

La manifestación del misterio: lo “numinoso” en Rudolf Otto

Paulo Alejandro Franco Jiménez Soria

Universidad Privada Boliviana

pafjimenez@gmail.com

Resumen

En la presente investigación revisaremos la noción de lo “numinoso” propuesta por Rudolf Otto en su obra fundamental, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*. Primero atenderemos a los aspectos positivos de lo numinoso: el sentimiento de creatura, lo tremendo y lo fascinante. Posteriormente, revisaremos el aspecto negativo de su categoría: el misterio y su carácter inefable.

Palabras clave

Lo sagrado – lo numinoso – misterio tremendo – misterio fascinante – lo inefable – experiencia mística.

Abstract

In the present investigation we will review the notion of the “numinous” proposed by Rudolf Otto, in his fundamental work: *The idea of the Holy*. First, we will address the positive aspects of the numinous: the feeling of creaturehood, the tremendous and the fascinating. Later, we will review the negative aspect of its category: the mystery and its ineffable character.

Key words

The sacred – the numinous – tremendous mystery – fascinating mystery – the ineffable – mystical experience.

Introducción

Lo numinoso¹ como categoría central en la obra de Rudolf Otto (1869-1937) se desarrolla en la obra *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, publicada en Alemania en 1917. Pese a que lo “numinoso” se enmarca en el aspecto irracional de lo sagrado, pues es una experiencia religiosa primordial, Otto no deja de lado el aspecto racional. La relación es dialéctica. Lo sagrado oscila entre lo racional y lo irracional². A medida que se aleja de su centro numinoso, se racionaliza. Se vuelve, primero, religión, luego teología, metafísica, y por fin, filosofía de la religión. Nace en un ambiente numinoso para refugiarse finalmente en la academia. Cada vez que lo numinoso irrumpe en el campo de la religión, ésta se renueva, deja sus envolturas institucionales y da paso a una fe más viva³. Pero son los elementos racionales de lo sagrado los que evitan que degeneren en mero fanatismo⁴.

Para abordar lo numinoso realizaremos una distinción conceptual. En los aspectos positivos, juntaremos todas las características que puedan ser referidas mediante analogías con sentimientos naturales: el sentimiento de creatura, lo tremendo y lo fascinante. Posteriormente, desarrollaremos el centro mismo de la categoría de lo numinoso: el misterio inefable. En pocas palabras: son varios los sentimientos que lo numinoso suscita

¹ No podríamos comenzar con una definición de lo numinoso puesto que la totalidad de nuestro ensayo está dirigido al abordaje de esta categoría y sus elementos. Por ahora, baste decir que lo numinoso es aquello referido al Numen, y que no son lo mismo. Haciendo una analogía sencilla, diríamos: la santidad no es lo mismo que el Santo.

² Cf. R. OTTO, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid 2005, 9-12.

³ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 86-87.

⁴ Cf. *ibid.*, 180.

en el hombre; pero su fuente es sólo una: el fondo y médula de todas las religiones⁵.

1. Aspectos positivos de lo numinoso

Lo numinoso es el aspecto irracional de lo sagrado. Es lo sagrado⁶ menos su aspecto racional y moral⁷. Es una experiencia peculiarísima, puesto que no proviene de los sentidos ni de la razón pura, sino del “fondo del alma”⁸. No obstante, “lo que se designa como *numinoso* no es el acto psíquico, sino su «objeto», lo sagrado”⁹. Pese a que en esta sección hablaremos analógicamente de sentimientos naturales, recordemos que son sobrenaturales, pues su origen está en el Misterio. Esto aleja a Otto de todo psicologismo.

Abraham expresa a la perfección este sentimiento cuando dice: “Sé que a lo mejor es un atrevimiento hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza” (Gn 18,27). Otro ejemplo, ajeno a la Biblia, está en el Bhagavad Gita; Arjuna clama a Krishna:

⁵ Cf. *Ibid.*, 14.

⁶ La traducción de Alianza de 2005 que citamos utiliza “lo santo”. En vez de usar ambos términos como sinónimos, lo cual generaría confusiones, preferimos quedarnos con “lo sagrado”, porque “lo santo” tiene una asociación más religiosa-cristiana que fenomenológica. Además, porque se suele indicar quiénes son santos, es decir, personas, pero no objetos, lugares, etc. En ese sentido, “lo sagrado” mantiene un alejamiento saludable de ese antropocentrismo que las primeras religiones, en espacial, animistas, no conocían. Ya que Otto pretende hacer una generalización del sentimiento religioso, nos conviene el término de mayor alcance y carga particularista-religiosa.

⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 14.

⁸ *Ibid.*, 148-149.

⁹ *Ibid.*, 14.

Tú eres el poder en Estado puro, inigualable. [...] Dos veces, simultáneamente, mi corazón se estremece ante ti, Señor Bendito: tanto de pavor como de dicha. Te suplico, Señor Bendito: ¡adapta nuevamente tu forma anterior! ¡Ten piedad, oh, maestro de los dioses, santuario de todos los mundos! ¡Yo deseo fervientemente volver a verte como te manifestaste ante mí antes, expresando todo tu magnífico poder, pero en forma humana! ¡Muéstrame tu forma familiar, aquella que tanto aprecio, la que mis ojos pueden soportar, en vez de esta múltiple, que los humanos no logramos percibir ni aguantar!¹⁰

Estas expresiones denotan un sentimiento de insignificancia del Yo, que se encuentra más acentuado en el lenguaje místico. Ponen de manifiesto la inaccesibilidad del Numen¹¹: “[...] el sentimiento de mi absoluta dependencia¹² tiene como supuesto previo el sentimiento —si es lícita la expresión— de su absoluta inaccesibilidad (del Numen)”¹³. Esta inaccesibilidad, sin embargo, durante la experiencia numinosa, queda salvada momentáneamente. El Numen se siente como algo objetivo y real, fuera y dentro de sí simultáneamente.

Como cita William James: “No podía dudar que Él estaba allí lo mismo que yo; de hecho, sentía, si es posible, que yo era el menos real”¹⁴. En las experiencias místicas, la *henosis* (reunión esencial con Dios)¹⁵ no sería posible si, de antemano,

¹⁰ L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, Buenos Aires 2013, 108.

¹¹ Otto utiliza el término casi como sinónimo de “Dios”, pero sin los atributos racionalizados y antropocéntricos.

¹² La influencia de Schleiermacher se deja ver en este sentimiento de creatura. No obstante, la relación que establece es crítica. Considera que el sentimiento de absoluta dependencia de Schleiermacher es antropocéntrico, subjetivista y psicologista.

¹³ R. OTTO, *Lo Santo...*, 19.

¹⁴ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Madrid 1994, 33.

¹⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 56.

no se concibiera un ser trascendente con el cual re-unirse. Ni el “sentimiento de criatura” es una mera desvalorización del Yo, ni la *henosis* es sólo una sobrevaloración del Yo. En ambos casos, participa algo más: el Numen.

1.1. *Mysterium tremendum*

La designación de Otto, “misterio tremendo”, pone de manifiesto, desde el comienzo, que es imposible pensar los elementos positivos de lo numinoso sin tomar en cuenta el misterio. Lo tremendo puede manifestarse de varias maneras. Desde el sentimiento más sosegado de la devoción absorta, hasta la embriaguez y el éxtasis; pasando por formas feroces y demoníacas, hacia estadios más puros y refinados¹⁶. Hay grados de intensidad y de racionalización, pero el sentimiento peculiar es el mismo. Otto distingue tres elementos de lo tremendo: el *tremor*, la *majestas* y la energía.

1.1.1. *Tremor*

Mi corazón se estremece ante ti, Señor Bendito: tanto de pavor como de dicha¹⁷.

Aparta tu mano sobre mí y no me asustes más con tu temor
(Job 13,21).

Dios está presente. Calle todo en nosotros y humíllese íntimamente ante Él¹⁸.

En todas estas expresiones, no podemos ignorar el asombro y el respeto que se inmiscuye en el terror de lo numinoso, que el término inglés “*awe*” traduce mejor. Los grados inferiores

¹⁶ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 22.

¹⁷ L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, 108.

¹⁸ R. OTTO, “El cántico de Tersteengens”, en R. OTTO, *Lo Santo...*, 27.

(demoníacos) quedan mejor descritos con: miedo, espanto, pavor, estremecimiento, siniestro, inquietante, etc. El animismo está lleno de ellos¹⁹. Posteriormente, a medida que la racionalización de lo numinoso avanzó, el *tremor* se despojó de sus elementos demoníacos, apaciguándose y ennobleciéndose, al punto de que lo sagrado es hoy entendido casi como sinónimo de bondad y amor. No obstante, incluso en los estadios superiores de la cultura sentimental, aún pervive el miedo numinoso cuando se habla de duendes, espectros y fantasmas²⁰.

Este *tremor* se diferencia del pavor natural que, por ejemplo, puede suscitar un león a punto de atacar. Éste no estaría desprovisto de majestuosidad, por supuesto, pero el elemento misterioso que anima lo numinoso estaría ausente. El miedo a la muerte no es aún divino, aunque sí terrorífico. En palabras de Otto: "El escalofrío de miedo es algo sobrenatural"²¹. Este *tremor* es patente también en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en Mt 28, 4-6 cuando un ángel habla a las mujeres, se menciona significativamente el temblor y el terror.

En definitiva, para los antiguos, la cólera divina no era síntoma de aminoración de santidad, sino expresión natural de ésta; su esencia inabrogable. No hay duda de que en el cristianismo también se habla de la ira de Dios, pero está revestida de justicia ético-moral y apaciguada por el amor de su hijo, Jesús, que es Él mismo²². El *tremor* "perturba las ideas de quienes sólo quieren reconocer en la divinidad la familiaridad, la dulzura, el amor y la bondad"²³.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 24.

²⁰ Cf. *ibid.*, 24-25.

²¹ *Ibid.*, 26.

²² Cf. *ibid.*, 28.

²³ *Ibid.*, 29.

1.1.2. *Majestas*

Este aspecto, *majestas* es entendido por Otto como: “poder, potencia, prepotencia, omnipotencia”²⁴. Es el correlato del sujeto anonadado que se siente como criatura. Este elemento de majestuosidad puede pervivir incluso cuando la inaccesibilidad y la cólera se han apagado, como sucede en la mística²⁵. Avanzando en la racionalización de lo numinoso, la mística conduce a la aniquilación del sujeto. En todas las eras y países, en todos los credos, así vengan del sabio Brahmín, el filósofo griego, el poeta persa, o el quietista cristiano, todos anuncian, más o menos claro, más o menos elocuente, una aspiración del alma de separarse del Yo y ser uno con Dios²⁶. Esta desvalorización exige ser realizada en la práctica. Pero el punto de partida no es un desprecio por el cuerpo o el Yo, sino una constatación de la superioridad ontológica del Numen²⁷, porque “lo sagrado está saturado de ser”²⁸.

Los componentes irracionales que describimos pueden ser tomados parcialmente o en conjunto, de aquí la diversidad de las concepciones místicas. El misticismo es, en esencia, una búsqueda de identificación con lo trascendente²⁹. Primero el sujeto (místico o no) siente la *majestas* del Numen, luego busca volver a él. El momento de conexión, cuando se levanta temporalmente el misterio, equivale a lo numinoso. Todo lo demás es misticismo, aunque tenga un grado de racionalización menor que la religión, y ésta, menor a la teología.

²⁴ *Ibid.*, 29.

²⁵ Cf. *ibid.*, 30.

²⁶ Cf. R. C. ZAEHNER, *Mysticism, sacred and profane*, Oxford 1957, XII.

²⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 31.

²⁸ M. ELIADE, *Lo sagrado...*, 20.

²⁹ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 33.

1.1.3. *Energía*

Para Otto, este aspecto de lo tremendo es el que más ha suscitado oposición al Dios filosófico. Esta energía se percibe sobre todo en la cólera divina. Sus evocaciones simbólicas son: vida, pasión, fuerza, voluntad, movimiento, agitación, impulso, actividad, etc. Frente a ellas, los filósofos han denunciado antropomorfismo. Tuvieron razón en la medida en que el Dios-vivo era representado como un ser personal, con cualidades humanas elevadas a la máxima potencia. Pero en la medida en que ignoraron el aspecto de la energía detrás, simplemente cayeron en otras racionalizaciones más sutiles, menos antropomórficas³⁰.

Cuando la cólera cesa, queda el amor. La misma energía está presente: una que "acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte"³¹. Si bien el *tremor*, la *majestas* y la energía se presentan entremezclados en lo tremendo, el hecho de que cada una pueda presentarse sin las demás, denota una cualidad especial. Así, de la energía surgen racionalizaciones en favor del amor divino como en el cristianismo, donde el Dios-vivo pasó de ser personal a ser una persona. Podríamos rastrear el origen numinoso de la divinidad de Jesús, pero esto excede los límites del objetivo de nuestro ensayo.

Las racionalizaciones de los filósofos, que imaginan un ser perfecto, y las racionalizaciones de la religión, que cuentan relatos de seres divinos, tienen un mismo origen: lo numinoso. No obstante, ambos son uno y lo mismo, sólo que vistos desde

³⁰ Cf. *ibid.*, 34.

³¹ *Ibid.*, 35.

perspectivas diferentes³². Ahora toca ver el otro lado de lo tremendo, el *mysterium fascinans*.

1.2. *Mysterium fascinans*

Así como en lo sagrado hay una relación dialéctica entre lo numinoso y su racionalización, en lo numinoso hay una relación dialéctica, una “armonía de contrastes”, entre lo tremendo repulsivo y lo fascinante atrayente³³. De aquí que lo numinoso sea a menudo llamado: *mysterium tremendus et fascinans*.

En los estadios más primitivos de la religión, prima el *tremor*. Pero el aspecto fascinante no está totalmente ausente, en especial en la *majestas* y en la energía. Podríamos decir que, en la medida en que el *tremor* disminuye, los demás elementos fascinan. En la antigua mística, por ejemplo, el espanto y el escalofrío preceden a la visión y al éxtasis³⁴. Las expresiones de honra, veneración y ansias de calmar la cólera divina son relativamente tardías. Sin embargo, el querer retirar los rastros tremendos de lo numinoso no explica su fuerza atrayente³⁵.

Lo fascinante hace referencia a la seducción que tiene el misterio cuando se lo busca, y al deslumbre y admiración cuando se lo encuentra. Este es el efecto dionisiaco de lo numinoso. En la religión, este aspecto es llamado “gracia” o “visión beatífica”³⁶. Gracias a este elemento surge la fe, por el lado religioso, y el deseo de reunificación de los místicos. Los mitos y rituales son formas de querer volver a lo numinoso.

³² Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 2006, 13.

³³ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 49.

³⁴ Cf. R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid 2009, 89.

³⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 51.

³⁶ *Ibid.*, 50.

Sea por devoción religiosa, contemplación, unión o éxtasis, el origen y la meta son lo mismo. Estos caminos no son más que formas de querer “vivir en el misterio” después de haber sido raptado por él. Pues al misterio se lo busca por sí mismo³⁷.

2. Aspecto negativo de lo *numinoso*

Hasta ahora hemos resumido los aspectos positivos de lo numinoso. Las emociones que suscita en el hombre, atrayentes y retrayentes. Éstas han sido señaladas mediante analogías con sentimientos naturales; con la reserva, siempre presente, de que había un misterio detrás. Indicaremos a qué se refiere Otto cuando usa el término “numinoso”. Para ello, indagaremos su utilidad descartando otras designaciones que, a primera vista, pueden parecer más indicadas. Por ello lo llamamos el aspecto negativo. Posteriormente revisaremos las características de su lenguaje.

2.1. El misterio: lo totalmente otro

¿Por qué no usa Otto la palabra “Dios”? Probablemente debido a toda la carga judeo-cristiana en Occidente: Dios es bondad, amor y justicia. Para evitar racionalizaciones y asociaciones semánticas de corte moral en el término, cuando se busca aludir —no describir— al Numen, hay que usar palabras remotas, que no evoquen nada mundano, cotidiano u ordinario. A la vez, no se debería designar una realidad del Numen ajena a él mismo. Tampoco se debería darle atributos positivos, pues corremos el riesgo de representarlo mediante predicados religiosos, teológicos o metafísicos preconcebidos, que no son observables en la experiencia numinosa. Frente a

³⁷ Cf. *ibid.*, 51-53.

estas dificultades, por supuesto, la mejor opción es el silencio³⁸. Al místico le es lícito, aunque no pueda parar de hablar; pero al fenomenólogo, no. Veamos algunas designaciones para romper este silencio. Para nuestra indagación usaremos una designación genérica: “ Δ ”.

Dejaremos de lado todas aquellas designaciones que sean notablemente antropomorfas o parciales, por ejemplo: Mente Universal o Padre Celestial. Desde ya, decir que Δ es mente –aunque elevada a rango universal– es incurrir en parcialidad, pues la mente no agota la totalidad del hombre, menos aun la totalidad de Δ . El intelecto es suficiente para la creencia, no para la fe³⁹. Por otro lado, decir que Δ es Padre es antropocéntrico, puesto que lo designa en relación al hombre, como hijo. Además, cabría preguntarnos por qué no es Madre. El mismo problema encontraríamos con la Madre Naturaleza o el Tao, que son términos que apuntan a cosmogonías particulares. Y lo que se busca es la designación que mejor capte el carácter misterioso de Δ .

Nuestra primera opción es lo Absoluto. Es un buen candidato, puesto que es universal y se refiere a una totalidad; además, implica que es único, infinito y necesario⁴⁰. No obstante, el término es en realidad un predicado y no un sujeto. Un conjunto de características transformadas en un sustantivo. Es una racionalización. Como tal, lo absoluto es contrario a lo relativo. Sin embargo, Δ es muy diferente según la persona a la que se presente, su experiencia, sus categorías de pensamiento, grado

³⁸ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 11.

³⁹ Cf. P. TILLICH, *Dynamics of faith*, New York 1985, 30.

⁴⁰ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Madrid 2007, 432.

de sensibilidad, medio y atmósfera cultural⁴¹. Por tanto, se nos presenta en lo relativo. Aunque lo absoluto como idea remita a la energía del Numen, es un término demasiado abstracto como para englobar la totalidad de Δ . La misma suerte correrían las hipótesis de cualquiera de sus características, como veremos a continuación.

En segundo lugar: lo Infinito. Con este término surge un problema. El universo también es infinito. Algo natural se confunde con lo "sobrenatural"⁴². Pues, si bien el Cosmos tenía una connotación sagrada en la Antigüedad, esa connotación provenía de una experiencia religiosa primordial, no del universo mismo. El Cosmos era el territorio sacralizado; lo conocido y habitado por la tribu; lo contrario a lo extraño y desconocido⁴³. Si esta designación confunde Δ con el universo, y a la vez, desaloja el carácter misterioso volviéndolo natural, pierde su utilidad deíctica.

En tercer lugar: el Eterno. El sin tiempo. Esta designación puede parecer muy apropiada, no obstante, limita la acción de Δ . Como sabemos, Δ irrumpe en el tiempo profano para sacralizarlo mediante un mito primordial, que ocurre *in illo tempore* (en aquel tiempo)⁴⁴. En el caso judeo-cristiano, Δ se revela en la historia misma⁴⁵. Proviene de un lugar sin tiempo, pero no es él mismo la falta de tiempo. Es un predicado más, no su esencia.

⁴¹ Cf. A. J. HESCHEL, *Los profetas II: concepciones históricas y teológicas*, Buenos Aires 1973, 116.

⁴² R. OTTO, *Lo Santo...*, 42.

⁴³ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado...*, 32.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 63-66.

⁴⁵ Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid 2015, 123.

Cuarto: lo Trascendental. Este término parece englobar todos los anteriores y condensarlos. Aunque sea exitoso en juntar todas las designaciones que ya rechazamos, no por eso es más útil. De hecho, la trascendencia de Δ es algo discutido. Algunos cabalistas y sufís, a diferencia de los profetas, consideran que Δ es tan inmanente como trascendente⁴⁶. La trascendencia asume la dicotomía de creador y criatura. Es decir, ya tiene una metafísica detrás, o al menos, una teología. Por ello, tampoco nos sirve más que como predicado.

Quinto: el Todo. Así llamaban a Δ los antiguos seguidores de Hermes Trismegistus. Aunque pueda parecer adecuado, su contrario queda excluido. Para la mística opone Δ al mismo ser, equiparándolo con la nada; o, en el caso, budista, con el vacío⁴⁷. Aunque la Nada pareciera una designación más apropiada que el Todo bajo esta perspectiva, ambas fallan en cuanto no permiten la interpretación contraria. Entonces, tomar uno u otro, es un acto de fe. Pues la fe es el origen de toda interpretación religiosa⁴⁸.

Sexto: lo Uno. De cuño neoplatónico, esta designación corre con la misma dificultad que el Todo de los herméticos. Excluye su contrario: la pluralidad. Pero Δ dio lugar tanto al monoteísmo como al politeísmo y el animismo. No puede ser tan intelectualizado y abstracto. Este término es una caracterización de Δ que remite al sentimiento oceánico de lo numinoso, que percibe al universo entero como una sola pieza unificada e integrada⁴⁹, como el universo o naturaleza de Spinoza.

⁴⁶ Cf. E. UNDERHILL, *Mysticism: a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, London 1930, 108.

⁴⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 41-42.

⁴⁸ Cf. P. RICOEUR, *Fe y filosofía: el problema del lenguaje religioso*, Buenos Aires 2008, 88.

⁴⁹ Cf. A. MASLOW, "La experiencia núcleo-religiosa o trascendental", en J. WHITE (comp.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona 1992, 257-261.

Séptimo: lo Divino. Frente a tantas dificultades semánticas, quizá lo mejor sería mantener el sentido amplio. Pero de esa forma, se vuelve inútil. Lo divino bien podría no ser misterioso, por muy sublime que sea. O, mejor dicho, “lo divino” es una representación simbólica del misterio⁵⁰. Sin embargo, esta representación imagina al espíritu supremo aclarando el misterio mediante la revelación⁵¹. El desliz teológico es evidente. Bien podríamos designar a Δ como lo “sagrado” sin más. Entonces todo el esfuerzo fenomenológico de Otto quedaría relegado, pues mientras el Numen es la fuente de lo sagrado, lo sagrado es un ámbito⁵². Si decimos que Δ es “Dios” sin más, convirtiendo un nombre común del politeísmo en nombre propio mediante las mayúsculas⁵³, el mismo desliz hacia el monoteísmo se haría patente.

Octavo: “Yo soy el que soy” (Ex, 3, 14 -15). Para referirnos a él, diríamos: “El que es”. Lejos de autorizar una ontología positiva, esta nominación protege el secreto de Dios para sí mismo⁵⁴. Pese a ello, esta designación también acaba en monoteísmo necesariamente. Además, parece afirmar que “Dios es”, es decir, que existe. Pero eso es justamente lo que no podemos saber sobre Δ . Creer que sí, es un acto de fe más que una cualidad de Δ . Si Δ es verdaderamente misterioso, no sabemos si existe, sino sólo que aparece. Retomaremos brevemente este tópico en la conclusión.

⁵⁰ Cf. P. DIEL, *Dios y la divinidad*, México D. F. 1986, 58.

⁵¹ *Ibid.*, 62.

⁵² Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio*, 44.

⁵³ *Ibid.*, 392.

⁵⁴ Cf. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 99.

Frente a estas dificultades, Otto utiliza: “Numen”⁵⁵. Originariamente, el numen no es aún “Dios”. Tiene que pasar por un proceso de sublimación —que incluye racionalización, moralización y personificación— para llegar a serlo⁵⁶. La historia de la religión da cuenta de este hecho evolutivo⁵⁷. El Numen designa al conjunto de elementos irracionales de lo sagrado. Pero el misterio es el centro y fuente de todo lo demás. Si bien el Numen es más que misterioso, éste es el único elemento que legítimamente puede prestarse a confusión o identificación con él. Δ es, sencillamente, el “Misterio”⁵⁸.

Ciertamente, si lo que queremos es resaltar su carácter inaccesible, ese es nuestro término. No obstante, una vez más, se toma un predicado como sujeto; además, un predicado en relación al hombre. Δ es misterioso para el hombre, pero no todo misterio alude a Δ . Para Otto, el misterio en su acepción más general es simplemente lo desconocido; pero en sentido numinoso, equivale a lo “inaprehensible e incomprensible”⁵⁹: “Lo absolutamente heterogéneo [...] Algo completamente inconmensurable con mi esencia, que, por su extrañeza y otredad, genera asombro”⁶⁰. Como puede constatarse en nuestros intentos por nombrar a Δ , el misterio es paradójico y

⁵⁵ Véase la nota 1. Decidimos dejar la problematización del término hasta esta parte del ensayo, pero en todo lugar que se usó “Numen” o “Dios” bien podría reemplazarse con el símbolo Δ , puesto que el misterio es el atributo rector de la divinidad.

⁵⁶ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 146.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 154.

⁵⁸ Cf. J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, 112.

⁵⁹ Velasco considera que animismo, panteísmo, politeísmo y monoteísmo son intentos fallidos de traducir el Misterio a la fe común. Cf. *ibid.*, 115-116.

⁶⁰ La raíz etimológica de misterio en latín es “*mirum*” (asombro, sorpresa). Cf. R. OTTO, *Lo santo...*, 36.

antinómico⁶¹, al menos en la forma⁶². Es decir, trasciende el *tertium non datur* de la lógica aristotélica, haciendo coincidir contrarios. Ese es el sentido de la divina Trinidad⁶³. Por ello, lo numinoso no es simplemente irracional, sino que trasciende la razón tanto como la experiencia sensible. Es “supramundano”⁶⁴.

A una persona que ha sentido lo numinoso podría parecerle que nuestros intentos y rechazos semánticos son, en realidad, fruto de racionalizaciones también, aunque cada uno guarde una relación íntima con algún elemento positivo o negativo de lo numinoso. Pero hipostasiar y subjetivar uno de ellos para designar la totalidad es dogmático, incluso para el misterio – aunque sea el más legítimo. Esto porque Otto, cuando se refiere al misterio, le dice: “lo totalmente otro”, y cuando se refiere a los aspectos positivos de lo numinoso dice: “misterio tremendo y fascinante”. Usamos el símbolo “ Δ ” justamente para poner de manifiesto el carácter inefable del Numen, sobre el que versaremos a continuación.

2.2 La inefabilidad del misterio

Siguiendo la lógica anterior, un último intento podría llevarnos a nombrar a Δ : lo Inefable. Esta solución es bastante cómoda para el lenguaje, puesto que, directamente, significa que de Δ no se puede hablar. Pero se habla, se lo designa, sea con ideogramas o con analogías de sentimientos naturales. Las escuelas místicas se forman a través de la comunicación ritual

⁶¹ Cf. *ibid.*, 37 – 44.

⁶² Cf. J. KELLENBERGER, “God and mystery”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 2 (1974) 95.

⁶³ Según W. T. STACE, en *ibid.*, 93.

⁶⁴ J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología*, 114.

o extática de Δ . Pueden hablar sobre Δ . Entonces, aunque Δ sea inefable para el profano, para el iniciado, es algo que se puede, al menos, señalar con palabras; lo mismo ocurre con los fieles que comparten una fe. Es más, los místicos de distintas latitudes y culturas religiosas pueden entenderse y hablar sobre Δ de forma mucho más asertiva y genuina que los religiosos. Con lo que, reducir Δ a lo inefable, tampoco es acertado.

Lo sagrado es inefable gracias al misterio que yace en lo numinoso⁶⁵; de aquí que nos sintamos tentados a identificar el Numen con el misterio, tal como querríamos identificar lo numinoso con lo sagrado. Como vimos a lo largo del artículo, Otto utiliza ideogramas y analogías con sentimientos naturales para referirse a los aspectos positivos de lo numinoso; no obstante, conforme nos acercamos más al aspecto negativo, al misterio, el lenguaje se hizo insuficiente, al punto de tener que usar un símbolo neutro: Δ .

Un rasgo peculiar de los místicos, que son quienes más cerca estuvieron de lo numinoso, es que no pueden parar de hablar⁶⁶. La primera característica de este lenguaje es: Verbosidad e insistencia sobre lo inexpresable. He aquí algunas voces:

The Tao that can be trodden is not the enduring and unchanging Tao. The Tao, considered as unchanging, has no name. I do not know its name, and I give it the designation of the Tao (the Way or Course). Making an effort (further) to give it a name I call it The Great⁶⁷.

⁶⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 13.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 11.

⁶⁷ SUN TZU – LAO TZU – CONFUCIUS, *The art of war and other classics of eastern philosophy*, San Diego 2016, 203.

Soy el silencio que guarda los más profundos misterios⁶⁸.

Una palabra habló el Padre, que fue su hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma⁶⁹.

Ninguno de nuestros pensamientos –dice a su discípulo Asklepios– puede concebir a Dios, ni lengua alguna puede definirle. Lo que es incorpóreo, invisible, sin forma, no puede ser percibido por nuestros sentidos; lo que es eterno, no puede ser medido por la corta regla del tiempo: Dios es, pues, inefable⁷⁰.

La santa luz de la fe es tan pura que, comparada con ella, las luces particulares no son más que impurezas, y aun las ideas de los sagrados, de la bendita Virgen, y la vista de Jesucristo en su humanidad son obstáculos en el camino de la visión de Dios en Su pureza⁷¹.

Nuestras imágenes groseras, nuestro lenguaje imperfecto, tratan en vano de traducir esa vida; pero cada alma viva siente su germen en sus ocultas profundidades⁷².

Tú callas y ella habla, tú hablas y ella enmudece; la gran puerta de la caridad está abierta de par en par, sin ningún obstáculo en frente⁷³.

De hecho, la palabra misma “inefable” es bastante usada por escritores místicos y religiosos. Si no la conocen, ven la forma de expresarla. Esta entrega irresistible a la retórica es la primera característica del lenguaje místico. La segunda, que ya

⁶⁸ Atribuido a KRISHNA, en L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, 99.

⁶⁹ JUAN DE LA CRUZ, en A. HUXLEY, *La filosofía perenne*, Buenos Aires 1947, 226.

⁷⁰ Referido a HERMES, en É. SCHURÉ, *Los grandes iniciados*, s/l 1989, 104.

⁷¹ J. J. OLIER, en A. HUXLEY, *La filosofía...*, 40.

⁷² Sobre PLATÓN, en É. SCHURÉ, *Los grandes...*, 264.

⁷³ YUNG-CHIA TA-SHIHN, en *ibid.*, 18.

mencionamos en el anterior subtítulo a propósito del misterio, se refiere a la superación de la dualidad y de la dicotomía sujeto-objeto⁷⁴. Veamos otros ejemplos:

La noche oscura del alma: Oscura, y, sin embargo, llena de luz; tan llena, que, de puro haber sólo luz, la luz no tropieza con nada y es tiniebla⁷⁵.

El inframundo no es sólo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece sólo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran los opuestos. [...] La fuente de la luz mora en la oscuridad⁷⁶.

Una sola alma, la grande alma del Todo, ha engendrado, al repartirse, todas las almas que se agitan en el universo⁷⁷.

Ve sólo Uno en todas las cosas; es el segundo el que te descarría⁷⁸.

Yo fui de Dios a Dios, hasta que exclamaron desde mí en mí: ¡Oh tú yo!⁷⁹.

El cognoscente y el conocido son uno. Los simples imaginan que deberían ver a Dios, como si Él estuviera allí y ellos aquí. No es así. Dios y yo, somos uno en el conocimiento⁸⁰.

En la raíz la Sabiduría divina es toda Brahm, en el tallo es toda Ilusión; en la flor es toda Mundo; y en fruto, toda Salvación⁸¹.

⁷⁴ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid 2003, 342.

⁷⁵ JUAN DE LA CRUZ, en J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre el amor*, Madrid 1963, 318.

⁷⁶ P. KINGSLEY, *En los oscuros lugares del saber*, Girona 2010, 69.

⁷⁷ É. SCHURÉ, *Los grandes...*, 126.

⁷⁸ KABIR, en A. HUXLEY, *La filosofía...* 19.

⁷⁹ BAYAZID DE BISUTÚN, en *ibid.*, 21.

⁸⁰ ECKHART, en *ibid.*, 22.

⁸¹ TANTRA TATTVA, en *ibid.*, 73.

Una pulga en cuanto es en Dios es más noble que el más alto de los ángeles en sí mismo⁸².

La imagen de Dios se halla esencial y personalmente en toda la humanidad. Cada uno la posee completa, entera e individa, y todos juntos no más que uno solo. De este modo todos somos uno, íntimamente unidos en nuestra eterna imagen, que es la imagen de Dios y la fuente en nosotros de toda vida⁸³.

El místico expresa y comunica un más allá de sí mismo por el que se siente habitado⁸⁴. De ahí los constantes superlativos, uso de mayúsculas y la confusión entre el Yo y el Numen. El místico vive una experiencia primordial y está al servicio de un lenguaje primordial. La mística no supone la ausencia del lenguaje, sino su origen⁸⁵. Apela a la infabilidad como una queja por la consciencia de finitud de la que no puede salir⁸⁶. Para ello usa analogías, paradojas y antítesis; además de utilizar casos límites destinados a evocar la experiencia. El resultado: un conjunto de innovaciones semánticas, a las que, con razón, Ricoeur ha llamado: "metáforas vivas"⁸⁷.

La experiencia mística, en todas sus vertientes (unión, contemplación y éxtasis), tiene su fuente en el Numen. La mística es una teología del misterio⁸⁸. Ya implica un grado, aunque mínimo, de racionalización. Sobre todo, por su insistencia de llevar el misterio al lenguaje, cuyas características ya hemos

⁸² ECKHART, en *ibid.*, 75.

⁸³ RUYSBROECK, en *ibid.*, 66.

⁸⁴ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno...*, 348.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, 351.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 349.

⁸⁷ P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 53-58.

⁸⁸ Cf. OTTO, *Lo Santo...*, 44.

analizado. En comparación con la religión, la mística apura y lleva al máximo su componente irracional⁸⁹. Para ésta, “sólo el símbolo indescifrable está vivo”⁹⁰. Ambas, sin embargo, tienen su raíz en Δ ; de aquí que el lenguaje religioso sea exclusivamente evocativo⁹¹, pues el contenido del misterio no se puede decir, sino sólo sentir⁹².

Conclusión

Hemos revisado la categoría de lo numinoso. En la primera parte, vimos el misterio tremendo y fascinante. Descubrimos una tensión y ambivalencia implícita en lo numinoso. La experiencia religiosa primordial, aunque trata sobre el contacto con lo divino, no es totalmente beatífica. Su lado tenebroso, incluso demoníaco, rompe los esquemas morales y racionales del judeo-cristianismo. En este sentido, Otto representa una inflexión en la teología moderna. Funda la fenomenología de la religión: una disciplina abocada a entender la experiencia religiosa tal como se manifiesta; el origen de toda mística, religión y teología.

Dimos más énfasis al aspecto negativo de lo numinoso, pues justamente allí reside el misterio; la esencia del contacto divino. Intentamos nombrar a lo inefable a través de varias categorías normalmente aplicadas a lo divino, pero fracasamos. Luego pasamos a reconocer y exponer las expresiones lingüísticas que más genuinamente retrataban lo numinoso, y en mayor medida, el misterio. Vimos clamores sobre lo incognoscible e

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 41.

⁹⁰ U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona 1990, 258

⁹¹ Cf. J. KELLENBERGER, “God and mystery”, 94.

⁹² Cf. R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, 49.

inexpresable de Dios, el Todo y el Uno. También revisamos aquellas que afirman la disolución del ego y la magnificación/sublimación del Numen.

Lo *numinoso* se produce con el contacto del hombre con el Numen. Como categoría, sirve a la descripción de esta experiencia religiosa primordial. En ella está el *mirum*, el misterio que asombra, "lo totalmente otro", "lo absolutamente heterogéneo". Sin este último, ninguno de los aspectos positivos tendría sentido. Todos ellos bien podrían ser sentimientos naturales muy peculiares o intensos. Perderían su unicidad: sentir la presencia de algo "del más allá", el "todopoderoso", "lo divino", etc. Extraño y ajeno a lo profano, el ámbito de lo sagrado está permeado y lleno de este elemento misterioso. El Numen da lugar a la fe, a la espiritualidad y la devoción religiosa.

Aunque se mantiene un elemento común en todas las experiencias primordiales, todas son diferentes. La "numinología" (o fenomenología de lo numinoso) debería buscar, analizar y entender la mayor cantidad de experiencias cúspide. Esta dimensión espiritual del humano es esencial para comprenderlo. De cierto modo, estudiar su contacto con lo divino es una tarea antropológica. Una que evita las racionalizaciones y moralizaciones de la filosofía y la religión, para ver el misterio tal como aparece. No desde afuera, sino desde adentro, porque sólo quien tuvo la experiencia la comprende en los textos.

Bibliografía

BENÍTEZ Luis, *Bhagavad Gita*, Lea, Buenos Aires 2013.

DIEL Paul, *Dios y la divinidad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1986.

ECO Umberto, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990.

ELIADE Mircea, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid 2015.

ELIADE Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973.

ESCOBAR Augusto, “El universo numinoso de los libros”, en *Íkala*, vol. 6, no. 11-12 (2001).

GÓMEZ CAFFARENA José, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.

HESCHEL Abraham, *Los profetas II: concepciones históricas y teológicas*, Paidós, Buenos Aires 1973.

HUXLEY Aldous, *La filosofía perenne*, Sudamericana, Buenos Aires 1947.

JAMES William, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Península, Madrid 1994.

KELLENBERGER John, “God and mystery”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 2 (1974) 93-102.

SUN TZU – LAO TZU – CONFUCIUS, *The art of war and other classic of eastern philosophy*, Printers’ Row, San Diego 2016.

ORTEGA Y GASSET José, *Sobre el amor*, Plenitud, Madrid 1963.

OTTO Rudolf, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2005.

OTTO Rudolf, *Philosophy of religion based on Kant and Fries*, Richard R. Smith Inc., New York 1931.

OTTO Rudolf, *Ensayos sobre lo numinoso*, Trotta, Madrid 2009.

RATZINGER, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2006.

RICOEUR Paul, *Fe y filosofía: el problema del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

SCHURÉ Édouard, *Los grandes iniciados*, Biblioteca Upasika, s/l 1989.

TILLICH Paul, *Dynamics of faith*, Harper & Row, New York 1985.

UNDERHILL Evelyn, *Mysticism: a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Methuen & Co., London 1930.

VELASCO Juan Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978.

WHITE John (comp.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairos, Barcelona 1992.

ZAEHNER Robert Charles, *Mysticism, sacred and profane*, Clarendon Press, Oxford 1957.