de lo *sublime*²⁷. La correspondencia sentimental entre lo sublime y lo numinoso es fácil de entender. En primer lugar, según Kant, lo sublime es un concepto que, como el de numinoso, no se puede desarrollar. Podemos, por ejemplo, reunir algunas notas generales, racionales, que se repiten en todos los objetos que llamamos sublimes: que lo sublime llena los límites de nuestra facultad de comprensión y amenaza sobrepasarlos «dinámica» o «matemáticamente», sea por una poderosa exteriorización de fuerza, sea por su magnitud espacial. Pero esta nota no es, evidentemente, más que una condición, no la verdadera esencia de la

²⁷ Es muy corriente llenar el concepto negativo de lo *supracósmico* con este contenido sentimental que nos es familiar. Suele incluso definirse la naturaleza supracósmica de Dios por su sublimidad, lo cual es lícito, si se toma sólo como analogía. Pero fuera erróneo tomarlo en serio y al pie de la letra. El sentimiento religioso no es un sentimiento estético. Mas lo sublime pertenece, con lo bello, a la esfera de la estética, aunque difiera notoriamente de lo bello.

impresión sublime. En efecto, una simple magnitud no es sublime por grande que sea. El concepto mismo queda sin desarrollar; hay en él algo misterioso que tiene de común con lo numinoso. En segundo lugar, el objeto sublime opera también sobre el ánimo una doble impresión retrayente y atrayente a la vez. Abate, humilla y, al mismo tiempo, encumbra y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata. De un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad. Por virtud de estos caracteres, lo sublime se aproxima mucho al concepto de lo numinoso, y es muy propio para suscitarlo y asimismo para ser suscitado por él, y para que cualquiera de ellos pase y se mude en el otro.

LEY DE LA ASOCIACIÓN DE SENTIMIENTOS

Las expresiones «suscitar» y «pasar» han de ser después de gran importancia para nosotros. La última hállase envuelta en equívocos que en la vigente teoría de la evolución actúan enérgicamente y conducen a falsas afirmaciones. Por esta razón, es preciso que las definamos con exactitud.

Según una conocida ley fundamental de la psicología, las representaciones se «atraen» y cada una de ellas suscita a otra, de manera que la hace entrar en el campo de la conciencia, cuando ambas son, en alguna manera, semejantes. La misma ley rige para los sentimientos. De igual modo un sentimiento puede hacer resonar otro parecido y dar ocasión a que yo sienta este otro. Y así como en virtud de la ley de la atracción por semejanza, las representaciones llegan a confundirse, de modo que tengo la representación X en vez de su asociada Y, así pueden producirse también trueques y confusiones de sentimientos. Puedo responder a una impresión con el sentimiento X, cuando la reacción apropiada sería el sentimiento Y. En fin, puedo pasar de un sentimiento a otro por tránsito gradual imperceptible, porque el

sentimiento X se va debilitando y apagando en el mismo grado que aumenta y se robustece el sentimiento Y, su concomitante. Lo que aquí «pasa» y muda no es, en realidad, el sentimiento mismo. No es que este varíe por grados de cualidad y se desarrolle, es decir, que se transforme poco a poco en otro distinto; yo soy el que pasa de un sentimiento a otro en el cambio de mis estados, por gradual mengua de uno y crecimiento del otro. El que un sentimiento se convirtiese en otro sería una verdadera «metamorfosis», sería una alquimia espiritual, una crisopeya.

La teoría actual de la evolución admite muy a menudo esta clase de metamorfosis, por lo cual debiera llamarse más bien teoría de la metamorfosis. En efecto suele usar la locución equívoca «desarrollarse gradualmente» - es decir, nacer una cualidad de otra -, o vocablos también de doble sentido, como «epigénesis»²⁸ O «heterogenia»²⁹ ³⁰. De esta manera - se dice - ha de desarrollarse, por ejemplo, el sentimiento del deber moral. Al efecto, se afirma que primero existe la simple obligación de ejecutar un acto conforme a los usos de la comunidad gentilicia o familiar. De aquí - se añade - nace la idea de un deber que obliga a todos. Pero queda sin revelar cómo se inicia esta idea. Se desconoce que esa idea es cosa cualitativamente distinta de la fuerza impositiva residente en la costumbre. Con este método se descuida torpemente el análisis fino y penetrante que capta las diferencias psicológicas, y consiguientemente se da de lado al verdadero problema. O en el caso de que se sospeche algo de él, en seguida se le tapa con la explicación de un «desarrollo gradual» o de un «cambio de una cosa en

²⁸ Epigénesis es lo contrario de preformación; ésta admite que las propiedades del ser adulto ya están preformadas en el germen; la epigénesis que se presentan posteriormente.

²⁹ La heterogenia es una forma especial de la epigénesis. Brote repentino de cosas que no existían anteriormente en estado de preformación.

³⁰ Ni la epigénesis ni la heterogenia merecen legítimamente el nombre de evoluciones. Una y otra son más bien lo que la biología denomina *generatio aequivoca* (doctrina del nacimiento espontáneo de los seres vivos), formación de meros agregados por adición y acumulación.

otra» *par la durée* así como la leche se agria simplemente porque pasa tiempo. Pero el «deber» es una representación enteramente peculiar y originaria, que no puede deducirse de otra, de la misma manera que lo agrio no sale de lo azul. En lo espiritual no hay «metamorfosis», como no las hay en lo corporal. Si se «desarrolla» en el espíritu, es decir, si se despierta en el espíritu humano la idea del deber, es porque ya está *predispuesta* y preparada en él. Si no existiese previamente, no se produciría evolución alguna.

El proceso histórico puede haber ocurrido, en efecto, tal como lo describen los evolucionistas; es decir, manifestándose y apareciendo por grados, uno tras otro, los diversos componentes de un sentimiento en una determinada sucesión histórica. Ahora que este proceso se explica de otra manera que como ellos piensan; explícate por la ley, según la cual los sentimientos y representaciones se suscitan y despiertan unos a otros en la medida de su similitud. Entre la constrictión por la costumbre y la constrictión por la idea del deber existe de hecho una fuerte correspondencia, pues ambas son constrictiones prácticas. De consiguiente, la primera puede *despertar* en el espíritu del hombre la segunda, si ésta ya está en él *predispuesta*. El sentimiento del deber puede resonar cuando el sujeto siente otra constrictión, y de esta manera el sujeto puede pasar de ésta a aquél. Pero aquí se trata de una *substitución* y no de una transformación o metamorfosis.

Pues bien, igual que con el sentimiento de la obligación moral ocurre con el sentimiento de lo numinoso. No se deriva de otro sentimiento que por evolución se convierta en él, sino que es un sentimiento peculiar, específico, que - cierto es - guarda muchas analogías con otros, y por esta razón puede ser suscitado por estos y llamado a manifestarse en la conciencia, así como él puede provocar la aparición de los otros. Nuestra tarea

consiste en indagar cuáles son estos estímulos, cuáles son estos sentimientos que sugieren el de lo numinoso; en mostrar cuáles son las analogías y correspondencias que operan la sugestión, es decir, en descubrir la cadena de los estímulos bajo cuyo influjo se despierta el sentimiento de lo numinoso. Este método debe sustituir al de las construcciones y evoluciones por epigénesis en el estudio del proceso religioso.

Es cierto que muchas veces ha servido de estímulo el sentimiento de lo sublime, conforme a la ley explicada y en virtud de la correspondencia que tiene con el sentimiento numinoso. Pero sin duda este estímulo ha aparecido posteriormente, y lo más verosímil es que haya sido despertado y desencadenado a su vez por el sentimiento religioso, anterior a él, y tampoco extrayéndole de sí mismo, sino del espíritu racional y sus facultades a *priori*.

ESQUEMATIZACIÓN

La asociación de ideas no sólo es causa de la aparición simultánea y pasajera de la representación Y cuando ha sido dada la representación X. En circunstancias especiales establece entre ambas relaciones, que duran largo tiempo, incluso enlaces permanentes. Lo mismo ocurre con la asociación de sentimientos. Así vemos el sentimiento religioso en conexión permanente con otros que han sido acoplados a él por virtud de dicha ley. Acoplados, más que conexiónados realmente. Ahora bien, estos acoplamientos o asociaciones fortuitas, debidas a una semejanza extrínseca, diferéncianse de otras conexiones necesarias e intrínsecas, producidas en virtud de un principio de verdadero e íntimo parentesco, de legítima coherencia. Un ejemplo de esta conexión, conforme a un principio interior a *priori* es, en la doctrina de Kant, el enlace de la categoría de causalidad con su esquema temporal, es decir, con la sucesión en el tiempo de dos procesos

consecutivos, que por virtud de la interconurrencia de la categoría, se nos presentan en la relación de causa y efecto. El ajuste perfecto de la categoría y de su esquema no obedece a una analogía extrínseca y fortuita, sino a una correspondencia esencial, de modo que su emparejamiento aparece como una necesidad de la razón. Esta es la causa de que la sucesión temporal sirva de esquema a la categoría de causalidad.

Una relación semejante, en la cual una idea esquematiza otra, es la relación en que se hallan lo racional y lo irracional en la idea de lo santo. Y el elemento irracional de lo numinoso, esquematizado por los conceptos racionales anteriormente indicados, nos da la categoría compleja, saturada y plena de lo santo, en su cabal sentido. Una esquematización auténtica se diferencia de una mera asociación por semejanza en que no se destruye y deshace con el progreso evolutivo del sentimiento religioso, sino que, por el contrario, cada vez se afirma y reconoce más determinadamente. Por esta razón es muy verosímil que la íntima conexión de lo santo con lo sublime sea algo más que una simple asociación de sentimientos. Tal vez ésta no sea más que su primera ocasión y la manera cómo despierta en la historia; pero su persistente y estrecho enlace en todas las religiones elevadas, demuestra que también lo sublime es un verdadero esquema de lo santo.

La íntima infiltración de los elementos racionales del sentimiento religioso por los irracionales, puede explicarse por medio de un ejemplo bien conocido: el de un sentimiento general humano, la *inclinación* o simpatía que se impregna de un elemento irracional: el instinto sexual. Es cierto que el estímulo sexual radica, con respecto a la *ratio* (razón), en el polo opuesto a lo numinoso; pues mientras lo numinoso se cierne *sobre* toda razón, lo sexual, en cambio, está por *debajo* de la razón, es decir, forma parte de la vida instintiva. Mientras aquel se sume en la esfera racional desde arriba,

este se remonta desde abajo, desde la naturaleza animal del hombre - sano y natural -, hacia lo alto del espíritu. Así, pues, sitúanse, no decíamos, en polos opuestos del ser humano; pero su relación y enlace con la parte que ocupa el centro es la misma para los dos. Cuando el instinto de la especie trasciende de la vida instintiva y se infunde e irrumpe en la esfera de los altos sentimientos humanos y graba su impronta en los deseos, apetitos y aspiraciones, en la poesía, en las imágenes de la fantasía, engéndrase la esfera propia de lo erótico. Lo que pertenece a esta esfera es, por tanto, siempre un concepto formado por un elemento que se presenta también en la vida general del hombre como simpatía, inclinación, sociabilidad, ánimo lírico, alegre exaltación y otro elemento peculiar que no pertenece a la misma serie, y que no perciben, entienden ni advierten aquéllos a quienes no «enseña Cupido». Así ocurre que lo erótico se expresa, en buena parte, con las mismas expresiones usadas en el resto de la vida sentimental, las cuales pierden su *inocencia* cuando sabemos que quien habla, poetiza o canta, es el amante. Y asimismo el verdadero instrumento de expresión está constituido, más que por la misma palabra, por los medios auxiliares que la acompañan: el tono de voz, el ademán, la mímica. Las mismas palabras emplea un niño hablando de su padre que una muchacha cuando habla de su amante; ambos dicen: «Me quiere». Pero en el segundo caso, el amor a que se alude es *algo más* que en el primero, no sólo en cantidad, sino en el cómo, en la cualidad. De igual manera empléanse las mismas palabras y frases cuando se dice a los niños, refiriéndose a sus padres, o cuando se dice al hombre, respecto de Dios: «Debemos amarle, temerle, confiar en él.» Mas en el segundo caso, los conceptos están empapados de una significación que sólo percibe, entiende y nota el devoto a quien «enseña el espíritu». El temor de Dios es semejante al respeto del niño al padre; pero a la vez es *algo más* que esto, no sólo en cantidad, sino

en calidad. Seuse piensa tanto en el amor humano como en el divino cuando dice:

«Nunca existió cuerda musical suave que estirada sobre un seco leño, no enmudeciera. Un corazón árido entenderá el lenguaje amoroso tan mal como un alemán a un italiano»³¹.

Todavía encontramos otro ejemplo de esta mutua penetración de elementos racionales e irracionales en nuestra vida sentimental, un ejemplo más próximo que el anterior al sentimiento complejo de lo santo, pero con la diferencia de que en él el elemento irracional está *sobre* la razón y no bajo ella. Nos referimos al estado sentimental que provoca en nosotros la *canción*. La letra de la canción expresa sentimientos naturales, como nostalgia del hogar, seguridad en el peligro, esperanza de un bien, alegría de una posesión; es decir, elementos concretos del destino natural al hombre, elementos que se pueden describir por conceptos. Pero la música en sí misma canta otra cosa completamente distinta. Como tal música, suscita alegría y beatitud, turbación y sobrecogimiento, una borrasca y un oleaje en el alma, sin que a nadie le sea dado decir ni explicar por conceptos qué es lo que propiamente en ella nos conmueve. Y cuando decimos que la música se lamenta o se alborozaba, que aguija o que refrena, empleamos maneras de explicación, notas interpretativas sacadas de nuestra otra vida espiritual, por razón de su analogía, aunque a veces tampoco se sabe por qué y cómo. La música suscita y promueve emociones y oscilaciones emotivas de una clase peculiar, a saber: musical. Pero sus elevaciones y depresiones, sus varias formas poseen (sólo en parte, bien entendido) cierta analogía y parentesco con los estados y movimientos corrientes y extramusicales del ánimo; de aquí que estos puedan resonar a la vez y fundirse con ellos. Pero después se acomodan aquellos en el esquema de estos y se produce un compuesto sentimental en que los sentimientos comunes del hombre hacen de trama y

³¹ *Deutsche Werke* (obras alemanas.) (Ed. Denifle, pág. 309 y sig.).

el sentimiento irracional de la música hace de urdimbre. La canción es, pues, música racionalizada. ¡Pero la «música de programa» es racionalismo musical! Pues ésta aplica y explica la idea musical como si su contenido no fuera *mysterium* sino un proceso habitual del corazón humano. La música de programa pretende relatar los destinos humanos en imágenes sonoras; suprime así el carácter peculiar de la música misma, confunde analogía con identidad, y emplea como medio y forma lo que en sí mismo es fin y contenido.

El error es el mismo que se comete cuando el elemento augusto³² de lo numinoso, no solamente es esquematizado por lo bueno en el sentido moral, sino que, además, es sustituido por este, o cuando es identificada la santidad con «la voluntad perfectamente buena». Incluso el drama musical, como ensayo de una *continua* unión del elemento musical con el dramático, contraría al carácter irracional de la música y menoscaba la peculiaridad de ambos. En efecto; la esquematización del elemento irracional de la música por las emociones humanas se consigue sólo a trechos y por partes, justamente porque la música, como tal, no tiene como contenido propio el corazón humano ni es tan sólo un dialecto auxiliar, un modo secundario de expresión que se añade al corriente, sino un elemento incomparable, heterogéneo con cualquier otro; un elemento que corre paralelo con aquel en cierto trecho de su curso, pero sin llegar nunca a completa coincidencia. De ese encuentro fortuito se engendra, por inmisción, el hechizo de la palabra encantada. El mero hecho de que nosotros le llamemos *hechizo* indica ya el influjo de algo inconcebible, irracional³³.

Pero hemos de guardarnos de confundir lo irracional de la música con lo irracional del

³² Más adelante trataremos de él.

³³ Conforme a este punto de vista, se puede apreciar bien cuáles son las partes acertadas y las insuficientes en la obra de E. Hanslick: *Vom Musikalisch-Schönen*. (De lo bello musical.) Véase también F. Busoni: *Entwurf einer neuen Aesthetik der Tonskunst*. (Bosquejo de una nueva estética del arte musical.) Insel-Bucheri, núm. 220.

sentimiento numinoso como hace Schopenhauer. Cada uno de ellos es independiente del otro. Más adelante hablaremos de si la música puede ser, en general, expresión del elemento irracional numinoso y en qué medida.

9. Lo santo como valor numinoso

El pecado como valor negativo numinoso «cubrimiento»³⁴

Profano y Santo. - Lo santo como valor. - Augusto. - El pecado como valor negativo numinoso. - Su esquematización por el valor negativo moral. - Cubrimiento y expiación. - Idea de la penitencia en el cristianismo. - ¿Qué quiere decir irracional?

Hemos dicho antes que la profunda respuesta del alma - a la que designamos con el nombre de *sentimiento de criatura* - cuando siente lo numinoso, se acompaña de un sentimiento de sumersión, de empequeñecimiento, de anonadamiento. (Bien entendido que estas expresiones no convienen enteramente a lo que queremos significar, sino que tan sólo aluden a ello³⁵. Pues este empequeñecimiento y anonadamiento es cosa distinta de la conciencia que un hombre puede tener de su pequeñez, debilidad o dependencia.) Después hicimos observar que la nota característica de este sentimiento es la desestima que el sujeto hace de sí propio, por así decir, respecto de su realidad, de su existencia misma. Junta con esta desvaloración manifiéstase otra, ya notada desde hace tiempo, y que por esta razón basta indicar:

«Yo soy una boca *impura* nacido de una raza *impura*.

Señor, apártate de mí, porque soy *un pecador*.»

dicen Isaías y San Pedro, cuando encuentran y se les hace sensible lo numinoso. En ambos casos lo específico es el carácter inmediato y espontáneo, casi instintivo, que tiene esta réplica sentimental

³⁴ Este es un término sacado de la Biblia. En hebreo «Kipper». En español puede decirse «cubrimiento», en el sentido de cubrirse, defenderse cubriéndose.

³⁵ *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat.* «Hemos usado estas palabras, porque en ellas se haga sensible, en algún modo, lo que no se puede concebir», dice Hugo de St. Víctor.

de propia desestimación. Dicha réplica no se apoya en una reflexión o en una regla, sino que se despierta por sí misma frente a lo numinoso como un movimiento reflejo inmediato, involuntario, del espíritu.

Todo el mundo admite que esta desestimación que irrumpe por sí misma en el sujeto de una manera inmediata, y no porque el sujeto reflexione sobre faltas cometidas, sino porque es dada con la misma presencia del numen; esta desestima sentimental que el sujeto se aplica a sí propio, a su pueblo y, en realidad, a toda existencia en general, no es simple y verosímilmente un juicio ético, sino que pertenece a una categoría peculiar de valoración. No es el sentimiento de haber transgredido la ley moral, aunque es evidente que cualquiera infracción la arrastra consigo como una consecuencia. Aquella desvaloración es más bien el sentimiento que tiene el sujeto de su absoluta *profanidad*.

¿Y en qué consiste, a su vez, este sentimiento? El hombre «natural» tampoco lo puede saber, ni siquiera sentir. Sólo lo conoce y siente quien está «en espíritu».

Este sí, y con penetrante agudeza y la más severa desvaloración de sí mismo. Y él no la aplica a su persona, por virtud meramente de algunas acciones profanas, sino a su existencia toda, como criatura que es, frente a quien está sobre toda criatura³⁶. De otra parte, este *ser sumo* es valorado, a su vez, por el sujeto en el mismo instante con la categoría de un valor peculiarísimo, diametralmente opuesto al valor negativo de lo profano. Ese valor conviene sólo y en absoluto al numen *Tu solus sanctus*. Esta santidad no es perfección, ni belleza, ni tampoco bondad. Mas por otro lado seméjase sensiblemente con estos conceptos en ciertos caracteres precisos, pues como ellos es un *valor* y además, un valor objetivo, y, por último, un valor infinito que no puede ser sobrepujado. Es el *valor numinoso* al que corresponde del lado de la criatura un *valor negativo numinoso*.

³⁶ Este es el elemento de verdad que existe en la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original.

No existe ninguna religiosidad en alto grado de desarrollo en la cual no estén implicadas obligaciones e imperativos morales, que se presentan como exigencias de la divinidad. Pero puede existir también un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo, sin que sea necesario, en todas las ocasiones, ese contenido de exigencias éticas. Puede faltar este y darse, sin embargo, un reconocimiento de lo santo, como algo que exige incomparable respeto, algo que debe ser reconocido como el valor más valioso posible. Y no quiere decirse que el pavor ante lo santo sólo sea el temor de la absoluta prepotencia y de su tremenda majestad, frente a la cual no cabe sino ciega y temerosa obediencia. Tu *solus sanctus* es un encarecimiento que no se limita a conceder, en su balbuceo, la supremacía, sino que además pretende reconocer y ponderar algo valioso por encima de todos los conceptos. Lo que así se alaba no es el absoluto poder que formula y obtiene todas sus pretensiones por la fuerza, sino lo que por propia esencia posee el supremo *derecho* a formular las más elevadas exigencias en su servicio, lo que es ensalzado por ser digno, en absoluto, de alabanza. «Tú eres *digno* de tener alabanzas, honores, poder.»

Habiendo comprendido bien que *qadosch* o *sanctus* no es, en su raíz, una categoría moral, se suele traducir con bastante exactitud por «supracósmico». Ya hemos censurado y completado la parcialidad de esta traducción con el amplio estudio que hemos hecho de lo numinoso. Su defecto principal estriba en que *supracósmico* es una expresión que se refiere meramente al ser, pero no expresa nada referente al valor, y que lo supracósmico doblega y humilla por la fuerza, mas no puede mover por respeto aprobativo. Sería útil, para subrayar más este aspecto de lo numinoso, introducir de nuevo una palabra especial, acaso *augustus* (ilustre) o *semnos* (lo que infunde respetuoso pavor). *Augustus* lo mismo que *sebastos* (mayestático, venerable), conviene propiamente al objeto numinoso (acaso también al soberano, como

engendrado por dioses o afín a ellos). Y puesto que *sebastos* designa más bien al ente numinoso, reservaríamos *semnos-augustus* para referirnos al valor numinoso, a lo ilustre. Así, pues, *fascinans* sería el numen por cuanto tiene para mí un valor *subjetivo*; esto es, beatificante. Pero *augustum* sería el numen, por cuanto es en sí mismo, un valor objetivo que debe ser respetado. Y como este carácter *augustum* es un elemento esencial del numen, la religión es, por tanto, esencialmente, y aun prescindiendo de, toda esquematización ética, una obligación íntima que se impone a la conciencia y a la vez que la conciencia siente; es obediencia y servicio, que son debidos, no por la coacción del poderío, sino por espontánea sumisión al valor santísimo.

Sólo cuando el carácter del valor negativo numinoso pasa y se transfiere al defecto moral y en él se instala, sólo entonces, la mera «ilegalidad» - transgresión de la ley moral - se convierte en pecado y se hace *perversa y criminal*. Y sólo después de haberse convertido en «pecado» adquiere esa terrible pesantez para la conciencia, que se siente aterrada, abatida a tierra y decepcionada de sus propias fuerzas. El hombre «natural» y aun el hombre que sólo atiende a imperativos morales, no saben lo que es *pecado*. No es cierto, como afirma la explicación dogmática, que la exigencia moral, como tal, empuja al hombre a la más profunda miseria y «abatimiento espiritual» y entonces le obliga a buscar la redención. Existen muchos hombres de gran severidad moral, que aspiran a la virtud y que no comprenden esa necesidad de salvación y la rehusan encogiéndose de hombros. Ellos se saben defectuosos, equivocados; pero conocen y ejercitan los medios de disciplinarse, y trabajan esforzadamente en su propia senda. Al viejo racionalismo, lleno de virtudes, no le faltaba ni el reconocimiento respetuoso y leal de la ley moral, ni tampoco el honrado propósito de cumplirla. Conocía y desaprobaba lo injusto y enseñaba en

prédicas y lecciones a conocerlo y rechazarlo. Pero no sentía ninguna especie de «abatimiento espiritual», ninguna necesidad de redención, porque le faltaba, en efecto - como se lo reprochan sus enemigos -, la comprensión de lo que es el pecado³⁷.

Sobre fundamentos exclusivamente morales no puede prender y prosperar el afán de salvarse ni el afán de aquel otro bien que posee asimismo un carácter propiamente numinoso: el «cubrimiento» y la expiación. Sin duda hubiese sido menor la lucha en torno a su justificación y valor en la dogmática cristiana, si la misma dogmática no las hubiera traducido de la esfera mística al terreno de lo racional y ético, convirtiéndolas en conceptos morales. En la mística son ambas tan legítimas y necesarias como apócrifas en la moral.

El sentimiento de «cubrimiento» o *protección* (*Kipper*) se nos muestra muy a las claras en la religión de Jahveh, en sus ritos y en sus sentimientos. Pero también está contenido en otras religiones, aunque más recóndito. En él se manifiesta primeramente el pavor, el sentimiento de que el profano no puede acercarse impunemente al numen, la necesidad de contar con una salvaguardia, un escudo que le cubra contra la cólera del numen (*orgé*). Este salvoconducto es, pues, una *consagración*, es decir, un procedimiento por el cual quien se acerca al numen se torna numinoso por el instante, y pierde su ser profano, y se califica y habilita para tratar con el numen. Pero las formas de consagración, los medios de la gracia, en sentido estricto, son a su vez otorgados, derivados e instituidos por el numen. Él

³⁷ Véase el testimonio de un alma no ciertamente tosca. Dice Theodor Parkers en el libro de William James:

«He cometido bastantes injusticias en mi vida y sigo cometiéndolas. Si yerro el blanco, lo intento otra vez... Ellos - los antiguos clásicos - también eran conscientes de la cólera, de la embriaguez y otros vicios; los combatían y triunfaban de ellos, mas no se daban cuenta de su «antagonismo con Dios», y no apoyaban las manos sobre el pecho para lanzar gemidos y quejarse de un mal que no habían hecho.» Esta confesión, si no ruda, es llana y sencilla. Las honduras de lo irracional han de ser conmovidas para encontrar, como San Anselmo, *quanti ponderis sit peccatum*. (¡Cuánto Pesa el pecado!).

mismo es quien confiere y comunica algo de su propia naturaleza, para autorizar el trato consigo.

Según esto, pues, la expiación es también una *protección* pero en forma más profunda. Nace primeramente de las ideas, que ya hemos expuesto, de valor numinoso *positivo* y *negativo*. El mero pavor, la necesidad de amparo y protección ante lo *tremendum* se eleva aquí al sentimiento de que no se *vale*, no se es *digno* por profano de estar en la proximidad de lo santo; porque aun lo santo se «impurificaría» al contacto con esa total falta de valor. Este es, evidentemente, el caso en la visión de Isaías; y se repite, ya atenuado y, sin embargo, aun palpable, en el relato del centurión de Cafarnaúm: «Yo no valgo, yo no *soy digno* de que entres bajo mi techo». En ambos casos se siente el pavor levemente trémulo ante el aspecto tremendo del numen; pero más aún esa peculiar sensación de no-valor que el profano experimenta a presencia del numen y por el cual cree él que lo menoscaba y mancha.

En este punto surge la necesidad y el anhelo vehemente de expiación, con tanta mayor intensidad cuanto más se apetece y desea la vecindad, el trato y posesión permanente del numen como bien y sumo bien. Es, pues, el deseo de abolir y suprimir ese valor negativo que separa a la criatura del numen, y que la criatura recibe con la existencia, por su condición de criatura y su ser natural profano. Este componente sentimental no desaparece, conforme la religión y la religiosidad se depuran y elevan a un estadio más alto. Por el contrario, cada vez se fortifica y acusa más. Y como pertenece por entero al lado irracional de la religión, se interioriza y queda en estado latente allí donde, en el transcurso de la evolución, ha de desplegarse y constituirse vigorosamente el lado racional de la religión. Puede ceder a la presión de otros elementos y amortiguarse; mas para surgir con tanta mayor pujanza y apremio, cuanto más haya ocurrido así. Entonces puede convertirse en unilateral y exclusivo; puede apagar con su grito

todos los demás afectos, y de esta suerte llegar a deformar el mismo sentimiento religioso al que pertenece. Este fenómeno se presenta con tanta mayor facilidad cuanto más largo ha sido el período en que se cultivó exclusivamente el lado racional de la religión, a expensas del irracional.

Este anhelo de expiación y su peculiar carácter sentimental todavía se puede explicar algo más por un símil sacado de la vida *natural* de los sentimientos. Pero hemos de insistir, para evitar confusiones, en que este símil significa solamente analogía, pero no identidad. En la esfera de lo moral tenemos el caso de una desvaloración clara, inteligible y corriente, cuando nos declaramos *culpables* de una acción que juzgamos *mala*. La maldad de la acción nos pesa y anula la *estima* en que nos tenemos. Nos *acusamos*. Entonces sobreviene el arrepentimiento. Pero al lado de esta desvaloración se presenta otra que puede proyectarse sobre la misma acción, y, sin embargo, aplica otra categoría distinta. Es cuando sentimos que esa misma acción perversa nos *mancha*. Todavía no nos *acusamos*, sino que nos sentimos *ensuciados*. Y la forma característica de la respuesta sentimental no es en este caso el arrepentimiento, sino el *asco* la náusea. Entonces surge en el sujeto la necesidad que emplea la imagen de *lavarse* como la más adecuada. Las dos maneras de desvalorarse el sujeto corren paralelas y pueden referirse a la misma acción; pero, evidentemente, son distintas en esencia y contenido. La segunda es algo análogo a la necesidad de expiación y, por tanto, puede ser empleada cuando se trata de explicar ésta, a manera de símbolo. Pero es, en realidad, una comparación sacada de otra esfera, de la esfera estética.

En ninguna religión ha llegado el misterio del anhelo penitencial a tan acabada, intensa y profunda expresión como en el cristianismo. Y esto demuestra una vez más la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones. Es religión *perfecta* y es *más perfecta* que las demás, puesto que cuanto está

preformado y dispuesto en la religión llega en el cristianismo a convertirse en *actus purus*, en realidad consumada. El recelo con que se mira dondequiera este misterio, deriva de que no se suele presentar a la luz más que el aspecto racional de la religión; costumbre que en todas partes obedece al afán docente, que impera lo mismo en las escuelas que en la predicación y en los oficios divinos. Pero la dogmática cristiana no puede renunciar a este elemento, si ha de representar fielmente la religiosidad cristiana y bíblica. Y habrá de explicar, por el desarrollo y evolución de la emoción cristiana, de qué manera el numen se hace a sí mismo medio expiatorio por la comunicación de sí mismo. Pues es claro que en esta conexión han de desarrollar simultáneamente momentos sentimentales, que se refieren a este punto e ideas e intuiciones dogmáticas que quieren ver reconocido su derecho. En este sentido no debe influir mucho sobre la decisión del lector el que Pedro, Pablo o pseudo-Pedro hayan escrito y qué cosas hayan escrito sobre penitencia y expiación, ni aun si sobre este punto hay algo escrito o no. Si no se ha escrito nada antes, bien pudiera escribirse hoy. El Dios del Nuevo Testamento no es menos santo que el del Antiguo, sino más. La distancia de la criatura a Él no es menor, sino absoluta; el valor negativo del profano respecto a Él no ha disminuido, sino aumentado. Y si, a pesar de ello, ese Dios se ha hecho más accesible, no es cosa tan evidente llana y explicable como lo cree el tierno optimismo de los que sienten la emoción del «buen Dios». Es más bien una gracia inconcebible, una enorme paradoja. Privar al cristianismo de esta paradoja es superficializarlo, hacerlo mezquino hasta la desfiguración. Pero entonces se presentan estas profundidades, estas exigencias de protección y expiación con inmediata, con inminente necesidad. Y los medios establecidos por Dios para revelarse allí donde estos medios son sentidos y estimados como tales, el «verbo», el «espíritu», la propia «persona

de Cristo», se convierten en el *refugio* a que se acoge, en que se ampara la criatura para acercarse, ya consagrada y desprofanizada a la misma santidad.

El recelo con que se consideran estas cosas, que resultan por modo inmediato y espontáneo del sentimiento religioso, obedece a dos razones. De un lado procede de que en la teoría se presenta un elemento religioso desde un punto de vista exclusivamente moral. En el terreno de la moral y con referencia a un Dios que se concibe sólo como la personificación del orden moral y hasta pertrechado de un amor infinito, todas estas cosas, no sólo son inaplicables, sino hasta perturbadoras y enojosas. Trátase en ellas de intuiciones profunda y específicamente *religiosas*, sobre cuya razón o sinrazón es muy difícil disputar con un hombre dotado tan sólo de sensibilidad moral y no religiosa, porque este hombre no puede darles valor ninguno. Pero quien penetre en la propia esencia del sentimiento religioso y deje que éste se despierte en su interior, sentirá esas cosas en toda su verdad, tan pronto como se abisma en ellas. La segunda razón de dicho recelo es que la dogmática pretende desarrollar en una *teoría conceptual* y convertir en objetos de especulación todas estas cosas, que son puras visiones, y llevan estampado desde su origen el sello de lo inconcebible, de lo que es puramente sentimental. Y así es como, al fin, se convierten en el cálculo casi matemático de la doctrina de la *imputación*.

Volvamos en este punto la vista atrás, hacia la investigación realizada hasta ahora. Nuestra intención es buscar, como reza el subtítulo de esta obra, los componentes irracionales que entran en nuestra idea de lo divino. Con esta palabra, *irracional*, se practica actualmente una especie de deporte. Se busca lo irracional en los terrenos más

distintos. Pero se elude el trabajo de indicar con precisión qué se entiende por irracional; se comprenden bajo tal palabra las cosas más distintas, y se aplica el vocablo con tal voluble generalidad, que por irracional cabe entender las más variadas cosas: el puro hecho frente a la ley; lo empírico frente a la *ratio*; lo casual frente a lo necesario; lo ciego frente a lo deducible; lo psicológico frente a lo trascendental; lo conocido a *posteriori* frente a lo determinable a *priori*; poder, voluntad, capricho frente a razón, conocimiento y preferencia por valores; instinto, impulso, fuerzas oscuras de lo inconsciente frente a propósito, reflexión y plan inteligente; las profundidades y las conmociones místicas del espíritu humano, inspiraciones, presentimientos, videncias, intuiciones y, en fin, también las fuerzas «ocultas» o, en general, el inquieto afán y la fermentación de una época, los ensayos y tanteos en busca de lo inaudito y nunca visto en poesía y en arte plástico (expresionismo). Todo esto y mucho más puede ser llamado irracional y es encarecido o reprobado, según los casos, como moderno «irracionalismo». Mas quien emplea la palabra, está obligado a explicar qué es lo que dice con ella. Nosotros lo hemos hecho ya en el capítulo de introducción. Llamamos, desde luego, *racional* en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo de esa esfera de desnuda claridad yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que denominamos *irracional*. Aclaremos esto algo más.

El alma puede estar henchida de una profunda alegría, sin que nosotros veamos claramente, por el momento, cuál es la causa de tal gozo. Durante algún tiempo permanece para nosotros oscura. Pero si aplicamos nuestra atención y reflexionamos agudamente sobre ella, en seguida se nos hace patente. Entonces podemos determinar el objeto, denominarlo, elevarlo a

conceptos claros e indicar qué es y cómo lo que nos colma de alegría. Un objeto semejante no lo consideramos irracional. Pero la beatitud producida por el poder fascinante de lo numinoso es de especie muy distinta. Por muy intensa que sea la atención, no llegamos a sacarla a la luz de la inteligencia comprensiva, sino que permanece en la irremisible oscuridad de la experiencia inconcebible, puramente sentimental. Y sólo mediante la notación escrita de los ideogramas interpretativos puede aludirse a ella. Esto quiere decir para nosotros que es irracional. Lo mismo puede afirmarse de todos los demás elementos que hemos encontrado en lo numinoso. Sobre todo, y de la manera más notoria, del aspecto llamado *mirum*. Por «heterogéneo en absoluto» sustráese a toda posibilidad de expresión. Esta su condición nos fuerza a buscar enunciados ideogramáticos, que no sólo están «sobre» nuestra razón, sino en parte «contra» nuestra razón; es decir, que son paradójicos, incluso que pueden contraponerse como los dos miembros de la más radical antinomia. Esto constituye lo irracional en su forma más aguda. Lo irracional así entendido nos plantea el siguiente determinado problema, no debemos contentarnos con señalar su irracionalidad y establecerla, dejando abierta la puerta a toda clase de frenéticas especulaciones y desatinados galimatías, sino, por el contrario, debemos fijar en designación ideogramática, lo más exacta posible, los aspectos de lo irracional, y de este modo afianzar para siempre, con signos durables, aquello que antes flotaba con indecisa apariencia de mero sentimiento, llegando así a una explicación unívoca y universalmente válida, y construyendo una teoría fija y bien establecida de lo numinoso con pretensión de validez objetiva y con fuerte trabazón, aunque se sirva de conceptos simbólicos y no de conceptos adecuados.

10. Medios de expresión de lo numinoso

La expresión directa. - La expresión indirecta: lo terrible, lo grandioso, el milagro; lo que no se entiende y lo que se entiende a medias. - Los medios artísticos de expresión de lo numinoso: lo sublime, lo mágico, el gótico, la obscuridad, el silencio, el vacío. La expresión musical de lo numinoso en Bach, Mendelssohn y Luiz.

I. DIRECTOS

Para aclarar en qué consiste el sentimiento de lo numinoso, conviene reflexionar sobre la manera cómo se manifiesta exteriormente y se difunde y transmite de espíritu en espíritu. 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». A veces se afirma esto mismo respecto a la religión en general, pero sin razón; porque en la religión hay muchas partes susceptibles de ser enseñadas, es decir, que se pueden transmitir de inteligencia en inteligencia, mediante conceptos racionales y explicar a modo de lección escolar. Pero no esa parte irracional que constituye la base y el fondo de la religión. Este solamente puede ser suscitado, sugerido, despertado. Y, aun en este caso, apenas por la palabra, sino más bien al modo como se transmiten y comunican otros sentimientos y estados de ánimo: por simpatía y proyección sentimental en los procesos que transcurren en el alma de otro. El sentimiento numinoso palpita mucho más, pues, en la grave actitud, en los ademanes, en el tono de voz, en el semblante, en la expresión de insólita importancia del acto, en el solemne recogimiento y devoción de la comunidad orante, que en todas las palabras y denominaciones negativas que hasta ahora hemos encontrado. Estas denominaciones no declaran nunca el carácter positivo del objeto. Únicamente sirven de

ayuda en tanto que designan un objeto en general, y al mismo tiempo lo ponen a otro respecto al cual es distinto y a la vez superior; por ejemplo: invisible, eterno (intemporal), sobrenatural, supracósmico. Otras veces sólo son sencillos ideogramas para contenidos sentimentales, tan específicos que han de haberse experimentado antes para saber de qué se habla. Pero el mejor medio, sin disputa, está constituido por las mismas situaciones «santas» o su reproducción fiel, merced a vivaces descripciones intuitivas.

A quien, por ejemplo, no descubra por sí mismo lo que es lo numinoso leyendo el capítulo VI de *Isaías*, de nada le servirá «sonido, canto y palabra». En la teoría, en la doctrina, en el mismo sermón - cuando no es escuchado -, de ordinario no se percibe lo numinoso, mientras que la explicación oral puede estar empapada de ello. Ninguna parte de la religión necesita tanto como esta de la *viva vox*, de la continua comunión viva y de la relación personal. Seuse dice sobre este modo de comunicación:

«Una cosa ha de saberse: Así como es distinto escuchar el son acordado de una dulce música y oír hablar de ella, así también existe una gran diferencia entre las palabras concebidas en estado puro de gracia, palabras que brotan de un corazón viviente por el conducto de una boca viva, y las mismas palabras escritas sobre un pergamino muerto... Pues ellas se enfrían, yo no sé cómo, y palidecen, como las rosas tronchadas, y se apaga la deleitosa manera con que enternecen, sobre todo al corazón. Y entonces caen en la aridez de un corazón reseco»³⁸.

Pero aun en *viva vox* es la mera palabra ineficaz, si falta en quien oye el «espíritu en el corazón», favorablemente predispuesto; si falta la congenialidad del que las recibe, lo que Lutero expresaba: *conformen esse verbo*. Y este espíritu es, en definitiva, el que ha de hacer la mayor parte. Cuando ya existe, basta con frecuencia un pequeño

³⁸ Obras alemanas de Seuse, Ed. Denifle, pág. 309.

estímulo, una leve excitación. Es sorprendente cuán poco se necesita para despertar en el espíritu la conmoción más fuerte y definida, y aun ese poco puede ser torpe, desmañado y confuso. Allí donde «alienta» el espíritu, las palabras racionales de que se vale la predicación, aunque tomadas en su mayoría de la vida general del sentimiento, son suficientes y eficaces para afinar en seguida el alma al tono justo. Entonces sobreviene y se presenta por sí mismo, sin apenas necesidad de otros auxilios, aquello de lo cual las palabras no son sino esquemas³⁹. Quien lee «estando en espíritu» la Escritura, siente y «vive» lo numinoso, aun cuando no tenga idea de ello, ni nombre que darle, y aunque sea incapaz de analizar su propio sentimiento y ponerse en claro esa actitud.

II. INDIRECTOS.

Por lo demás, los medios de representación y estimulación del sentimiento numinoso son indirectos; es decir, que todos ellos son medios de expresión para sentimientos parecidos o afines, para sentimientos pertenecientes a la vida natural del ánimo. Hemos de saber cuáles son estos sentimientos parecidos. Los encontraremos tan pronto como reflexionemos sobre cuáles son los medios de expresión que la religión ha empleado en todos tiempos y en todas partes.

Uno de los más primitivos, que después ha sido considerado insuficiente en medida cada vez mayor, y que al fin ha sido recusado como «indigno», es lo terrible, lo espantable, lo pavoroso en sentido «natural» (y a veces hasta lo repugnante)⁴⁰. Como el sentimiento correspondiente guarda una fuerte analogía con el de lo *tremendum*, sus medios directos de expresión se convierten en medios de expresar indirectamente ese pavor demoníaco que no admite otra manera de representación. El aspecto terrible y

³⁹ Véase R. Otto, *Die Anschauung von heiligen Geiste bei Luthero* Dávina 86.

⁴⁰ Como en algunas formas características de la religión india, las Aghora.

espantoso de las imágenes o descripciones primitivas de los dioses, que hoy nos parecen tan repulsivas, todavía puede despertar en los salvajes y en los hombres ingenuos - en ocasiones en nosotros también - el sentimiento verdadero de un auténtico pavor religioso. Pero, además, este sentimiento recobra, a su vez, como incitante poderosísimo para producir en la fantasía y en la representación las imágenes de lo espantable. Las viejas Madonas bizantinas, rígidas y severas, y en mucha parte terribles, mueven a muchos católicos a la devoción más que las graciosas Vírgenes de Rafael.

Este carácter se observa sobre todo en ciertas figuras de dioses indios. *Durga*, la «gran madre» de Bengala, cuyo culto puede estar rodeado de una verdadera nube de devoto horror, es en su representación canónica una verdadera caricatura de diablo. Esta fusión de espantosa terribilidad y suma santidad se encuentra todavía más patente en el libro undécimo de *Bhagavad-Gita*. Vischnú, que para sus creyentes es la bondad misma, quiere presentarse a Arjuna en todo el esplendor de su divinidad. Para ello el sentimiento escoge, también en este caso, como medio más adecuado de expresión lo horrible, lo espantable, si bien penetrado del elemento de «grandiosidad» que en seguida vamos a estudiar⁴¹.

Justamente después, en los estadios más elevados, se presenta lo grandioso o lo «sublime» como medio de expresión que sustituye a lo horrible. Así aparece, en forma insuperable, en el capítulo VI del libro de Isaías. En este pasaje es sublime el elevado trono, la figura regia, los pliegues flotantes de sus vestiduras, la solemne magnificencia de la corte angélica. A medida que va siendo superado lo horrible, se hace más fuerte y estable la conexión de lo santo con lo sublime y su esquematización por éste, hasta el punto de que esta esquematización se conserva como legítima aun en las formas más elevadas

⁴¹ En ninguna parte puede estudiarse mejor el elemento irracional de la orgé que en ese capítulo, que por esta razón pertenece a los trozos clásicos de la historia de la religión.

del sentimiento religioso. Buena prueba de que entre numinoso y sublime existe una oculta afinidad y correspondencia, la cual es algo más que una mera semejanza fortuita. Kant hace una leve referencia a esto en su *Crítica del juicio*.

Cuanto queda dicho atañe al primer elemento de lo numinoso, de que hemos querido dar una idea sensible con la palabra *tremendum*. El segundo elemento encontrado ha sido lo *misterioso*. Y aquí tropezamos con aquella correspondencia y aquel medio de expresión que se repite en todas las religiones, que parece inseparable de la religión y cuya teoría podemos explicar ahora: el *milagro*. «El milagro es el niño mimado de la fe.» Si la historia de la religión no nos lo enseñara, podríamos construirlo a *priori*, partiendo del elemento misterioso. Pues nada puede encontrarse en la esfera natural de los sentimientos que, como lo incomprensible, insólito y enigmático, donde quiera y como quiera que pueda presentársenos, tenga una correspondencia tan inmediata, si bien puramente natural, con el sentimiento religioso de lo inefable, inexpresable, heteróclito y misterioso. Sobre todo cuando además de ser incomprensible es horroroso y potente; porque entonces encierra una doble analogía con lo numinoso; a saber: de un lado con su aspecto misterioso, de otro lado con el *tremendum*. Si, en general, los sentimientos de lo numinoso pueden ser suscitados por virtud de su semejanza con otros de carácter natural y traducibles también a estos, aquí ha de ocurrir lo propio. Y en realidad así ha sido donde quiera en la humanidad. Lo que el hombre no comprende y lo que le horroriza en la esfera de su acción; lo que en los sucesos naturales, acontecimientos, hombres, animales o plantas, ha sido causa de extrañeza, sorpresa o pasmo, sobre todo si va unido a una fuerza pujante o al horror, ha despertado siempre y atraído hacia sí el pavor demoníaco y se ha convertido en *portentum*, *prodigium*, *miraculum*. Así, y sólo así, nace el milagro. Viceversa, así como decíamos antes que lo

tremendum pasa a ser estímulo de la imaginación, de modo que esta escoge lo terrible por medio expresivo o inventa formas originales terribles para representarlo, así también lo misterioso se transforma en el incitante más fuerte de la ingenua fantasía que aguarda el milagro, lo inventa, lo siente, lo refiere. Lo misterioso es también acicate nunca fatigado para la inagotable invención de cuentos, mitos, consejos y leyendas; se infiltra en ritos y cultos, y todavía hoy constituye para el hombre ingenuo el factor más poderoso que existe en la narración y en el culto, utilísimo medio de conservar vivo el sentimiento religioso. Y en este caso, como hemos visto en el de lo terrible, la evolución posterior va eliminando, separando lo misterioso de algo que sólo se le parece por fuera. Ello ocurre, en los estadios más depurados de la religión, cuando el milagro comienza a perder su brillo, y Jesucristo, Mahoma y Buda evitan, como de común acuerdo, convertirse en taumaturgos, y Lutero rebaja el valor de los milagros externos, considerándolos tan sólo prodigios de prestidigitación, «manzanas y nueces para niños», y, por último, el supranaturalismo se separa definitivamente de la religión, como algo que se asemeja a lo numinoso, pero que no es legítimo esquema de lo numinoso.

De otras muchas maneras se manifiesta la atracción que produce lo misterioso hacia cosas y sentimientos que tienen alguna correspondencia con él, tan sólo porque no se comprenden. Sirva de ejemplo más convincente el encanto que posee la lengua del culto, medio comprendida o incomprendida del todo, y el indudable acrecentamiento del temor devoto que provoca. Asimismo pueden citarse en este lugar las expresiones viejas y apenas comprensibles de la Biblia y el libro de cánticos, el singular poder impresionante de las *aleluyas* y *kiries*, justamente porque son algo heteróclito e incomprensible; los latines de la misa, que al

católico ingenuo no le producen la impresión de un mal inevitable, sino de algo particularmente santo; el sánscrito en las misas budistas de China y Japón; la lengua de los dioses en el ritual de los sacrificios homéricos, y otras mil cosas por el estilo. El mismo efecto produce la mezcla proporcionada de lo manifiesto y patente con lo recóndito y secreto en la misa, en la liturgia griega y en otras liturgias. Hay aquí un aspecto que justifica todo esto. También los restos mal cosidos de la misa retornan en los rituales luteranos; tienen sin duda algo que, precisamente porque su disposición no obedece a regla ni a un orden conceptual, suscita la devoción mejor que las disposiciones de nuestros nuevos sacerdotes, construidas como una composición, conforme a esquemas perfectos. En ellas no hay nada fortuito, nada tampoco fértil en alusiones; no hay nada impensado y por tanto, que suscite el presentimiento; nada que proceda de las honduras inconscientes y, por tanto, necesariamente fragmentario; nada que rompa la unidad de composición y, por tanto, que deje ver una conexión más elevada; nada *pneumático* y, por tanto, en general, tampoco mucho espíritu. Y ¿qué es lo que pone de acuerdo y concierta todas las cosas citadas? Justamente esa correspondencia de lo que no se entiende por completo, de lo insólito y singular - que, a su vez, la antigüedad hace todavía más venerable con lo misterioso, que por ello se hace en cierto modo sensible, evocado por la *anamnesis* (rememoración) de su análogo.

III MEDIOS DE EXPRESIÓN ARTÍSTICA DE LO NUMINOSO

El medio más eficaz de que dispone el arte para representar lo numinoso es, dondequiera, lo sublime. Sobre todo, en la arquitectura. Y precisamente en este arte aparece lo sublime en los más remotos estadios. Es muy difícil sustraerse a la impresión de que este sentimiento empezó ya en la época

paleolítica. Aun cuando al principio la erección de aquellos gigantescos bloques de roca toscos o tallados, ya solos, ya formando prodigiosos círculos, habrá tenido por objeto acumular al por mayor, de manera mágica, lo numinoso y localizarlo para poseerlo mejor, el cambio de motivos fue provocado con demasiada fuerza para no sobrevenir en épocas tempranas. El oscuro sentimiento de la grandeza solemne, así como de los gestos sublimes y pomposos, es, en realidad, un sentimiento bastante prístino, muy corriente aun en los hombres «primitivos». Sin duda, en el tiempo en que se construyeron en Egipto las mastabas, los obeliscos y las pirámides, ya se había llegado a este estadio. No cabe duda de que los constructores de estos templos magníficos, de esa esfinge de Gizeh, que provocan en el espíritu el sentimiento de lo sublime, y el de lo numinoso que le acompaña casi como un reflejo mecánico, eran ya conscientes de este efecto y lo perseguían de propósito⁴².

También solemos decir de muchos edificios o de un cántico, de una fórmula, de una serie de ademanes o sonidos, sobre todo de ciertos productos del arte decorativo, de ciertos símbolos, emblemas, enlaces de líneas y zarcillos que causan incluso una impresión «mágica», y aun bajo las más diversas condiciones y circunstancias percibimos con cierta seguridad el estilo y el carácter peculiar del elemento mágico. En estas impresiones mágicas es muy rico y profundo el arte prescrito por el taoísmo y el budismo en China, Japón y Tíbet. Hasta los más inexpertos sienten al punto ante sus creaciones esa impresión mágica sin dificultad alguna. La denominación «mágica» es correcta, desde el punto de vista histórico, pues en realidad este lenguaje de formas procede originariamente de las representaciones, signos,

⁴² Respecto a la pintura, véase Oscar Ollendorf: *Andacht in der Malerei* (la devoción en la pintura). (Leipzig, 1912). Para la expresión depurada de lo numinoso, véase el instructivo estudio de W. Matthiessen: *Das magische der Sprache in liturgischen Kirchengesang* (Lo mágico en la lengua de los cantos litúrgicos de la Iglesia). Hochland. XV. Heft. 10.

auxilios y oficios mágicos. Pero la impresión que producen es independiente de esta asociación histórica, pues sobreviene, aun cuando nada se sepa de esta. Es más, precisamente entonces es más intensa y pura. No cabe duda de que el arte encuentra aquí la manera de suscitar sin auxilio de la reflexión una impresión de carácter muy peculiar: precisamente la impresión de lo mágico. Pero lo mágico no es más que una forma encubierta y velada de lo numinoso, al mismo tiempo que una forma primaria y todavía tosca del sentimiento numinoso, que el gran arte presenta después, ya ennoblecido y transfigurado. Entonces ya no se puede hablar de «lo mágico». Entonces se nos presenta más bien lo numinoso mismo, que mueve al pasmo en poderosos ritmos y vibraciones con su irracional pujanza. Acaso esta afirmación no convenga con tanta exactitud a ningún arte, como a la pintura china, religiosa y de paisaje, en las épocas clásicas de las dinastías de T'ang y Sung. De ella dice Otto Fischer:

«Estas obras figuran entre las más profundas y sublimes que jamás arte humano ha creado. Quien en ellas se abisma, percibe que tras esas aguas, nieblas y montañas, alienta recóndito el antiquísimo *Tao*, la oscilación del ser íntimo. En estas imágenes yace, entre oculto y manifiesto, más de un misterio profundo. Allí está el conocimiento de la nada, el conocimiento del «vacío», el conocimiento del *Tao* del cielo y de la tierra, que también es el *Tao* del corazón humano. Y así, a pesar de su eterna agitación, aparecen esas imágenes como tan lontanas y tranquilas, que se diría que alientan misteriosamente bajo el mar»⁴³.

Para los occidentales, sin embargo, el arte que mejor expresa lo numinoso es el gótico, precisamente a causa de su sublimidad. Pero esto no bastaría. Es mérito de Worringer el haber demostrado, en su libro *La esencia del estilo gótico*, que la singular impresión que el arte gótico provoca no descansa en

⁴³ Otto Fischer, *Chinesische Landschaft* (La pintura china de paisaje), en *Das Kunstblatt*, enero de 1920.

su sublimidad, sino en que conserva todavía la impronta y herencia de prístinas formas mágicas que Worringer trata de derivar históricamente. Así, a su juicio, la impresión de lo gótico es, principalmente, de naturaleza mágica. Nada tiene que ver la legitimidad de su deducción histórica con que haya encontrado la verdadera pista; una cosa es independiente de otra. El arte gótico «encanta», «hechiza», y esta impresión es algo más que la de lo sublime. Pero, de otro lado, la torre de la catedral de Ulm ya no es *mágica*, sino *numinosa*. Y la diferencia entre lo numinoso y lo mágico se deja sentir por sí misma en la bella reproducción de esta maravilla, que Worringer inserta en su libro. No importa que se emplee la palabra mágico para designar el estilo y el medio expresivo por virtud del cual se produce la impresión numinosa. Todos la tomarán, de seguro, en el sentido más profundo.

Pero lo sublime, lo mágico, por muy intensamente que actúen, no son más que medios indirectos en la representación de lo numinoso por el arte. En Occidente sólo disponemos de dos más directos. Pero ambos tienen carácter esencialmente negativo. Son la oscuridad y el silencio⁴⁴. La oscuridad debe ser tal, que quede realizada por contraste, de modo que se haga más perceptible. Debe estar a punto de vencer una última claridad. Sólo la semioscuridad es «mística». Y su impresión se perfecciona cuando se asocia al elemento auxiliar de lo sublime. La semioscuridad que reina en las altas bóvedas, bajo las ramas de una arboleda, extrañamente animada y movida por el misterioso y mirífico juego de la media luz, habla siempre al sentimiento, y los

⁴⁴ Una oración de Tersteegen dice:

¡Señor!, habla Tú sólo,
En el profundo *silencio*,
A mí en la *oscuridad*.

Y en otra dice:

¡Oh, altísima Majestad!, que habitas las alturas
En *silenciosa* eternidad, en *oscuro* santuario.

constructores de templos, mezquitas y catedrales han sabido hacer de ella un uso eficaz.

En la lengua de los sonidos, el silencio corresponde a la oscuridad...

Jahveh está en su santo templo;
calle ante Él el mundo entero.

Ni nosotros ni tampoco el cantor sabemos ya que este silencio ha brotado «históricamente» del *eufemein*, es decir, del temor a emplear palabras ominosas y, por tanto, de la convicción de que más vale estar callado. Nosotros, el psalmista y Tersteegen, cuando dice:

Dios está presente,
calle todo en nosotros,

sentimos la necesidad de callar, como si procediese de otro estímulo totalmente independiente de aquél. En nosotros el silencio es el efecto inmediato que produce la presencia del numen. Tampoco en este caso la sucesión históricogenética explica el fenómeno, que se presenta después en los grados más altos de la evolución. Precisamente por eso, el psalmista, nosotros y Tersteegen somos datos vivientes para la investigación psicológica de la religión, datos no menos interesantes que los primitivos, cuando obedecían a su *eufemia*.

El arte oriental conoce, además de la oscuridad y el silencio, un tercer modo de suscitar la impresión numinosa: el vacío, el gran vacío. El vacío indefinido es, por decirlo así, lo sublime puesto en sentido horizontal. El dilatado desierto, la estepa indefinida y uniforme, son sublimes y sirven de estímulo para despertar, por asociación de sentimientos, una resonancia numinosa. La arquitectura china, como arte de la disposición y agrupamiento de los edificios, ha aplicado las grandes extensiones vacías de la manera más sabia y

profunda. Llega a producir la impresión de solemnidad; mas no por altos pórticos o imponentes verticales sino por la horizontalidad dilatada. Nada hay más solemne que la silenciosa amplitud de las plazas, patios y atrios que emplea. El sepulcro imperial de los Ming, en Nanking y Pekín, que aloja la vacía amplitud de un paisaje entero dentro de su planta, es un ejemplo evidente. Pero aún es más interesante el «vacío» en la pintura china. Hay aquí un arte de pintar el vacío, de hacerlo sensible y de modular este tema de las maneras más variadas. No sólo hay cuadros que consisten en «casi nada», no sólo consiste el estilo artístico en producir la impresión más intensa con pocas líneas y medios, sino que ante muchos cuadros, sobre todo ante aquellos que se relacionan con la contemplación, se recibe la impresión de que el vacío mismo es uno de los objetos pintados, acaso el objeto capital. No se puede entender esto si no se recuerda lo que hemos dicho antes sobre la «nada» y el vacío de los místicos y el encanto de los himnos negativos. Como la oscuridad y el silencio, el vacío es una negación que aleja la conciencia del aquí y del ahora, y de esta suerte hace presente y actual eso que hemos llamado «lo absolutamente heterogéneo»⁴⁵.

La música, que puede prestar la expresión más varia a todos los sentimientos, no tiene tampoco un medio positivo para expresar lo santo. El instante más santo y más numinoso de la misa, la consagración, se expresa, aun en la mejor misa cantada, por el silencio; la música enmudece, y enmudece por largo tiempo y por completo, de suerte que el silencio mismo se oye, por decirlo así. La intensa impresión devota que produce este «silencio ante el Señor» no la alcanza nunca la música. Es muy instructivo examinar en este punto la misa en sí menor de Bach. Su trozo más místico es, como de ordinario en las melodías de la misa, el *Incarnatus*. El efecto que

⁴⁵ Véanse también las sutiles investigaciones de Wilhelm sobre el «no ser» y el «vacío», en la doctrina de Laotse. R. Wilhelm, *Laotse, Vom Sinn und Leben*, Diederichs. Iena, 1911; pág. 20.

produce estriba en las sucesivas entradas de la fuga que «murmura suavemente y va retrasándose cada vez más hasta que se apaga en un pianísimo. En este trozo se indica más que se expresa el misterio por medio del aliento contenido, la media voz y aquellas extrañas modulaciones descendentes en terceras disminuidas, aquellas síncopas detenidas, aquel ascenso y descenso en extraños semitonos, que reflejan el asombro temeroso. Con estos procedimientos logra Bach su objeto en este pasaje mejor que en el *Sanctus*. Éste es una expresión casi acabada e incomparable de Aquel que posee el poder y la magnificencia; un ruidoso coro de triunfo dedicado a la gloria perfecta, absoluta, de un rey. Pero Bach no consigue expresar la emoción que hay en las palabras de la melodía, tomadas de Isaías, VI, y que el músico hubiese debido interpretar. En este canto magnífico de Bach no puede percibirse que los serafines se cubren el rostro con sus dos alas. En cambio, la tradición judaica ha sido muy consciente de lo que sucedía aquí:

«Todos los poderes de la altura *cuchicheaban suavemente: Dios es Rey.*» Así dice el grandioso himno *Melek eljon*, en el día de Año Nuevo. Mendelssohn atina, con delicada sensibilidad, en su música para el Salmo II, versículo 11: «Servid al Omnipotente con miedo, y regocijaos con temblor.» Y también aquí, en realidad, la expresión consiste menos en la música misma que en su amortiguamiento, contención, casi pudiera decirse en su empavorecimiento, tal como sabe hacerlo en este pasaje, magistralmente, el coro de la catedral de Berlín. Lo más que la música puede alcanzar en este respecto lo alcanza el Madrigal-Chor, de Berlín, en el *Popule Meus* de Tomás Luiz. Aquí el primer coro canta el trisagio: *agios theos, agios ischiros, agios athanatos*, al que replica el segundo coro con la traducción latina: *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis*. También esta réplica va apagándose en estremecido y amortiguado temblor. Pero el trisagio mismo, cantado por

invisibles cantores en un lejano trascoro, con voz pianísima, como un cuchicheo que fluctúa por el espacio, es, ciertamente, una reproducción fidelísima de la escena del capítulo VI de Isaías.

11. Lo numinoso en el Antiguo Testamento

El aspecto demoníaco en Jahveh. - Jahveh y Elohim. - Isaías. - El Dios «vivo» y el «Dios de los filósofos». - Ezequiel. - El Dios irracional de Job.

Aunque en toda religión en general palpitan los sentimientos de lo irracional y numinoso, sin embargo, en ninguna de tan sobresaliente manera como en la semítica, y sobre todo en la bíblica. Aquí lo misterioso vive y se agita en las representaciones de lo demoníaco y angélico de que está rodeado, dominado y penetrado este mundo, como de algo que le es heterogéneo en absoluto; se hace más intenso en la espera del fin y en el ideal de un «reino de Dios» que se contrapone a lo natural, ya como lo futuro en el tiempo, ya como lo eterno, y siempre como algo maravilloso y heteróclito; en fin, lo misterioso caracteriza la naturaleza de Jahveh y Elohim, que es también el «padre celestial» de Jesús, y que, como tal, no pierde su naturaleza de Jahveh, sino que la cumple y realiza.

El estadio inferior del sentimiento numinoso, el pavor demoníaco, está superado, desde largo tiempo atrás, en los profetas y salmistas. Mas tampoco falta alguna que otra reminiscencia de aquel sentimiento inferior en la vieja literatura narrativa. El relato del segundo libro de Moisés (cap. IV, 26), de cómo Jahveh, colérico, ataca a Moisés en la noche y quiere quitarle la vida, conserva todavía ese carácter. A nosotros nos produce una impresión casi pavorosa, brujesca. Mirado desde el punto de vista de una devoción más desarrollada, este relato y otros análogos dan la impresión de que todavía no existe en ellos religión, sino prerreligión, miedo vulgar a los demonios o casa por el estilo. Pero aquí hay un equívoco.

El miedo vulgar a los demonios se referiría a un demonio en el estricto sentido de la palabra, que es

sinónimo de duende, espíritu del dolor, espíritu maligno y que se opone a lo divino. Pero un demonio de esta especie no ha sido punto de tránsito y eslabón en la cadena evolutiva del sentimiento religioso, como tampoco lo ha sido el fantasma. Lo mismo que éste, es el demonio un mugrón apócrifo de las creaciones fantásticas, debidas al sentimiento numinoso. De ese demonio ha de diferenciarse el *daimon* en sentido más general; el *daimon* nunca es un Dios, pero tampoco un Contra-Dios, un Anti-Dios, sino un Ante-Dios, un Pre-Dios; es decir, un estadio inferior, todavía latente y encubierto, del numen, que después se desarrolla gradualmente en la forma más elevada de Dios. En los relatos citados encontramos las resonancias de este grado inferior de la religión.

Aún más: para entender en esto la situación real podemos ayudarnos de dos indicaciones. La primera, lo que hemos dicho anteriormente sobre la capacidad que tiene lo terrible en general para llamar y atraer hacia sí el sentimiento numinoso y expresarlo. Y la segunda, que un hombre dotado excepcionalmente para la música, mientras no pasa de principiante puede sentirse arrebatado deliciosamente por el son de la zampoña o del organillo, y, sin embargo, cuando alcanza la perfección musical, probablemente las dos cosas se le hacen insoportables. Pero si reflexiona sobre la *cualidad* de sus dos emociones, la anterior y la actual, notará que en ambas ha sido conmovida una misma faceta de su alma, y que la elevación de su sensibilidad musical a un grado superior no se ha verificado por salto desde una cosa a otra distinta, sino por un proceso que llamamos *evolución* o *maduración*, sin que estemos en condiciones de decir mucho acerca de su naturaleza. Si escuchásemos hoy la música del tiempo de Confucio, probablemente no nos parecería más que una sucesión de ruidos extraños. Y sin embargo, Confucio habla del poder de la música sobre el alma como hoy no se puede hacer mejor, y acierta a expresar su emoción de modo que todavía hoy

la podemos reconocer mereced a su identidad con la nuestra. Lo más sorprendente en este respecto es el talento natural de muchos pueblos salvajes para nuestra música, la cual comprenden fácilmente captan, gozan y practican con fruición tan pronto como llega a su oído. Esta disposición no brota en ellos en el momento de escuchar nuestra música por una especie de heterogonía, epigénesis u otro milagro semejante, sino que ya existía simplemente en su interior como una prenda o dote natural que cuando el estímulo le hiere, se estremece, despierta y evoluciona. Es la misma que se había manifestado ya anteriormente en otras formas primitivas más toscas. Aunque nosotros, con nuestro gusto musical más cultivado, con frecuencia no podemos reconocer, en esta forma tosca y primitiva de la música, una verdadera música, sin embargo, ya era la manifestación del mismo instinto, del mismo aspecto del espíritu.

Igual acontece cuando en nuestros días el temeroso de Dios no reconoce fácilmente, o no reconoce en absoluto en el pasaje citado (libro segundo de Moisés, cap. IV), afinidad alguna con su sentimiento. Es este un punto de vista que se ha de tener muy presente cuando se estudia la religión de los primitivos, mas siempre con cuidado porque pueden sacarse de ello conclusiones muy falsas y se corre el peligro de confundir los grados inferiores de la evolución con los más elevados y acortar la distancia intermedia. Pero prescindir de este punto de vista es todavía más peligroso y, por desgracia, muy corriente⁴⁶.

Los nuevos investigadores pretenden descubrir una diferencia de carácter entre Jahveh, el severo, y Elohim, el patriarcal y familiar. Y este intento tiene algo de muy evidente. Supone Soderblom que la causa de ello es que la representación de Jahveh⁴⁷ procede de representaciones «animistas». No niego la importancia que tienen las representaciones «animistas» en el curso de la evolución religiosa.

⁴⁶ Marett suministra a este respecto nuevas e importantes contribuciones.

⁴⁷ Sólo el rudimento, pero no la plena representación de Jahveh.

Incluso en este respecto voy mucho más lejos que él, que ha tenido que explicarlas como una especie de «filosofía» primitiva, y eliminarlas, por tanto, de la esfera de las creaciones imaginarias específicamente religiosas. En mi hipótesis encajaría perfectamente que allí donde existían ya formadas las representaciones animistas, estas pudieron ser, en la cadena de los estímulos, un eslabón muy importante para provocar y libertar del sentimiento numinoso el aspecto entitativo que en él yace oscuramente. Pero lo que diferencia a Jahveh de El Schaddaj-Elohim no es que aquel sea *ánima*, sino que en él predomina lo numinoso sobre lo racional y familiar, mientras en el último predomina el lado racional sobre lo numinoso. Esta es una diferencia conforme a la cual pueden distinguirse también tipos generales de dioses. Respecto a Elohim sólo puede hablarse de un estar dominado en él lo numinoso, no de una falta absoluta del componente numinoso. Elohísticos son el relato, auténticamente numinoso, de la aparición de Dios en la zarza ardiente y el típico versículo (libro segundo de Moisés, capítulo III, 6): «Entonces Moisés cubrió su rostro porque tuvo miedo de mirar a Elohim.»

La rica abundancia de rasgos (aquí pertinentes) de la vieja representación israelita de Dios que pudiéramos añadir, están dados con tal copia en el Diccionario: «La religión en la historia y en la actualidad» (tomo segundo, páginas 1530 a 2036), que basta con referirse aquí a ellos. Con la venerable religión de Moisés comienza al punto, en medida siempre creciente, el proceso de moralización y racionalización universal de lo numinoso y su consumación en el propio y cabal sentido de lo santo. Se perfecciona en las profecías y en los evangelios. Y en esto reside la singular nobleza de la religión bíblica, que ya en el segundo Isaías puede alzar su pretensión fundada a ser una religión mundial. Ya aquí demuestra su clara superioridad, por ejemplo, sobre el islamismo, cuyo Allah es exclusivamente

numen, y que bien visto es el mismo Jahveh en su forma premosaica, sólo que en tamaño aumentado. Ahora bien, esta moralización y racionalización no es superación de lo numinoso, sino superación de su exclusivo predominio. Ella se realiza dentro de lo numinoso y queda *incluida* en ello.

El mejor ejemplo de íntima infiltración de uno por otro es el libro de Isaías. Lo que ya se deja ver en su visión (cap. VI) penetra con sensible pujanza toda su predicación, y nada es tan significativo como que en ella se consagra y prevalece, como expresión favorita para la divinidad, la expresión «El Santo de Israel» y otras semejantes en su misterioso poder. Esto perdura en toda la tradición de Isaías, en el segundo *Isaías*, capítulo XL a LXVI. Ciertamente es que, si en algún lado encontramos la bondad, omnipotencia, sabiduría y confianza divina, entendidas por modo conceptual y claro, es en el segundo Isaías. Pero estos son precisamente predicados del «Santo», cuyo insólito nombre repite el segundo *Isaías* cincuenta veces, y siempre en los lugares donde puede producir más honda impresión.

Además de la «santidad» de Jahveh empléanse expresiones afines, tales como su furor, su celo, su cólera, su fuego devastador. Todas ellas significan, no tan sólo su justicia vengadora ni tampoco tan sólo el Dios que obedece a su temperamento y vive en intensa pasión, sino todo ello, a la vez, impregnado y transido del carácter tremendo, mayestático, misterioso y augusto de su irracional esencia divina. Lo mismo puede decirse de la expresión el «Dios viviente». Su vivacidad tiene un sensible parentesco con su arrebató, su celo y se manifiesta en ella como en toda su pasión⁴⁸.

⁴⁸ Véase 5.^a de Moisés, capítulo V, 23: «Porque, ¿qué es toda carne para que oiga la voz del Dios viviente, que habla de en medio del fuego como nosotros la oímos y viva?» Véase también Josué III, 10, 1.º de Samuel XVII, 26, 36,; 2.º de los Reyes, XIX 4; Isaías, XXXVII, 4, 17; Jeremías, X, 10: «Es Dios vivo... A su ira tiembla la tierra, y las gentes no pueden sufrir su saña». Jeremías, XXIII, 26; 2.º de los Macabeos, VII, 33; Mateo, XXVI, 63 (el juramento por el Dios viviente, el espantoso y terrible), Hebreos, X 31: «Horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo». En la idea de un

Por su atributo de vida este Dios es distinto de cualquier especie de «razón universal» pura; él es ese ser que se sustrae a toda posibilidad de filosofía; ese ser, en definitiva irracional, que alienta en la conciencia de todos los profetas y mensajeros de la Antigua y Nueva Alianza. Y dondequiera que se ha luchado después contra el Dios de los filósofos y en pro del Dios viviente, del Dios que se encoleriza y ama, del Dios de los afectos, siempre se ha acudido, inconscientemente, en busca de apoyo al núcleo irracional del concepto bíblico de Dios contra su racionalización exclusiva. Y hasta cierto punto se tenía razón. Pero no se tenía razón y se cayó en el antropomorfismo en cuanto se defendía la cólera y los afectos; en vez de la «Cólera» y los «Afectos», y se desconocía su naturaleza numinosa tomándolos por predicados «naturales», sólo que llevados a lo sumo y absoluto, en lugar de comprender que únicamente valen, a manera de denominaciones ideogramáticas de algo irracional, a manera de símbolos indicadores del sentimiento.

Lo numinoso, en su aspecto mirífico revela, principalmente en Ezequiel, la fuerza de que dispone para incitar y sostener la tensión de la fantasía. Los sueños e imágenes de Ezequiel, su fantástica descripción de la esencia de Jahveh y de su corte, son aquí pertinentes. En su amplitud y en su carácter, intencionadamente fantástico, constituyen un precedente y un ejemplo de la tendencia religiosa hacia el misterio; tendencia que ya va convirtiéndose en apócrifa y que se vierte en las correspondencias antes explicadas de lo raro, sorprendente, milagroso y fantástico. Esta realización e hipertrofia del sentimiento mirífico abre camino al «milagro», a la

Dios que se venga, culmina y se perfecciona la representación del Antiguo Testamento, que presenta a Dios como terrible y viviente. Su expresión más cruda es la imagen casi espantosa del «pisador de lagar». *Isaías*, LXIII, 3: «¿Por qué es bermejo tu vestido y tus ropas como del que ha pisado en un lagar? Pisado he yo sólo el lagar, y de los pueblos nadie fue conmigo; pisélos con mi ira y hollélos con *mi* furor, y su sangre salpicó mis vestidos y ensució todas mis ropas». La misma terrible imagen se repite en el Nuevo Testamento en *Apocalipsis*, XIX, 15: «Pisa el lagar del vino del furor.»

afición por lo milagroso, a la leyenda, al mundo apocalíptico y místico del ensueño; todas ellas, es cierto, irradiaciones de la religiosidad misma, pero refractadas en un medio turbio, substitutivo de la forma legítima, que acaban de modo vulgar, y con sus excrecencias recubren e invaden el puro sentimiento numinoso e impiden su verdadero y espontáneo movimiento.

Pero el aspecto misterioso y augusto de lo numinoso vuelve a encontrarse con insólita pureza en el capítulo XXXVIII del libro de Job, que figura entre los más notables de la historia de la religión. Job ha pleiteado con sus amigos contra Elohim, y sostiene frente a ellos su causa. Estos han tenido que callarse a sus razones. Entonces aparece el propio Elohim para defenderse por sí mismo. Y lleva su defensa con tal fortuna, que Job se declara vencido; y vencido realmente y por derecho, y no tan sólo forzado al silencio por la mera prepotencia. Pues Job declara:

«Por tanto, me aborrezco y me arrepiento en el polvo y la ceniza.» Esta es la señal que atestigua el estar convencido íntimamente, no en el abatimiento impotente la abdicación ante la mera superioridad.

En el pasaje no se manifiesta aquel estado de ánimo que incidentalmente resuena en la *Epístola a los romanos* (IX, 20) de San Pablo:

«Mas antes, ¡oh, hombre!, ¿quién eres tú para que alternes con Dios? ¿Dirá el vaso de barro a quien lo labró «por qué me has hecho tal»? ¿O no tiene potestad el alfarero para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para vergüenza?»

Sería falsificar el pasaje de Job interpretarlo de esta manera. En el capítulo XXXVIII del libro de Job no se renuncia a justificar a Dios ni se confiesa la imposibilidad de hacerlo, sino, por el contrario, se declara que debe darse una justificación plausible de Dios, y una justificación que sea mejor que la de los amigos de Job y aun de tal naturaleza que pueda

convencer hasta a un Job, y no sólo convencerle, sino serenar su espíritu ahogado por la duda. Pues en la rara emoción que Job experimenta ante la revelación de Elohim hay también una distensión interior de su tormento espiritual y un apaciguamiento. Y este apaciguamiento sería bastante por sí sólo para resolver el problema del libro de Job sin necesidad de la reposición de Job en el capítulo XLII, que sólo es un suplemento posterior añadido a la verdadera recompensa. ¿Pero cuál es este extraño elemento que aquí produce a la par la justificación de Dios y el apaciguamiento de Job?

Cierto es que en el discurso de Elohim resuena a la vez todo lo que puede esperarse en circunstancias semejantes: la apelación y referencia a la suprema potestad de Elohim, a su excelsitud y grandeza, a su eminente sabiduría. Esta última podría resultar una solución plausible, racional, si rematase en proposiciones tales como: «Mis caminos son más altos que vuestros caminos; con mis actos persigo fines que vosotros no comprendéis»; por ejemplo: el designio de probar y purificar a los fieles, o bien un objetivo universal al cual deben plegarse los individuos. Partiendo de un concepto racional se aspira formalmente a que el diálogo tenga este remate. Pero no ocurre nada de esto. Ninguna de estas consideraciones que aluden a fines más altos forman el sentido del capítulo. En última instancia se invoca otra cosa harto distinta de las que pueden ser contenidas en conceptos racionales, invócase la maravilla, el prodigio absoluto, que está sobre todo concepto, aun sobre el concepto de una finalidad divina; es decir, el misterio en su forma pura e irracional, tanto en la forma de *mirum* como en la forma de paradoja.

En favor de esta tesis hablan los magníficos *ejemplos* del libro de Job con un lenguaje muy claro. El águila que anida en la roca y hace de su picacho atalaya desde donde acecha la presa, cuya sangre chupan sus polluelos «y que allí está donde hubiere

cadáveres», no es ejemplo de una sapiencia que medita fines y que todo lo prepara con prudencia y sutileza. Este águila es más bien lo extraño y maravilloso, a cuyo través se intuye el prodigio de su creador. Asimismo aparece el avestruz, con sus misteriosos instintos, en el versículo 16. Tal como se describe en este pasaje, más bien es una contrariedad de la contemplación racional, y poco sentido finalista puede deducirse de estas expresiones:

El avestruz bate sus alas alegremente.

¿Es pluma y flojel *devoto*?

No; abandona en la tierra sus huevos,
olvidase de que los pisará el pie.

Endurécese para con sus hijos como si no fueran suyos.

Porque Dios le privó de sabiduría
y no le dio inteligencia.

Igual ocurre con la cabra montés del versículo 4 y el asno salvaje del versículo 8. Ambos son animales cuya perfecta *dysteleologia* (contradicción a fines) se describe magníficamente en los pasajes citados, pero que con sus misteriosos instintos y su enigmática conducta son tan maravillosos y aluden tan directamente al misterio como las gamuzas (vers. 1) y los ciervos, (vers. 4) y como la *sabiduría* de los relámpagos (cap. XXXVIII, 36), y la *inteligencia* de los signos celestes, con su misterioso ir y venir, aparecer y desaparecer, formarse y desvanecerse, o como las extrañas Pléyades, altas en el cielo, y Orión y Arturo con sus hijos. Se cree que la descripción del hipopótamo y del cocodrilo (cap. XLI, 15 y siguientes) ha sido intercalada después. Acaso sea ello cierto. Pero entonces ha de concederse también que el intercalador ha sentido hondamente la intención que inspira todo el capítulo. No hace más que expresar, sólo que con mayor crudeza, lo que dicen los otros ejemplos. Si estos presentan *portentos*, él ofrece *monstruos*. Ahora bien, lo monstruoso es justamente lo misterioso en grado

superlativo. En verdad para la divina sapiencia, tomada en el sentido de una sabiduría que medita fines, estas dos criaturas serían los dos ejemplos más desgraciados que puedan imaginarse. Pero en ellos, lo mismo que en los anteriores, y en general en toda la composición, tono y sentido del pasaje, está expresado de mano maestra el carácter estupefaciente, casi demoníaco, ininteligible y enigmático del eterno poder creador, su incalculabilidad, su absoluta heterogeneidad, que se mofa de todos los conceptos, y que, a pesar de ello, fascina y mueve el ánimo en toda su hondura⁴⁹.

En ellos aparece y se manifiesta el misterio, a la vez como fascinante y como augusto. Estos dos aspectos palpitan también aquí, no en claros conceptos racionales, sino en el tono, en el entusiasmo y ritmo de toda la composición. Todo el pasaje se propone dar la impresión de lo fascinante y de lo augusto. En estos dos elementos reside la justificación de Dios y al mismo tiempo el apaciguamiento del alma de Job y su contento. Pues el simple misterio sería solamente lo que hemos llamado antes «lo absolutamente inconcebible». Pero este conseguiría a lo más confundir a Job y paralizarle la lengua, pero no dejarle íntimamente persuadido. Lo que Job aquí siente es más bien un valor propio positivo, pero inefable, y lo incomprendible adquiere así también valor, pero un valor relativo al anterior. Lo *mirum* es al mismo tiempo *admirandum* y *adorandum*. Ese valor no puede ser equiparado a la idea humana que busca el sentido y fin inteligible de las cosas, sino que persiste sumido en su misterio propio. Pero puesto que se hace sensible, Elohim queda justificado y aquietado el espíritu de Job.

(En un escritor moderno encontramos una réplica auténtica de esta emoción de Job, intercalada en un relato novelístico, que produce la mayor impresión. En su novela *Berufs-tragik*, en la colección «Hinter

⁴⁹ No se puede negar que el cocodrilo, como el hipopótamo, monstruos de la naturaleza, siguen siendo todavía para nosotros de cierto interés numinoso. A lo menos, son verdaderos animales del diablo.

Pflug und Schraubstok», relata el ingeniero Max Eyth la construcción de un poderoso puente sobre un brazo de mar en la bahía de Enno. Esta obra, verdadero prodigio de ejecución humana, llena de sentido y finalidad, ha sido creada merced a un profundo trabajo cerebral y la más abnegada vocación. El puente ha sido terminado venciendo dificultades infinitas y obstáculos gigantescos. Resiste y desafía las olas y los vientos. Pero un día se desata un ciclón que precipita al puente y a su constructor en el abismo del mar. Lo absurdo y sin sentido parece triunfar sobre lo que está lleno de sentido e intención, de la misma manera que el «destino» parece pisotear con la mayor indiferencia la virtud y el mérito. El novelista cuenta cómo busca el teatro de aquellos horrores, y vuelve a retroceder:

«Cuando alcanzamos la extremidad del puente, el tiempo había abonanzado. Por encima de nosotros dilatábase un cielo de color verde azulado y de siniestra claridad. A nuestros pies, como una gran tumba abierta, se abría la bahía de Enno.

»El Señor de la vida y de la muerte cerníase sobre las aguas con serena majestad.

»Nosotros le reconocimos como se reconoce el peso de su mano. Y el viejo y yo caímos de hinojos ante la tumba abierta y ante Él »

¿Por qué se arrodillaron? ¿Por qué tuvieron que arrodillarse? Ni ante el ciclón, ni ante el ciego poder de la naturaleza, si aun ante lo que no es más que omnipotente, se arrodilla nadie. Pero ante el *misterio* inconcebible, medio patente, medio recóndito, arrodíllase el alma apaciguada sintiendo su hondo por qué y así también su justificación.

Todavía podríamos indicar otras muchas huellas del sentimiento numinoso en el Antiguo Testamento. Pero un autor que ha escrito hace seiscientos años en igual sentido sobre lo irracional, las ha reunido acertadamente. Me refiero a Crisóstomo. Lo

encontraremos en los «Ensayos»⁵⁰ y no queremos anticipar aquí nada sobre ello.

⁵⁰ Rodolfo Otto, *Aufsätze das Numinoso betreffend*, capítulo I, «Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott».

12. Lo numinoso en el Nuevo Testamento

Lo numinoso en el Evangelio. - la noche de Gethsemaní.- San Pablo. - La predestinación. - La elección. - La predestinación expresa el «sentimiento de criatura». - La predestinación en la religión islámica. - La «carne». - Lo numinoso en San Juan: luz y vida.

En el Evangelio de Jesús se consume y perfecciona la aspiración a racionalizar, moralizar y humanizar la idea de Dios, que palpitaba ya desde los tiempos más remotos de la tradición israelita, sobre todo en los profetas y en los salmos y que iba enriqueciendo y colmando lo numinoso cada vez más con los atributos de valores sentimentales, claros y racionales. Así se llegó a la forma insuperable de la «creencia en Dios Padre», tal como existe en el cristianismo. Pero sería un error pensar que esta racionalización significa la *eliminación* de todo sentimiento numinoso. Este es un equívoco a que conduce la denominación, harto plausible, de «Creencia en Dios Padre», que de seguro no corresponde al espíritu que dominó en la primitiva comunidad. Solamente puede desconocerse esto cuando se priva a la predicación de Cristo de aquello que quiere ser de una a otra punta: el Evangelio del Reino de Dios. Pero las investigaciones más recientes demuestran con toda certeza, frente a las suavidades y blanduras racionalistas, que el «Reino» es el objeto milagroso en absoluto, lo que se opone al aquí y al ahora, lo heterogéneo y celestial con todos los motivos auténticos del pavor religioso, el respeto temeroso, y el incentivo y el relumbre del misterio. Y de él y de su peculiar índole irradian colores y entonaciones que se vierten sobre cuanto se relaciona con él en alguna manera, sobre los que lo predicán, sobre los que lo preparan, sobre la vida y la conducta, que son su condición previa, sobre su predicación y, en fin, sobre la misma comunidad que lo espera y lo alcanza.

Todo queda, pues, *mistificado*, es decir, todo se hace numinoso. Esto se demuestra irrefutablemente en el nombre que se dan los círculos de sus adeptos; ellos se denominan a sí mismos, y unos a otros, con el «término técnico» numinoso de «los santos». Es evidente que no quieren significar con esta palabra los hombres moralmente perfectos. Más bien significa los que participan en el misterio del «fin de los tiempos». Constituye la antítesis clara e inconfundible a «los profanos» de que antes hemos hablado. Por esta razón pueden llamarse después «pueblo sacerdotal», designación propia de una colectividad ungida y sagrada. Pero la condición previa a todo ello fue dada por el Evangelio, y su pretensión de ser la predicación del reino venidero.

El Señor de este reino es el «Padre Celestial». Y siendo su Señor, no es menos santo, numinoso, misterioso, *qadosch, hagios y sacer* que su reino, sino mucho más, y todo ello en el grado sumo. Y en fin, desde este punto de vista, la potenciación y cumplimiento de todo lo que la Antigua Alianza había sentido en el «sentimiento de criatura», en el «pavor santo» y sus análogos. Desconocer esto es convertir el Evangelio en una poesía idílica. Numerosas circunstancias han determinado que este aspecto no se presente en Jesús en forma de una doctrina especial. De otra parte, ¿cómo iba a ocurrírsele enseñar aquello que para todo judío, sobre todo para los creyentes en un «reino de Dios», era lo primero y más evidente, a saber, que Dios era el Santo de Israel? Jesús tenía que enseñar y predicar lo que no era evidente, lo que constituía su propio descubrimiento y revelación, o sea que, justamente, este Santo es un «Padre Celestial». Este punto de vista había de constituir el núcleo de su doctrina, tanto más cuanto que la contraposición en que se encontraba tenía que llevar ese punto de vista al primer plano. Porque el antagonista histórico, que hizo surgir el Evangelio como de rechazo y contragolpe, fue el fariseísmo con su servil sujeción a las leyes, y Juan, con su manera

rígida y ascética de concebir a Dios. Frente a ambos, el Evangelio del Padre y del Hijo pareció yugo más suave y peso más liviano. Y de este sentimiento habían de impregnarse necesariamente las parábolas, los discursos y las predicaciones de Jesús. Pero siempre persiste en ellas como la paradoja más fuerte y digna de adoración, que hay un «Padre nuestro», que está «en los Cielos». Este contraste de un ente misterioso y terrible que está en los cielos, y que, sin embargo, es la eterna y suma voluntad misericordiosa; este contraste resuelto, solucionado, es el que constituye la armonía del verdadero sentimiento cristiano. Y oye mal quien no percibe siempre en esa armonía ese acorde de séptima resuelto.

Es significativo, y a la vez evidente, que la primera plegaria de la comunidad cristiana empieza diciendo: *Santificado* sea tu nombre. Lo que esta frase quiere decir, en conexión con el sentido bíblico, queda aclarado por las explicaciones anteriores. Es más, en algunos casos suenan también en la predicación de Jesús entonaciones que hacen vislumbrar algo de aquel extraño espanto y *temor* ante el misterio de lo supracósmico de que antes hablamos. Véase, por ejemplo, el pasaje de *San Mateo*, capítulo X, versículo 28:

«Temed antes a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno.»

El sonido espantable y tenebroso de esta frase se hace sentir por sí mismo, y se incurre en racionalización, cuando se la quiere referir tan sólo al juez y a su sentencia en el día del juicio. Es la misma nota que resuena plenamente en esta frase de la *Epístola a los Hebreos*, capítulo X, versículo 31 «Horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo.» Y esta otra, de la misma *Epístola*, capítulo XII, versículo 29: «Porque nuestro Dios es fuego consumidor».

(Esta transformación de la frase del *Deuteronomio*, IV, 24: «Porque Jahveh tu Dios es fuego

consumidor», en «Porque nuestro Dios es fuego consumidor», ofrece un contraste que estremece y penetra de horror.) Y cuando la ocasión lo exige, también retorna en la predicación de Jesús la «venganza» del Dios del Antiguo Testamento, sin embozo, al descubierto, tal como ella era. Véase *San Mateo*, XXI, 41: «A los malos destruirá miserablemente.»)

En fin, también a la luz y sobre el fondo de este sentimiento numinoso, con su aspecto misterioso y tremendo, debe contemplarse la lucha íntima de Cristo en la noche de Gethsemaní, si se quiere concebir y revivir lo que ocurre realmente en su espíritu. ¿Qué significa este temor, esta vacilación que conmueve hasta el fondo de su alma, esta congoja próxima a la muerte, este sudor que llueve sobre la tierra como gotas de sangre? ¿Es el vulgar temor a la muerte? Pero, ¿en quién? ¿En aquél que ve la muerte ante sus ojos desde hace semanas, y que ha celebrado con clara conciencia la última cena con sus discípulos? No; aquí no se trata del miedo a la muerte. Aquí es el espanto de la criatura ante el misterio tremendo, ante el enigma terrorífico. Y vienen al pensamiento, como paralelos y anticipación espantosas, las viejas leyendas de Jahveh, que asalta de improviso en la noche a Moisés, su servidor, y de Jacob, que luchó con Dios hasta la mañana. «Él ha luchado con Dios, y ha vencido.» Ha luchado con el Dios de la cólera y del furor, con el NUMEN, el cual es a pesar de eso MI PADRE. En verdad, aun aquél que no crea encontrar de nuevo el Santo de Israel en el Dios de los Evangelios, por fuerza ha de descubrirlo aquí si no es ciego.

Ya nos hemos referido a la atmósfera de numinosa tonalidad que se encuentra en San Pablo. «Dios vive en una luz adonde nadie puede llegar.» El carácter superlativo del concepto y sentimiento de Dios conduce a San Pablo al vocabulario y a las emociones peculiares de la mística⁵¹. Pero, en general, alienta

⁵¹ Como definición provisional de la mística yo diría que la mística es religión, pero con unilateral predominio de sus elementos irracionales,

en los sentimientos generales de entonación entusiasta y en el uso pneumático de las palabras, que trascienden del lado únicamente racional de la devoción cristiana. Su desvaloración «dualista» de la carne, como de todo lo creado en general, es la exaltación máxima de aquella desestima numinosa de sí propio a que nos referimos anteriormente. Esas catástrofes y peripecias de la vida sentimental, esa tragedia del pecado y de la culpa, ese fervor de emoción beatífica, solamente puede darse y solamente se comprende en el terreno de lo numinoso. Y así como en San Pablo la *orgé theoy* (la cólera divina) es algo más que la mera reacción de la justicia vindicativa, y está penetrada del carácter tremendo de lo numinoso, así también, en el lado opuesto, el poder fascinante del amor divino que saca de quicio al espíritu y le arrebató al tercer cielo, es algo más que el grado sumo del sentimiento naturalmente filial en el hombre.

La *orgé theoy* (la cólera divina) se hace sentir intensamente en el sublime pasaje de la *Epístola a los Romanos*, capítulo I, versículo 18 y siguientes. («Porque manifiesta es la ira de Dios del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia», etc., etc.). Al punto volvemos a reconocer aquí el Jahveh celoso y colérico del Antiguo Testamento, sólo que ahora lo vemos en la forma del Dios grandioso de la historia y del mundo, terrible y violento, que desfoga su flamígera cólera sobre todo el mundo. Verdaderamente irracional y hasta sublime en su horror es la concepción de que el Airado castiga los pecados condenando «a pecar todavía más». Por tres veces repite San Pablo este pensamiento, que una consideración exclusivamente racional no podría soportar:

exaltados todos ellos a la vez hasta lo excesivo. Una religiosidad adquiere «coloración mística» cuando tiene propensión a la mística. En este sentido, el cristianismo de San Pablo y San Juan no es «mística», pero sí religión teñida de misticismo. Y con entera razón.

«Por lo cual también Dios los entregó a inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de suerte que contaminaron sus cuerpos entre sí mismos.»

«Por esto Dios los entregó a efectos vergonzosos.»

«Y como a ellos no les pareció tener a Dios en su noticia, Dios los entregó a una mente depravada para hacer lo que no conviene, estando atestados de toda iniquidad.»

Para sentir todo el peso de estas intuiciones es preciso olvidar el tono de nuestra dogmática y de nuestro templado catecismo y revivir el terror que los judíos pudieron sentir ante la furia de Jahveh, los helenos ante el espanto de la *Heimarmene* (el destino), y, en general, el hombre antiguo ante la *ira deorum*.

Aún hemos de detenernos con mayor atención en la doctrina de la predestinación de San Pablo. El «racionalista» siente inmediatamente, al rozar la idea de la predestinación, que ha penetrado en la esfera de lo irracional. Por lo menos se opone a ella violentamente. Y con razón, porque desde un punto de vista racional es absurda y escandalosa. Acaso el racionalista pueda acceder a las paradojas de la Trinidad y de la Cristología; pero la predestinación siempre será para él el escollo más grave.

Claro que no ocurre así cuando se expone en la forma en que suele exponerse desde Schleiermacher, a la zaga de Leibniz y Spinoza. Dicha forma consiste en capitular lisa y llanamente ante las leyes naturales y las *causae secundae*, y en dar por buena la pretensión de la moderna psicología, según la cual todos los actos y decisiones humanas dependen de la coacción de los estímulos, de suerte que el hombre no es libre, sino que está predeterminado. Y esta predeterminación por la naturaleza es equiparada a la potencia divina que en todo actúa; de modo que, en suma, la intuición profundamente religiosa (que nada sabe de leyes naturales) de la providencia divina,

queda reducida al pensamiento trivial y científico de un engranaje de causas y efectos con universal validez. No puede haber especulación más apócrifa, falsificación más sustancial de las concepciones religiosas. El racionalista no puede estar en modo alguno predispuesto contra ella. Es pura y rotundamente racionalista; pero al tiempo implica la extirpación completa de la idea religiosa de la predestinación.

Pero esta misma idea surge de dos maneras y se presenta en dos formas bien diferentes. Por esta razón debiéramos designarlas también con dos nombres distintos y precisamente diferenciados. Una de estas ideas es la de «elección», la otra esencialmente distinta - es la verdadera «predestinación».

La idea de «elección», es decir, de haber sido escogido por Dios y propuesto para la «salvación», surge inmediatamente como pura expresión de la emoción religiosa de la gracia. El tocado de la gracia siente y reconoce - en medida cada vez mayor, cuanto más se mira a sí mismo - que no debe su nueva condición a su conducta y esfuerzo, sino que, sin haber puesto en ello su voluntad y su poder, participa de la gracia y ésta le posee, impulsa y guía. Y hasta sus decisiones y asensos más íntimos son para él, sin que por esto pierdan su carácter de libres, algo que experimenta más bien que algo que hace. En toda acción propia descubre en obra la acción y la elección del amor salvador, y reconoce sobre sí mismo un eterno decreto de la gracia, que justamente es la preelección. Esta no es más que preelección para la salvación. No tiene nada que ver con la *praedestinatio ambigua*, con la predestinación de todos los hombres o a salvarse o a perderse. La consecuencia racional y lógica de que si Dios le escoge a él y no a otro debe inferirse que destina a unas almas a la bienaventuranza y a otras a la pena eterna, no se deduce en este caso, ni se debe deducir, puesto que se trata de una intuición religiosa, que, como tal, existe únicamente por sí y

vale únicamente por sí, pero escapa a toda sistematización y silogismo, tanto que sería desvirtuarla por completo el intentar sistematizarla. Con razón dice Schleiermacher a este respecto en sus discursos sobre la religión:

«Toda intuición religiosa es obra que existe por sí misma... y nada sabe de deducciones y eslabonamientos lógicos»⁵².

De esta «elección» es muy distinta la predestinación tal como aparece en San Pablo. *Epístola a los Romanos*, IX, 18:

«De manera que del que quiere tiene misericordia, y al que quiere endurece.»

Es cierto que en este pasaje resuena también la idea de la elección que, precisamente, es muy fuerte en San Pablo. Pero la reflexión del versículo 20 ya está notoriamente en otro tono que no concierda con el de la elección.

«Mas antes, oh hombre!, ¿quién eres tú para que alternes con Dios? Dirá el vaso de barro al que le labró: ¿Por qué me has hecho tal?»

Esta es una reflexión que no encaja, de ninguna manera, en los pensamientos de la «elección». Pero todavía menos procede de una «teoría» abstracta sobre la omnicausalidad de Dios como la que aparece en Zwingli, que sirve de fundamento, es cierto, a una doctrina de la predestinación, pero a una predestinación que más bien es una especulación filosófica producto del ingenio, que un resultado del sentimiento religioso inmediato. Existe de hecho este sentimiento, y es él quien sirve de base a la doctrina de San Pablo. Reconocemos en ella fácilmente el sentimiento numinoso ante el misterio tremendo; y su carácter peculiar, tal como se nos presentó en el relato de Abraham, se repite aquí de nuevo con insólita intensidad. Pues la idea de la

⁵² Schleiermacher, *Reden über die Religion*. (Discursos sobre la religión), publicados por R. Otto. Cuarta edición, páginas 37, 38. Gotinga, 1920.

predestinación, en su pleno sentido religioso, no es otra cosa que la expresión propia de aquel sentimiento de criatura, de hundirse y «tornarse nada» (con todas las fuerzas, pretensiones y obras) frente a lo supracósmico como tal. El numen, sentido como prepotente, se hace todo en todo. En cambio, la criatura se convierte en nada, juntamente con su ser, sus actos, afanes, correrías, proyectos y decisiones. La expresión clara de este sentimiento de hundimiento y aniquilación ante el numen es la confesión de la impotencia en un lado, y de la omnipotencia en otro; de la vanidad de toda elección propia allá, y de la preelección y determinación universal acá.

Pero predestinación, como absoluta prepotencia del numen, no tiene nada que ver con la «voluntad no libre».

Por el contrario, se enfrenta muy a menudo con la voluntad libre de la criatura y sólo merced a esta resalta con suficiente relieve: «Quiere todo lo que quieras y puedas; planea, elige; todo acontecerá como deba y como está premeditado»; esta es la primera y auténtica expresión de la idea. El hombre, con sus obras y decisiones libres, queda reducido a nada frente al poder eterno. Y este crece y adquiere las dimensiones de lo inmensurable, justamente porque ejecuta su sentencia, a pesar de la libre volición humana. Justamente este aspecto de la cuestión es el que subrayan con toda intención muchos ejemplos de relatos islámicos, intentando explicar la inexorabilidad de los decretos de Allah. Ya pueden los hombres proyectar, elegir y rechazar, porque hagan lo que hagan y elijan lo que elijan, la voluntad de Dios se cumple, día por día y hora por hora, según estaba predeterminado. No quiere decirse con esto que la voluntad de Dios sea una actividad universal que todo lo mueve, una actividad única frente a la cual no existe otra, sino que la obra y opción eterna supera y manda sobre la voluntad de la criatura, por libre y enérgica que ésta sea.

Así narra el comentador del Corán, Beidhawi:

«Una vez Asrael, el ángel de la muerte, entró en casa de Salomón y fijó su mirada en uno de los amigos de éste. El amigo preguntó: «¿Quién es?» «El ángel de la muerte», respondió Salomón. «Parece que ha fijado sus ojos en mí - continuó el amigo. Ordena entonces al viento que me lleve consigo y me pose en la India.» Salomón así lo hizo. Entonces habló el ángel: «Si le miré tanto tiempo fue porque me sorprendió verle aquí, puesto que he recibido orden de ir a buscar su alma a la India, y, sin embargo, estaba en tu casa, en Canaán.»

Esta es una predestinación que presupone la libre voluntad como fondo sobre el cual ha de realizarse. Por muy libremente que el hombre proyecte, Allah ha puesto su contramina. Por esto dicen los versos de Mesnevi:

Muchos caen en la miseria por querer escapar de ella;

Tropiezan con el dragón al huir de la serpiente.

Aquel tiende la red y se aprisiona a sí mismo.

Lo que se imagina que es su vida, es lo que le bebe la sangre del corazón.

Cierra las puertas cuando ya el enemigo está dentro.

Como Faraón, por huir de la desgracia,

Vierte la sangre de muchos inocentes,

Cuando el que busca⁵³ ya está en su palacio⁵⁴.

Cuando aquel sentimiento de criatura se exalta más aún y se sobrepuja (y entonces, a menudo, se enlaza con reflexiones teóricas), es cuando surgen las ideas de una divinidad que actúa absolutamente en todo y actúa ella sola. De la mano de estas ideas se llega en seguida a la mística, y sólo es una consecuencia posterior el que se aplique en la mística sus especulaciones características sobre el ser. No sólo el obrar, sino también la auténtica

⁵³ Se refiere a Moisés niño.

⁵⁴ Para ambos pasajes véase G Rosen: *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*. (Munich, 1913; páginas 166 y 171).

realidad, el pleno ser, es negado a la criatura, en tanto que se atribuye todo ser, toda plenitud de existencia, a lo que es en absoluto. Esto es lo único que es realmente. Y todo ser de la criatura es solamente o una función de ese Ser - que le infunde esencia - o, en general, una apariencia. Este razonamiento se descubre con claridad meridiana en la mística de Geulinx y los ocasionalistas. *Ubi nihil vales, ibi nihil velis*. Y en el mismo San Pablo apunta incidentalmente este brote místico, en sus misteriosas palabras sobre el fin de todas las cosas: que «Dios será todo en todo». Pero el pasaje de la *Epístola de los Romanos* nos conduce exclusivamente a la idea de la predestinación, la cual no es otra cosa que un exaltado «sentimiento de criatura», y su expresión conceptual, hondamente arraigado en lo numinoso.

La exactitud de esta afirmación puede comprobarse por la consideración siguiente. Si, en efecto, el sentimiento de lo numinoso en la forma de sentimiento de criatura es realmente la verdadera raíz de la idea de la predestinación, es natural que también aquella religiosidad, en cuya idea de Dios prepondere casi exclusivamente el elemento irracional, se incline y propenda también a la predestinación. Y así ocurre, evidentemente. No existe religión más favorable y aficionada a la idea de la predestinación que la islámica. Y precisamente el carácter específico del Islam estriba en que el lado racional, y aun el propiamente moral de la idea de Dios, no pudo recibir desde su origen la clara y fuerte estampación que recibió, por ejemplo, en el cristianismo o judaísmo. Lo numinoso prevalece en absoluto en la idea de Allah. Se reprocha al islamismo que en él la exigencia moral se presenta con el carácter de lo fortuito y sólo tiene valor merced a la voluntad fortuita de la divinidad. El reproche es justo, ahora que la cuestión no tiene nada que ver con lo fortuito. Más bien se explica porque lo numinoso, incluso el elemento siniestro y demoníaco, prepondera

en Allah con tal superabundancia, que aún no está suficientemente templado y esquematizado, como en el cristianismo, por el elemento racional, en este caso el moral. Y justamente por esto se explica también lo que se suele llamar el «fanatismo» de esta religión. Sentimiento salvaje, intensamente excitado, del numen, sin entibiar por el elemento racional; esta es, donde quiera, la esencia del fanatismo.

Lo que llevamos dicho implica también un juicio de valor sobre la idea de la predestinación. Es esta una tentativa para expresar en conceptos algo que no se puede en el fondo explicar así. Pero considerada a modo de un nombre que alude a algo misterioso, es imprescindible y legítima. Pero esto se convierte en *summa injuria* cuando se ignora que solamente señala una analogía, y en vez de tomarla a modo de ideograma, se la considera como un concepto adecuado y hasta capaz de sustentar una teoría. En este caso, la idea de la predestinación resulta perniciosa e insoportable en una religión racional como la cristiana, por mucho que se pretenda hacerla inofensiva mediante ingeniosos emolientes.

Hay otro elemento de la doctrina de San Pablo, que, como la idea de predestinación, tiene sus raíces en el sentimiento numinoso: es la desvaloración y menosprecio absoluto de la «carne». La «carne» no es para él otra cosa que la manera de ser toda criatura en general. Y como queda dicho, el sentimiento numinoso desprecia la criatura al compararla con lo *supracósmico*, y la desprecia tanto desde el punto de vista del *ser* como desde el punto de vista del *valor*. En efecto; en el primer aspecto, porque la criatura es «tierra y ceniza», porque es «nada», porque es lo que no vive por sí, lo débil, lo dependiente, lo mortal; en el segundo aspecto, porque es lo profano, lo impuro, lo que no es capaz de tener el valor de lo santo y de acercarse a lo santo. Estas dos maneras de desvalorar las encontramos igualmente en San Pablo. Mas el carácter peculiar con que se presentan en San Pablo consiste únicamente en la *intensidad*, en el

grado absoluto de estas desvaloraciones. No importa al caso que este grado de intensidad que alcanza en San Pablo el desprecio de la carne nazca de él mismo o provenga del ambiente «dualista» que le rodeaba. Las deducciones sobre los orígenes y conexiones históricas nada deciden acerca de la esencia y valor de una cosa. Por lo menos puede armarse que en las intensas conmociones del sentimiento numinoso en el Antiguo Testamento se encontraban ya fuertes puntos de apoyo para estimular dicha intensidad. *Basar*, la «carne», ya es en el Antiguo Testamento, el principio de la expresión «tierra y ceniza», así como de la *impureza* que caracteriza a lo creado frente a lo santo.

Con la misma intensidad que en San Pablo se acusa en San Juan la huella de lo numinoso. Ciertamente es que en él, como a menudo ocurre en los místicos, va amortiguándose el elemento de lo *tremendum*. Sin desaparecer por entero, pues aun en San Juan, *menei he orgé*. Pero tanto más fuerte se presenta el aspecto misterioso y fascinante, justamente en forma mística. Con San Juan, el cristianismo toma y absorbe de las religiones que con él compiten *fos y zoe* (luz y vida)⁵⁵, y con razón, pues en el cristianismo vuelven por vez primera a su hogar. Pero, ¿qué son? Quien no lo *sienta*, es porque es de mármol. Pero nadie puede *decirlo*, porque son lo superlativo en lo irracional.

Y esto mismo puede decirse de aquellas fórmulas de San Juan que suelen invocar con preferencia los racionalistas; *San Juan, IV, 24*: «Dios es espíritu.» Por virtud de estas palabras tenía Hegel al cristianismo por la religión más elevada, la verdadera religión *espiritual* en que Dios es predicado y reconocido como *espíritu*, es decir, como *razón absoluta*. Pero cuando Juan habla de *espíritu*,

⁵⁵ Y lo toma en virtud del derecho del más fuerte. Y en adelante estos dos elementos le pertenecen inseparablemente. Pues, como dice Goethe,

 Cuando un fuerte poder espiritual los elementos
 en sí mismo mezcla, ningún ángel separa
 la naturaleza doble hecha una.

Y mucho menos la crítica filológica.

de *pneuma*, no piensa para nada en la razón absoluta, sino en aquello que es completamente opuesto al «mundo», a la «carne»; es decir, en el ser celeste, en el ser milagroso, en el misterio y enigma que está por encima de toda razón y de toda inteligencia humana. Piensa en aquel espíritu que «sopla donde quiere; tú oyes su sonido, mas no sabes de dónde viene ni adónde vaya» (*San Juan*, III, 8), en aquel espíritu que, por tanto, no está vinculado a Garizim o Sión, y que solamente adorarán aquellos que a su vez viven en «espíritu y en verdad». Precisamente esta fórmula, en apariencia racional, es la que mejor señala el carácter irracional en la idea bíblica de Dios.

13. Lo numinoso en Lutero

La religión en Platón. - Los padres de la Iglesia. - Lactancio. - El aspecto tremendo en Lutero. - Deus abasconditus. - Deus ipse. - El Dios furioso. - El aspecto misterioso en Lutero. - La predestinación. - El aspecto fascinante. - Lutero y la mística. - Lo numinoso en la mística. - Jacobo Böhme.

En el catolicismo, el sentimiento de lo numinoso palpita con fuerza insólita en el culto, en los símbolos de sus sacramentos, en la forma apócrifa de la fe en el milagro y la leyenda, en las paradojas y misterios de su dogma, en el tono platónico, plotínico y dionisiaco de sus ideas, en la solemnidad de sus iglesias y ritos, y, sobre todo, en el íntimo contacto de su religiosidad con la mística. También, aunque con mucha menos intensidad, por razones ya indicadas, en el sistema oficial de su doctrina. Principalmente desde que los *moderni* enlazaron a Aristóteles y el desarrollo doctrinal aristotélico con la doctrina de la iglesia y le sustituyeron al platonismo, tuvo lugar una fuerte racionalización, a la cual, sin embargo, no siguió ni tampoco correspondió nunca la práctica y la vida de los sentimientos. La lucha entre platonismo y aristotelismo y la persistente hostilidad contra los *moderni* no es, en buena parte, otra cosa que la lucha entre el elemento racional y el irracional de la religión cristiana. En la protesta de Lutero contra Aristóteles y los teólogos modernos, se ve bien claramente que actúa la misma contraposición.

Apenas se conocía directamente a Platón y se le interpretaba a través de San Agustín, Plotino, Proclo, Dionisio y los filósofos árabes. Y sin embargo, estaba inspirada por un correcto sentimiento la elección como lemas en estas antítesis sentimental, de Platón y Aristóteles. Sin duda el propio Platón contribuyó grandemente a racionalizar

la religión. Según su *filosofía*, la divinidad era lo mismo que la idea del *bien*; por tanto, era algo racional y concebible. Pero lo más decisivo a este respecto en el pensamiento platónico es propiamente que la filosofía y la ciencia eran, según él, harto estrechas para abarcar el conjunto de la vida sentimental del hombre. Platón no tiene, en realidad, una filosofía de la religión, sino que capta y aprehende lo religioso, no por conceptos, sino por otros medios: por los ideogramas de los mitos, por el entusiasmo, por el Eros, por la *mania*. Y renuncia a la pretensión de encerrar en un mismo sistema del conocimiento al objeto religioso con el objeto de la *episteme*, es decir, de la razón. Pero no por esto aquel objeto queda empequeñecido, sino, por el contrario, engrandecido. Y al mismo tiempo el elemento irracional del objeto se hace más vivo en el sentimiento, y no sólo en el sentimiento sino también en la expresión. Nadie ha expresado con más precisión que este maestro del pensamiento la idea de que Dios está sobre toda razón, no solamente por incomprensible, sino también por inaprehensible:

«Difícil es encontrar al Creador, e imposible que quien lo ha encontrado dé noticia cabal de él.»

Así dice en el *Timeo*, V, 28. Y en su gran carta escribe estas profundas palabras:

«Nunca he escrito sobre ello ni nunca escribiré. Pues no se deja tratar como los objetos de la investigación científica. Es inexpresable por la ciencia. Cuando después de gran trabajo se ha logrado sentirlo, se alumbra súbitamente en el espíritu una hoguera, como si en él hubiese caído una chispa. Esta hoguera se alimenta de sí misma. Muy pocos lograrían entenderme si intentase comunicarlo por escrito. Y a esos pocos les sirve de mejor auxilio una leve sugestión acerca de la manera de encontrarlo por sí mismos»⁵⁶.

⁵⁶ Véase Wilamowitz Moellendorf, *Platón, I*, páginas 418 y 643. Véase Platón. Ep. II, páginas 312 D, 314 B, C.

Aristóteles es mucho más teólogo que Platón, pero su espíritu, mucho menos religioso, y en su teología, esencialmente racionalista. Esta misma antítesis se repite en aquellos que toman partido a favor de uno u otro.

Ya en los días de los primeros padres de la Iglesia había experimentado la doctrina de la Iglesia otra influencia que amortiguó el elemento irracional en la idea de Dios. La Iglesia aceptó la teoría antigua de la *apatheia* de Dios⁵⁷. La idea griega de Dios, sobre todo la de los estoicos, estaba construida conforme al ideal del «sabio» que supera y vence sus afectos y pasiones y se hace *apathes*. A este Dios apático se intentó equiparar el «Dios vivo» de la Escritura. Y como ya queda indicado, también por dentro de esta disputa actúa inconscientemente la contraposición entre el elemento racional y el irracional en lo divino. Lactancio es quien más combate contra el «Dios de los filósofos», en su escrito *De ira Dei*. Para ello se sirve, a su vez, de las mismas denominaciones racionales tomadas de la vida sentimental humana, si bien potenciándolas, exaltándolas. Hace de Dios, por así decir, un ánimo colosal, dotado de una vitalidad irritada e irritable. Pero quien así lucha en favor del «Dios vivo», lucha también, sin notarlo, a favor de lo divino en Dios, lo que no se agota ni se reduce a idea, orden del cosmos, orden moral, principio del ser o voluntad de un fin. Muchas de sus expresiones tocan y aluden a cosa más alta. Y así dice citando a Platón:

*Quid omnino sit deus, non esse quaerendum; quia nec inveniri possit nec enarrari*⁵⁸. (Lo que sea Dios no se debe preguntar, porque ni se puede descubrir ni tampoco declarar.)

Y gusta de acentuar la incomprendibilidad de Dios:

⁵⁷ Véanse las frías consideraciones de Clemente Alejandrino, en Strom, 2, 15; 72, 1 y siguientes.

⁵⁸ Opp. ed. Fritsche, página 227.

Quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enimac maior est, quam ut possit aut cogitations hominis aut sermone comprehendi. (La mente humana no puede estimarlo ni su lengua mortal expresarle. Él es demasiado sublime, demasiado grande para que el pensamiento humano, el discurso humano, pueda comprenderle)⁵⁹.

Lactancio usa con preferencia de la expresión «Majestas Dei», y abomina de los filósofos, porque forman falso juicio de «la majestad peculiar» de Dios. Siente el tremendo poder de la majestad divina cuando afirma que Dios se «encoleriza», y demanda como rasgo fundamental de la religiosidad el pavor, cuando dice:

*Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur*⁶⁰. (Así ocurre que la religión, la majestad y el honor descansan sobre el miedo. Pero no hay miedo donde nadie se encoleriza.)

Lactancio dice que un Dios que no puede encolerizarse, tampoco puede amar. Y que un Dios que no puede amar ni odiar, es un Dios *immobilis*, pero no el «Dios vivo» de las Escrituras.

En los «Ensayos» primero y quinto, hemos de tratar detenidamente acerca de lo irracional en San Juan Crisóstomo y San Agustín. La vieja polémica de Lactancio contra el «Dios de los filósofos» revive en la Edad Media en la lucha de Duns Scoto en pro del Dios de la voluntad y en pro del valor de la «voluntad» en la religión, y contra el Dios del «Ser», y contra el «conocimiento». Y los elementos irracionales, que todavía están sosegados en Duns Scoto, irrumpen después plenamente en ciertas maneras de pensar propias y específicas de Lutero.

El elemento irracional de la doctrina de Lutero ha sido después extirpado silenciosamente y hoy se le trata de «apócrifo», de «resto escolástico de la especulación nominalista». Pero es extraño que este

⁵⁹ Id. página 116.

⁶⁰ Página 218.

«residuo escolástico» haya tenido entonces tanta fuerza en la vida sentimental de Lutero, como es bien notorio. En realidad no se trata de un residuo, sino, indudablemente, del fondo misterioso, oscuro y siniestro de su religiosidad, sobre el cual han de ser destacadas y vistas la beatitud y la alegría luminosa de su fe, si se quiere estimarlas en toda su fuerza y profundidad. ¿De dónde ha podido llegarle esta impulsión, del nominalismo o de las tradiciones doctrinales de su Orden? A nuestro juicio se trata de una conmoción, por entero original, del sentimiento numinoso, en sus aspectos esenciales que hemos conocido anteriormente. Esto se confirma por el hecho de que todos estos elementos o componentes del sentimiento numinoso se manifiestan en él en su cantidad cabal, y, por tanto, son referidos a una base única y común.

1.º Prescindimos aquí de los mil hilos que enlazan su religiosidad con la mística, hilos primero muy fuertes, después más flojos y nunca rotos por completo. Asimismo prescindimos de la supervivencia del sentimiento numinoso de la religión católica en su doctrina de la Eucaristía - la cual no puede deducirse cabalmente ni de su doctrina sobre la absolución de los pecados, ni de su sumisión al «está escrito» -. Pero fijaremos la atención en *sus mirae speculationes* sobre la parte irrevelable de Dios a diferencia de la *facies Dei revelata*, sobre la majestad divina y la omnipotencia de Dios en contraposición con su *gratia*, tal como las expone Lutero en *Deo servo arbitrio*. Nada importa averiguar en qué medida recibió Lutero estas doctrinas de Duns Scoto. Ellas se enlazan estrechamente con su vida más íntima y propiamente religiosa; irrumpen en ella con forma propia y original, y en este concepto hemos de examinarlas. El propio Lutero afirma enérgicamente que no las enseña como pendencia de escuela o deducción filosófica, sino porque pertenecen propiamente a la verdadera devoción del cristianismo y hay que saberlas por la fe y el sentimiento. Lutero

reprueba la fría cautela de Erasmo, en opinión del cual debiera ocultárselas, por lo menos al pueblo, y las predicaba en sermones públicos (sobre el segundo libro de Moisés al tratar del empedernecimiento del faraón) y las escribe en sus cartas a los habitantes de Amberes. Y antes de su muerte reconoció su escrito *De servo arbitrio*, en que están como una de las obras que tenía por más propias.

«Tener un Dios no es nada más que confiar en él de todo corazón», dice Lutero en el gran Catecismo. Dios es para él aquel «que se derrama en pura bondad». Pero el propio Lutero conoce simas y honduras de la divinidad que acobardan su corazón, ante las cuales se acoge, como una liebre a la hendidura de una roca, a la «palabra», al sacramento, a la absolución, a la consoladora predicación oficial del doctor Pommeranus, y, en general, a toda palabra consoladora, a toda promesa de los salmos y profetas. Este ser espantable, ante el cual su ánimo se encoge en un estado de desasosegado terror espiritual, que se repite a menudo, no es sólo el riguroso juez que demanda justicia. Pues este es por completo un Dios revelado. Por el contrario es siempre Dios en su parte irrevelable, en la espantosa majestad de su esencia divina, el que hace temblar, no sólo al conculcador de la ley, sino a toda criatura «en su desnudez». Lutero llega incluso a designar este aspecto irracional y terrible de Dios como el *deus ipse, ut est in sua natura et majestate* (en realidad una hipótesis falsa y aventurada, pues el lado irracional de la divinidad no es separable del racional, como si este le perteneciese menos esencialmente que aquel).

Los pasajes aquí pertinentes de su escrito *De servo arbitrio*, son citados muy a menudo. Pero para darse cuenta del carácter casi demoníaco de su sentimiento numinoso, se debe dejar que obre su efecto sobre el ánimo el siguiente pasaje del Sermón sobre el segundo libro de Moisés, capítulo XX⁶¹. Nunca

⁶¹ Ed. Erl. 36, página 210.

le parece a Lutero haber hecho bastante para dar colorido y efecto a los tonos horribles de su texto.

«Sí, para el mundo parece así como si Dios fuese un gandul que no hace más que abrir la boca, o un cornudo, un buen hombre que permite a otro dormir con su mujer en su casa y finge que no ve nada.»

Pero «devora a uno y *gusta del placer en ello* que su celo y su cólera le impulsan a devorar a los malos. En cuanto uno de estos se acerca *no deja nada de él...*, entonces aprendemos que Dios es un fuego abrasador que *consume y arde por todos los costados*. - Este es el fuego devorador, el fuego glotón⁶². - Y si tú pecas, él te corroerá⁶³. - Pues Dios es un fuego que consume, *devora y encela*; esto es, *os mata* como el fuego quema la casa y la deja reducida a ceniza y polvo»⁶⁴.

Y en otros lugares:

«Cuánto tiene que horrorizarse la naturaleza ante semejante majestad divina⁶⁵. - Sí, es más horrible y espantoso que el diablo, pues nos trata y nos maneja con violencia, nos martiriza y atormenta y no cuida de nosotros⁶⁶. - En su majestad es un fuego consumidor⁶⁷. - Ningún hombre puede librarse de que cuando él piensa verdaderamente en Dios, el corazón se le horrorice dentro del cuerpo y se le escape del pecho. Si, en cuanto él oye nombrar a Dios, se vuelve medroso y encogido»⁶⁸.

Este Dios es el numen, sentido exclusivamente por sus aspectos tremendo y mayestático. En efecto, cuando al principio de este libro introduje como denominación de uno de los aspectos de lo numinoso lo *tremendum* y la *majestas* fue, en realidad, por recuerdo de los términos empleados por Lutero; los tomé de su *divina majestas* y de su *metuenda voluntas*,

⁶² Idem, íd, página 222.

⁶³ Idem, íd., 231.

⁶⁴ Idem, íd., 237.

⁶⁵ Ed. Br., 1891, página 50.

⁶⁶ Ed. Erl., 35, 167.

⁶⁷ Idem, 47, 145.

⁶⁸ Idem, 50, 200.

que me habían quedado en el oído de mi primer trato con Lutero⁶⁹.

Si, en *De servo arbitrio* he aprendido a entender lo numinoso y su diferencia de lo racional, mucho antes de volverle a encontrar en el *qadosch* del Antiguo Testamento y en todos los momentos de pavor religioso que registra la historia de la religión.

Pero es preciso haber visto esas simas y abismos para comprender exactamente lo que significa que el mismo hombre intente por otro lado asentar todo el cristianismo sobre la fe confiada. Lo dicho acerca de la religiosidad del Evangelio y de la paradoja de la «fe en Dios Padre» se repite en la devota emoción de Lutero, sólo que con inaudita intensidad. La medula de la cuestión está en que lo inaccesible se hace accesible, lo santo, pura bondad, y la *majestas* se torna cosa familiar. Este contenido se trasluce muy confusamente en la doctrina posterior de las escuelas, cuando el elemento místico de la *orgé*, que no es otra cosa que la misma santidad formada por lo bueno, se reduce exclusivamente a la justicia de Dios.

2.º Puesto que el sentimiento numinoso es una unidad, es de esperar que una vez despierto, en cualquiera de sus aspectos o manifestaciones, se presenten también todos los demás. En efecto, todos ellos se encuentran de hecho en Lutero, y desde luego en lo que yo llamaría sus pensamientos a la manera de Job. Hemos visto antes que en el libro de Job se trata menos de la *majestad tremenda* del numen que de la *majestad misteriosa*; es decir, del elemento irracional en estricto sentido, del *mirum*, de lo inaprehensible y paradójico, de lo contrapuesto a lo

⁶⁹ Véase R. Otto, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther* (Gotinga, 1898), página 85 y siguientes: «Y la fe en Dios no es el sencillo sentimiento fundamental, que sólo por sí mismo puede definirse hacia lo suprahumano y lo eterno». Esta obra fue escrita enteramente bajo la influencia de Ritschl, como se descubre en la actitud frente a la mística. Pero el influjo del elemento irracional y numinoso en Lutero y en todo concepto auténtico de Dios, me aparecía muy claro. De aquí resultó con el tiempo otra valoración de la mística, y asimismo el conocimiento de que el problema del «espíritu» está contenido propiamente en las frases de la página 86, que empiezan: «Para eso hace falta otra cosa...». etc.

racional y a la manera racional, de lo que va a contrapelo de la razón y al fin se alza en interior antinomia. Este es el origen de los violentos improperios de Lutero contra la «ramera razón», que tienen que parecer grotescos a quien no ha entendido el problema de lo irracional en el concepto de Dios. Algunas expresiones se repiten en Lutero con un sentido peculiar, muy típico en él. Ellas demuestran la intensa sensibilidad de Lutero para el aspecto irracional de la divinidad en general. Y los pasajes más importantes en este respecto no son aquellos en que Lutero emite este sentimiento en la moneda menuda de la edificación popular, la cual confía en que los caminos de Dios son muy elevados para el hombre, sino aquellos otros en que Lutero llega a sus paradojas más extremadas. Ciertamente es que a menudo Lutero habla lisa y llanamente de que «nuestro Dios es un señor extraño», a este carácter divino refiere que no calcula ni valúa como todo el mundo, que a lo mejor se pone de parte de lo vil e ínfimo, y nos conduce a su guisa por extraños caminos. Pero estas expresiones se encumbran y elevan, y, para él, Dios es *mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis* (insondablemente en sus misterios y juicios); demuestra - como en Job - *su vera majestas «in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus»*, es en esencia recóndito a toda razón, no tiene medida, ley ni fin y se manifiesta en plena paradoja:

Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur abscondantur (Para que haya lugar a la fe es, pues, preciso que todo lo que creemos sea recóndito e insondable).

Y esta paradoja inconcebible sirve, no sólo para notarle, conocerle y humillarse a Él, sino, además, para penetrar que todo lo dicho conviene a la divinidad y es precisamente su nota característica.

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, «plane non esset divina» et nihilo differret ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde

totus incomprehensibilis et inaccessibleis humana ratione, par est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.

(Pues si su justicia fuera tal que pudiera ser reconocida como justa por el entendimiento humano, entonces no sería divina, y en nada se diferenciaría de la justicia humana. Pero puesto que Dios es verdadero y único, por tanto inconcebible de parte a parte, inaccesible a la razón humana, es adecuado y conforme y hasta necesario que también su justicia sea ininteligible)⁷⁰.

La expresión teológica de la perplejidad que se ha sentido para encontrar un nombre adecuado al elemento irracional y misterioso hállase en la desgraciada teoría de que Dios es *exlex* (no atado por ley alguna, «sin ley»), de que el bien es bueno porque Dios lo quiere así, y no viceversa; que Dios quiere lo bueno porque este es bueno; la doctrina de la voluntad en absoluto fortuita de Dios que haría de él «un déspota caprichoso y versátil». Estas doctrinas ofrécese con singular intensidad en la teología islámica; y esto se comprende de suyo, si son exactas nuestras afirmaciones de que esas doctrinas expresan la perplejidad respecto al elemento irracional y numinoso de la divinidad, y de que este elemento prepondera especialmente en el islamismo. Pero también en Lutero volvemos a encontrar este mismo enlace. Y en esta circunstancia hallamos la disculpa para semejantes horrendas blasfemias; lo que condujo a tales caricaturas fue sin duda defecto de visión interior y error en la elección del modo expresivo, pero no menosprecio del *ethos*.

3.º Por las razones anteriormente expuestas, sobre esta base sentimental forzosamente tenía que insertarse con el tiempo la doctrina de la predestinación. En este caso no necesitamos, como en el de San Pablo, inferir el íntimo enlace armónico de

⁷⁰ Ed. Wei 18, 284. Véase su largo desarrollo en Ed. Erl., 85, 166.

lo uno con lo otro. En *De servo arbitrio* de Lutero se manifiesta palpablemente. Aquí pende claramente lo uno de lo otro, y con una conexión interior tan perceptible que, por esta razón, esta obra de Lutero se convierte en la clave espiritual para comprender otros fenómenos afines. Sólo en ocasiones se abre paso a la luz con tanta fuerza el elemento puramente numinoso de su religiosidad como en la obra *De servo arbitrio*. Y en su constante combate contra *desperatio* y Satán, en las frecuentes catástrofes y melancolías, en la perdurable lucha por la gracia, que le arrastró hasta los mismos lindes de la locura, se mueven algunas otras honduras del alma que las puramente racionales. Y ellas son las que forman el fondo oscuro de toda la vida religiosa de Lutero, tal como se deja ver en numerosos pasajes de sus sermones, cartas y pláticas. Y sólo sobre su fundamento se entiende la alta estima en que tenía la palabra de Dios, su sujeción casi patológica a la palabra y al Dios revelado por ella, y sus repetidas advertencias de no querer penetrar temerariamente en esta tiniebla y este horror. Véase, sobre todo, el pasaje de su plática, Wei, VI, 656, libro XX, *De la insondable majestad divina*, escrito por Martín Lutero, a Aquilam, párroco de Mansfeld:

«Yo no he sido atacado tan solamente una vez con peligro de muerte. ¿Qué es esto que, por mucho que nosotros, míseros mortales, meditemos sobre ello, nunca podremos abarcar con nuestra fe los rayos de la divina promesa? Y sin embargo, nosotros, débiles e ignorantes, somos forzados a ello y queremos entender y escudriñar la inconcebible majestad de la inconcebible luz del milagro divino. ¿No sabemos que él mora en una luz a la cual nadie puede acercarse? Y sin embargo, vamos hacia ella y hasta nos jactamos de hacerlo así... ¿Cómo asombrarse, pues, de que la magnificencia nos sorprenda y abruma si escudriñamos su majestad?

»En verdad, debe enseñarse la voluntad impenetrable e inconcebible de Dios. Pero osar concebirla es peligroso y quien lo intente se desnucará al caer.»

Lutero sabía de otras cosas mucho más terribles, según atestigua el pasaje citado, a saber, que la «magnificencia» puede sobrecoger y abrumar (sin necesidad de que la curiosidad humana se dirija a ella) en las horas espantosas en que lo *tremendum* asalta al hombre como si fuera el propio diablo. Y a pesar de esto, ¿asegura como lo más evidente qué se debe «enseñar» acerca de ello? Claro que sí. Pues en otro caso, Dios no sería Dios. Sin el *deus absconditus*, el *revelatus*, no sería más que un «gandul», y sin la majestad tremenda no sería tan dulce la gracia. (Y se puede enseñar, aunque no se pueda concebir. Pues allí donde no entendemos, sentimos, sin embargo.) Y aun en los lugares en que Lutero emplea las expresiones racionales de justicia, castigo, cólera, es preciso oír resonar, a la vez, el elemento profundamente irracional del pavor religioso, caso de que queramos sentir el sentido que tienen en Lutero. En esta cólera de Dios hay a menudo, acaso siempre, algo de aquel furor de Jahveh, de aquel orgé de lo numinoso.

4.º Esta particularidad nos arrastra todavía más lejos. En las expresiones de «Dios escondido» y «majestad tremenda» se encuentran claramente reflejados los dos aspectos del numen, que encontramos los primeros; sobre todo, el aspecto tremendo y repelente del numen. ¿Existe también el atrayente, el fascinante en Lutero? O bien, ¿ocurre que falta, y en su lugar se encuentran únicamente predicados racionales como el ser digno de confianza y ser digno de amor, y los sentimientos que a ellos corresponden, a saber, la fe en el sentido de la confianza? En modo alguno. Sino que lo fascinante está *entretejido* con aquellos, y con ellos resuena y se presenta a la par. Sentímoslo intensamente en la

beatitud dionisiaca, casi desbocada, de su emoción divina:

«Los cristianos son un pueblo bienaventurado, que se puede regocijar en el corazón y ensalzar, glorificar, danzar y saltar. Place mucho a Dios y suaviza nuestro corazón cuando nos prevalecemos de Dios, nos enorgullecemos y alegramos de él. Es más: semejante regalo debía prender en nuestro corazón puro fuego y pura luz, de modo que nunca cesásemos de danzar y saltar de alegría.

»¡Quién podrá publicarlo y encarecerlo bastante! Y sin embargo, no se puede expresar ni concebir.

»Si de veras lo sientes en tu corazón, te parecerá una cosa tan enorme que antes caerás en silencio que decir palabra de ello»⁷¹.

Téngase presente, a este respecto, lo que antes hemos dicho sobre el entrelazamiento de lo irracional con lo racional y sobre el hondo sentido que pueden alcanzar las expresiones racionales. De la misma manera que la potencia espantosa de lo supracósmico está comprendida en el Dios del rigor, del castigo y de la justicia, asimismo su poder beatífico está contenido en el Dios que «se derrama en pura bondad». Sí; ello cabe y encaja en el concepto luterano de la fe y en su manera de sentir, excesiva y mística. Pues no se puede ignorar tampoco la conexión de Lutero con la mística. Ciertamente es que en Lutero la fe sustituye, en medida cada vez mayor, el «conocimiento» y el amor de Dios. Esto significa un importante cambio cualitativo de toda la tonalidad religiosa respecto a la tonalidad de la mística. Sin embargo, a pesar de todo este cambio, es evidente que la fe de Lutero presenta ciertos caracteres que la acercan a aquellas funciones místicas del alma y la distinguen claramente de la entonación racional de la *fides*, que se enseña en la doctrina de la escuela luterana. Para Lutero la fe sigue siendo conocimiento y amor, y

⁷¹ Ed. Erl., 11, 194.

también la misteriosa fuerza espiritual de la *adhaesio Dei*, que hace al hombre uno con Dios. Ahora bien, esta unión es el sello característico de la mística. Y cuando Lutero dice que la fe hace al hombre «una torta» con Dios o que lo abraza *sicut annulus gemmam* (como el anillo a la gema), no habla en imágenes, o ya no habla en las mismas imágenes de Tauler cuando dice lo mismo del amor. También para Lutero la fe es algo que no se puede agotar mediante conceptos racionales, y por tanto, para su caracterización es necesario emplear esas imágenes. La fe es, a su vez, el centro del espíritu, que para los místicos era el «fondo del alma» donde se consuma aquella unión. Además, la fe no es para Lutero más que una potencia de conocimiento, una mística facultad *a priori* que existe en el espíritu, especialmente apta para la percepción y reconocimiento de la verdad suprasensible, y en este respecto una misma con el *spiritus sanctus in corde*. La fe es además la «cosa activa, eficiente y creadora»; es el afecto más intenso que guarda muy próximo parentesco con el *enthoysiazesthay* (afán de estar lleno de Dios). Y, en efecto, la fe acoge en sí todas las funciones que todos los *enthoysiastai* (entusiastas), desde San Pablo, han atribuido siempre al *pneuma* (espíritu); pues la fe es lo que «nos cambia interiormente y nos vuelve a parir». En este respecto, la fe de Lutero es la misma especie que el amor místico, aunque se diferencie de él por su íntima tonalidad. Y en la beatitud de la *certitudo salutis* que le embarga, y en la intensidad de la fe luterana en la índole filial del hombre, repítense, bien que con sordina, los sentimientos filiales de San Pablo, que son algo más que mero consuelo espiritual, sosiego de la consciencia o simple anhelo de seguridad y asilo. Todos los místicos posteriores, desde Juan Arndt hasta Spener y Arnold, han congeniado con esta faceta de la vida sentimental de Lutero, han sentido su afinidad y han reunido cuidadosamente los pasajes concernientes a esa

«beatitud luterana» para cubrirse contra los ataques de la doctrina racionalista de las escuelas.

Pues a pesar de la racionalización llevada a cabo por las escuelas, los elementos irracionales se conservan vivos en las floraciones posteriores de la mística occidental, tanto en el protestantismo como en el catolicismo. En ellas, y en general en la mística cristiana, a partir de sus primeras conmociones, se reconocen fácilmente los aspectos irracionales ya descritos. Y de modo muy especial los aspectos que hemos llamado lo misterioso, lo fascinante, lo augusto y mayestático, en tanto que el *tremendo* cede y se amortigua. Pues una mística de «horror», tal como existe en algunas formas de la mística india en el *Bhagavad-Gita* (cap. XI), en algunas formas de la mística de Durga y de Siva, en la espantosa forma del tantrismo en la religión budista e hindú, no se ha dado nunca en Occidente. Mas ha de advertirse que el aspecto tremendo, aunque sofocado, no falta por entero en la mística cristiana. Persiste vivo en el *caligo* (tenebrosidad), en el *altum silentium* (profundo silencio), en el abismo, la noche, el yermo de la divinidad, adonde han de descender las almas; en el tormento, el desamparo, la sequedad, el hastío en que han de estar las almas; en el estremecimiento y temblor del desconcierto, del pavor y de la *annihilatio*. Así dice Seuse:

«En esta inconcebible montaña del lugar superdivino la «cima supersustancial de la majestad divina» - existe un abismo, sensible a todos los espíritus puros. Y allí entra el alma en la secreta anonimidad y en el maravilloso enajenamiento. Y allí está la profunda sima sin fondo para todas las criaturas... Allí fenece el espíritu viviendo por entero en el milagro de la divinidad»⁷².

En otra ocasión reza esta plegaria:

«¡Oh! Tu rostro colérico está horroroso de furia. Tu desvío indignado es insoportable. ¡Ay

⁷² *Die deutschen Schriften*. Ed. Denifle, página 289.

de mí! Y tus palabras hostiles son tan inflamadas que hienden el corazón y el alma»⁷³.

También los místicos posteriores conocen esta entonación. Así dice San Juan de la Cruz:

«Porque como esta divina contemplación embiste en alma con alguna fuerza a fin de ir la fortaleciendo y domando, de tal manera pena en su flaqueza que casi desfallece; particularmente algunas veces, cuando con alguna más fuerza la embiste, porque el sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaría por partido y alivio morir.» (*Noche obscura del alma*, libro II, cap. V.)

Y más adelante:

«La cuarta manera de pena causa en el alma otra excelencia de esta oscura contemplación, que es la majestad y grandeza de Dios.» (Idem, cap. VI.)

Y finalmente:

«De tal manera la desmenuza y deshace, absorbiéndola en una profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miras con muerte de espíritu cruel, así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias.» (Idem, cap. VI.)

El elemento irracional y terrible y hasta demoníaco de lo numinoso, se hace sensible en nuestra mística en las obras de Jacobo Böhme. Así, por mucho que Böhme acepte los temas de la vieja mística, se diferencia de ella por su especulación y teosofía. Böhme intenta, como la mística, construir y entender a Dios mismo y extraer de Dios el mundo. El mismo propósito tuvo Eckhart, y también para Böhme, como

⁷³ Página 353.

para Eckhart, el punto de partida de la especulación es la razón primera; mejor dicho, la no razón o la suprarrazón, lo inconcebible e inefable. Pero éste para él no es Ser y Supraser, como para Eckhart, sino *impulso y voluntad*, y no bueno y suprabueno, sino una irracional indiferencia e identidad de bien y mal, en la cual se dan a la par las posibilidades de ambos, lo mismo para el bien como para el mal, y, por tanto, también para la doble faz de la divinidad, que por un lado es bondad y amor, por otro, furia y cólera⁷⁴.

Grotescas son las construcciones y analogías con que Böhme compone una novela quimicofísica de Dios; pero las extrañas visiones del sentimiento religioso que bajo ellas yacen, son de la más alta significación. Son intuiciones de lo numinoso, bastante afines a las de Lutero. También en ellas se comprende y se hace sensible la vitalidad irracional y la majestad en forma de voluntad. Igual ocurre con lo tremendo. Y asimismo este aparece en el fondo, independiente de los conceptos de elevación o rectitud *moral* e indeterminado ante las buenas o malas acciones. Más bien es una ferocidad, una cólera incendiada; no se sabe sobre qué, o, mejor dicho, sobre nada en general, sino una cólera en sí, una condición natural que tomada al pie de la letra en sentido de cólera concebible y comprensible sería absurda. ¿Quién no ve al punto que esa cólera es

⁷⁴ De la furia de Dios saca Böhme a Lucifer, en el cual se actualiza la potencia del mal. Puede decirse que Lucifer es la furia, esto es, la *orgé* hipostasiada, el misterio tremendo que se separa y destaca y a la par se eleva a misterio horrendo. Esta concepción tiene, por lo menos, algunas raíces en la Biblia y en la Iglesia primitiva. Expiación, rescate, *apolytrosis*, aluden a la vez a la cólera divina y a Satán. El racionalismo del mito del ángel caído no basta para explicar el espanto ante Satán, ni ante los *bathea toy satana* (la profundidad de Satán) (Ap., II, 24), ni el *mysterion tes anomias* (el misterio de la maldad), en Thess., II, 7. Más bien ocurre que este horror posee en sí mismo un carácter numinoso, y el objeto a que se refiere podría definirse como lo numinoso negativo. Esto vale, no sólo para la religión bíblica, pues lo demoníaco desempeña un papel en todas las religiones en general, y su ser consiste en ser opuesto a Dios y en algún modo afín a Dios, pertenece, sin duda, en concepto de réplica y envés del numen a la esencia de la religión, y exige una investigación especial, que como análisis que persigue la esencia de un sentimiento ha de ser otra cosa que un simple relato de la «evolución de las representaciones del diablo».

simplemente el aspecto irracional de lo tremendo, para el cual las voces cólera, fuego, furor, constituyen un acertado ideograma?⁷⁵ Si ese ideograma se toma por concepto adecuado, caemos en el antropomorfismo de Lactancio y del mito. Y si se hace de conceptos tales el punto de partida para la especulación, entonces resulta la pseudociencia de la teosofía. Pues justamente el sello característico de toda teosofía es que confunde las expresiones analógicas del sentimiento con conceptos racionales; las sistematiza después, y con ellas teje un «monstruo» de ciencia divina, que sigue siendo igualmente monstruoso, ya sea aderezado con los términos de la doctrina escolástica, como hizo Eckhart, o con las mixturas y sustancias alquímicas de Paracelso, como hizo Böhme, o con las categorías de una lógica animista, como hizo Hegel, o con las flores de la retórica india, como hizo Mr. Besant⁷⁶. Böhme no es importante en la historia de la religión a causa de su teosofía, sino porque tras ella palpita, como valiosa joya, el vivo sentimiento de lo numinoso, y en este respecto conserva la herencia del propio Lutero, que se había extraviado en su escuela.

En efecto, no respetó esta fielmente lo numinoso al forjar el concepto cristiano de Dios. La santidad y la cólera de Dios fueron dadas de lado por culpa de la interpretación moral. A partir de Juan Gerhardt, volvió la escuela luterana a aceptar la doctrina de la apatía. Fue privando al culto, en medida cada vez mayor, de sus elementos propiamente contemplativos, específicamente devotos. Lo conceptual y lo

⁷⁵ Un discípulo de Böhme, Juan Pordaje, se ha percatado de ello cuando escribe (*Gottliche und wahre Metaphisica* I, 116): «Así espero que no os encolericéis conmigo si en lo que sigue encontráis que le atribuyo a Dios aspereza, acritud, susto, cólera y fuego... y otros semejantes. Pero Jacobo Böhme no encontró otras palabras para expresar su alta sensación de lo divino. Vosotros habréis de tomar, pues, todas esas maneras de decir en un alto sentido divino lejano de toda imperfección.»

⁷⁶ Asimismo los «conceptos fluidos» de Bergson son, en realidad ideogramas de intuiciones y sentimientos estéticos y religiosos. Al confundirlos con conceptos científicos incurre en la mezcolanza de ideas y experiencia que Schiller reprochaba a Goethe. (Véase R. Otto *Goethe und Darwin*, Gotinga, año 1909.)

doctrinario, el ideal teórico, preponderó sobre el estado inefable de la emoción devota, que sólo vive en el sentimiento. La Iglesia se convirtió en escuela, y de hecho sus comunicaciones penetraron en el alma, como ha dicho Tyrrell, «por la angosta rendija de la razón».

Fue Schleiermacher quien intentó por primera vez superar este racionalismo, con audacia y osadía en sus discursos, con más templanza y mesura en su dogmática y en su teoría del sentimiento de absoluta dependencia; teoría que, como queda dicho, representa un primer despertar del sentimiento numinoso. El asunto de la dogmática actual ha de ser ahondar en ese sentido y volver a impregnar el concepto racional cristiano de Dios con sus elementos irracionales, para restituirle de esta suerte su verdadera profundidad⁷⁷.

⁷⁷ Sobre Lutero, véase R. Otto: *Die Aanschauung vom heiligen geiste bei Luther* (La intuición del Espíritu Santo en Lutero), páginas 85 a 89.

14. Evoluciones

Evolución de lo numinoso en sí. - Su transformación en lo santo.

Su profundidad, hemos dicho. Pero esto no debe significar su enturbiamiento o mitigación. Pues sin lo racional, sin los claros componentes morales, que acentúa sobre todo el protestantismo en el concepto de Dios, lo santo no sería lo santo, en el sentido en que lo entiende el cristianismo. Según la plena significación de la palabra «santo», tal como se encuentra sobre todo en el Nuevo Testamento, y tal como ha sido establecida definitivamente en nuestro sentimiento religioso, lo santo no es nunca lo meramente numinoso en general ni aun en sus grados más altos, sino siempre lo numinoso, penetrado y saturado por completo de elementos racionales, personales y morales. Y en este sentido, es decir, como la fusión de ambos, definimos y empleamos la palabra en los capítulos siguientes. Pero con el fin de que se entienda con claridad la evolución histórica, necesitamos insistir de nuevo en esto:

Lo que el sentimiento religioso primitivo comprende bajo la especie de pavor demoníaco; lo que después se despliega, eleva y ennoblece, no es en su raíz, o no es todavía, algo racional, ni tampoco moral, sino algo peculiar, justamente irracional; algo a que el ánimo responde adecuadamente con los reflejos sentimentales específicos ya descritos. Y este elemento sufre en sí mismo - aun prescindiendo del proceso de racionalización y moralización que ya experimenta en su primer grado - un movimiento evolutivo. El pavor demoníaco, aun pasando por múltiples estadios⁷⁸, se eleva a los grados de temor de los dioses y temor de Dios. El *daimonion* se transforma en *theion* (lo divino). El pavor se convierte en devoción. Los sentimientos que palpitan

⁷⁸ Tales estadios, dentro de lo puramente numinoso, son, por ejemplo, respecto al aspecto misterioso del numen, las tres formas de *mirum*, *paradoja* y *antinomia*.

dispersos o confundidos se tornan *religio*. El espanto se hace horror sagrado. Los sentimientos relativos de dependencia del numen y de beatitud en el numen conviértense en absolutos. Las falsas correspondencias y asociaciones se desatan y disuelven. El numen llega a ser Dios y divinidad, y a esta forma le corresponde ya el predicado de *qadosch*, *hagios*, *sanctus*, santo, en su significación primera y más inmediata de lo numinoso en absoluto. Esta evolución, que ya se desarrolla dentro de la misma esfera de lo irracional, es el primer elemento capital, el problema que ha de perseguir la historia de la religión y la psicología religiosa.

Como problema anexo y coordinado con este ha de estudiarse también cómo se realiza, casi a la vez que esa evolución, el proceso de racionalización y moralización de lo numinoso. En los dominios más diversos de la historia de la religión se puede seguir este proceso en todas sus fases. Puede decirse que lo numinoso atrae hacia sí y se asimila donde quiera los pensamientos que forman el ideal de las sociedades y de los individuos sobre lo obligatorio, legal y bueno. Estas ideas se convierten en la «voluntad» del numen, quien a su vez se hace su guardián, ordenador y fundador. Y cada vez se insertan con más fuerza en él y lo moralizan. Lo santo se hace bueno y, por esta razón, lo bueno se hace santo, sacrosanto, hasta que ambos elementos se juntan en fusión ya irresoluble, y entonces se constituye el sentido cabal y complejo de lo santo, que es a la vez bueno y sacrosanto. Lo más característico de la religión del antiguo Israel, al menos desde Amos, es justamente la íntima reunión de ambos elementos. Ningún Dios es como el Dios de Israel. Pues él es el santo absoluto. Pero, por otro lado, ninguna ley es como la ley de Jahveh, porque no es meramente buena, sino también «santa».

La racionalización y moralización, cada vez más clara y patente, de lo numinoso es, a su vez, la parte más esencial de lo que llamamos *historia*

salutis, y que estimamos como una revelación cada vez más intensa de lo divino. Pero al mismo tiempo se nos hace claro que la moralización de la idea de Dios, que se nos ha presentado muy a menudo como el problema y rasgo fundamental de la historia de la religión, no es, en modo alguno, una suplantación, una sustitución de lo numinoso por otra cosa distinta - lo que de ello resultase no sería un Dios sino un sucedáneo de Dios -. Por el contrario, es el henchimiento de lo numinoso con nuevos contenidos; es decir, que esa evolución se consuma y realiza dentro de lo numinoso.

15. Lo santo como categoría «a priori»

PRIMERA PARTE

Ideas puras. - La «predisposición»

Lo santo, en el pleno sentido de la palabra, es, por tanto, para nosotros una categoría compuesta; sus partes componentes son sus elementos racionales e irracionales. Pero lo mismo respecto a unos que a otros lo santo es una categoría *pura y a priori*. Esta es una afirmación que hemos de mantener con todo rigor frente a todo sensualismo y todo evolucionismo.

Las ideas racionales de lo absoluto, de perfección, necesidad y entidad, y asimismo la de lo bueno como un valor objetivo y de validez objetivamente obligatoria, no proceden ni se desarrollan de ninguna clase de percepción sensible. Toda «epigénesis», «heterogonía» y demás expresiones de vacilante transacción no hacen más que ocultar el verdadero problema. Acudir al griego es aquí, como ocurre a menudo, la confesión de la propia insuficiencia. Tenemos que prescindir aquí de toda experiencia sensible, para referirnos a aquello que, independientemente de toda percepción, está predispuesto en la razón pura, en el mismo espíritu, como su disposición más primigenia.

Los elementos irracionales de nuestra categoría de lo santo nos conducen a algo más profundo que la «razón pura» - a lo menos en su sentido usual -, a aquello que la mística llamaba con razón el «fondo del alma». Las ideas de lo numinoso y los sentimientos por ellas suscitados son, como los racionales, ideas y sentimientos absolutamente *puros*. Se les puede aplicar exactamente los signos característicos que Kant señalaba para los conceptos «puros» y el sentimiento «puro» del respeto. Las famosas palabras con que se abre la *Crítica de la razón pura* dice así:

«No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, a su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos?... Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia.»

Y en relación con el conocimiento empírico, diferencia Kant de aquel que recibimos por impresiones, aquel otro que nuestra propia facultad de conocimiento proporciona por sí misma, *instigada meramente por las impresiones sensibles*.

De esta especie es lo numinoso. Irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace de ellas, sino *merced* a ellas. Las impresiones sensibles son estímulos, instigaciones para que lo numinoso despierte por sí mismo, se conmueva, presentándose al principio ingenuamente mezclado y entretejido con lo cósmico sensible, hasta que por gradual purificación lo rechaza y expele e incluso se opone a ello. La confirmación de que lo numinoso es un elemento puro y *a priori* del conocimiento, se alcanza por reflexión sobre sí mismo y crítica de la razón. Encontramos predispuestos en estas convicciones y sentimientos que se diferencian por su naturaleza de todos los que puede proporcionar la percepción sensible. No son percepciones sensibles, sino en primer lugar, extrañas *explicaciones y valoraciones* de los datos suministrados por los sentidos, y, en segundo lugar, en grado más alto, posiciones de objetos y entidades que no pertenecen ya al mundo perceptible, sino que se añaden a éste y sobre éste. Y como no son de suyo percepciones sensibles, dicho se está que tampoco pueden ser transformaciones de ellas. La única transformación posible respecto a las percepciones sensibles es el tránsito desde la intuición concreta de las percepciones al concepto que corresponde a ella, pero nunca la conversión de *una* clase de

percepciones en otra clase de realidad cualitativamente distinta. Por tanto, aluden, como los «conceptos puros del entendimiento» de Kant, y las valoraciones e ideas estéticas y morales, a una fuente oculta y sustantiva de representaciones y sentimientos que existe en el alma independientemente de toda experiencia sensible, a una razón pura en el sentido más profundo, la cual, por el carácter superlativo de sus contenidos, ha de diferenciarse también de la razón pura teórica o práctica de Kant como algo que es más elevado o profundo que ella.

La doctrina evolucionista se justifica por cuanto quiere explicar el hecho llamado «religión». Este es, en realidad, el problema propio de la ciencia de la religión. Pero para poder explicar algo es preciso que haya sido dado antes aquello que sirve para explicarlo. Con nada no se explica nada. La naturaleza sólo puede ser explicada partiendo de fuerzas fundamentales dadas anteriormente, y cuyas leyes son las que debemos buscar. No tendría sentido que se intentase explicar a su vez esas fuerzas primeras. Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por supuestas, pero que no puedo explicar a su vez. De qué manera «ha sido hecho» el espíritu, nadie puede decirlo. Esto, empero, es lo que en el fondo intenta la doctrina de la epigénesis. La historia de la humanidad comienza con el hombre mismo; es preciso suponer al hombre para entender algo de la historia humana, partiendo del hombre. Y se le supone desde el principio como un ser que se nos semeja bastante por sus disposiciones y fuerzas, pues sumergirse en la vida anímica del *pitekanthropos* es cosa imposible. Asimismo no podemos explicarnos los movimientos del espíritu animal más que por pálidas analogías y por una retrogradación del espíritu desarrollado. Pero querer entender y deducir éste partiendo de aquel, es lo mismo que convertir la cerradura en llave, aclarar

lo claro por lo oscuro. Ya el primer vislumbre de la vida consciente en la materia muerta es un sencillo dato inexplicable. Lo que aquí se vislumbra ya es una multiplicidad cualificada, que hemos de explicar como un germen de ciertas disposiciones de las que salen potencias y facultades cada vez más maduras en una organización corporal cada vez más elevada. El territorio del espíritu infrahumano no se puede explicar si no lo interpretamos a su vez como una predisposición a las predisposiciones del espíritu evolucionado, que en él se comportan como en un embrión. Pero lo que significa esta predisposición no es para nosotros completamente oscuro. Pues en nuestro propio despertar y en el crecimiento y maduración espiritual seguimos en nosotros mismos, en alguna manera, el desarrollo por virtud del cual la predisposición llega a madurez, el germen a árbol. Y esto no es ni metamorfosis ni mera agregación de nuevos componentes⁷⁹.

A esta fuente, nosotros la llamamos disposición latente del espíritu humano, que se despierta y mueve por estímulos. Nadie que haya penetrado con serio propósito en la psicología religiosa puede negar que en algunos individuos se dan semejantes disposiciones naturales, y con ellas predisposiciones y propensiones a la religión, las cuales espontáneamente pueden convertirse en tentativas y presentimientos instintivos, en inquietos tanteos, en deseos vehementes, en un *instinto* religioso que sólo halla sosiego cuando se ha hecho claro a sí mismo y ha encontrado su meta. De aquí surgen los llamados

⁷⁹ A esta relación espiritual correspondería en física la relación que existe entre la energía potencial y la actual o cinética. Pero una relación semejante en el mundo del espíritu sólo puede ser concedida por aquellos que se decidan a aceptar como causa última de todo espíritu en el mundo el espíritu absoluto como *actus purus* (perfecta realidad) cuya *ellapamtio* (irradiación), según dice Leibnitz, es aquel. Pues la potencia ¿no presupone aquí, como en cualquier otro punto, el acto como fundamento de su posibilidad, según ha demostrado Aristóteles? Así, pues, el espíritu que evoluciona y se desarrolla en la realidad supone como fundamento de su posibilidad el espíritu absoluto. Y es inconsecuencia exigir en el mundo de la física como punto de partida el *actus*, entendido como sistema de energía almacenada, cuya transformación en energía cinética constituye el mecanismo cósmico, y no exigirlo igualmente en el mundo del espíritu.

estados de «gracia anticipada». Seuse los describe magistralmente de esta manera:

«¡Maestro, lleno de amor! Desde mi infancia busco a alguien; una sed me devora y yo no sé, Dios mío, de qué tengo sed. Hace muchos años que ya persigo ardientemente algo sin alcanzarlo jamás. No sé bien lo que es; pero, sin embargo, siento a mi corazón que se lanza tras ese desconocido, sin el cual jamás podrá sosegar. En los primeros días de mi infancia he querido, maestro, hacer como los demás hombres y buscar este bien entre tus criaturas. Pero cuanto más buscaba menos encontraba, cuanto más avanzaba, otro tanto se alejaba el objeto de mis deseos... Pero he aquí, señor, que mi corazón estalla por la vehemencia del deseo. ¡Oh dolor! ¿Qué es esto? ¿No me nombrarás, no me describirás aquel que, secretamente, tañe en mi corazón?»

Y San Agustín decía en *Confesiones*, X, 20:

«¿Dónde le han conocido (los hombres) para desearlo así? ¿Lo han visto, acaso, para amarlo? Lo tenemos, no se sabe cómo.»

(Véase, en general, todo el libro X de las *Confesiones*.)

Todas éstas son manifestaciones de una predisposición que se convierte en intento, en impulso. Y si la ley fundamental biogenética, según la cual las fases y momentos de la formación del individuo repiten los de la especie, tiene algún valor real en alguna esfera, es en ésta. Las disposiciones naturales que trae consigo la razón humana al aparecer la especie hombre en la historia, se convirtieron un día en instinto, parte por obra de los estímulos exteriores, parte por la propia urgencia interior. Este instinto es el religioso, que quiere hacerse claro a sí mismo por medio de movimientos tacteantes, por la formación de representaciones, por la producción de ideas cada vez más adelantadas, y al fin lo consigue merced a la evolución acabada de las oscuras ideas *a priori* de

donde se engendro⁸⁰ y esta agitación, este buscar, este producir y evolucionar, constituye la evolución de la religión en la historia, cuya trama hemos de explicar después.

⁸⁰ Véase lo que dice Kant en sus *Vorlesungen über Psychologie* (Edición Leipzig, 1899), el «tesoro yacente en el campo de las representaciones oscuras, que constituye el profundo abismo del conocimiento humano, al que no podemos llegar.» «El profundo abismo» es precisamente el «fondo del alma» que se conmueve en Seuse.