

Lo sagrado: espacio de confluencia entre lo real y lo imaginario

● PEGGY VON MAYER CHAVES

Toda concepción religiosa del mundo establece la oposición entre la experiencia de la vida sagrada y la profana. Lo sagrado es un tipo particular del proceso creador del hombre, por medio del cual manifiesta un modo de ser, de obtener una posición concreta en el mundo, radicalmente diferente de la existencia profana. Como afirma Georges Gusdorf:

el mito está ligado al primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo y de su contorno; más aún, es la estructura de este conocimiento. No hay para el primitivo dos imágenes del mundo, una "objetiva", "real" y otra "mítica", sino una lectura única del paisaje. El hombre se afirma afirmando una dimensión nueva de lo real, un orden nuevo manifestado por la emergencia de la conciencia. El mundo adquiere un sentido por la conciencia mítica.¹

De modo que, en la pluralidad de manifestaciones sagradas distinguibles a lo largo de la historia de la humanidad, el hecho religioso le confiere al hombre una situación existencial concreta, unitaria, que le permite ser, participar en la realidad objetiva, vivir en un mundo real y eficiente, que le otorga sentido no sólo a su vida particular, sino a la vida de los demás y al cosmos que lo rodea.

El *homo religiosus* experimenta el mundo como una creación divina que, al ser contemplada, pone de manifiesto las múltiples modalidades de lo sagrado y, por consiguiente, del Ser, que existe por

¹ Georges Gusdorf, *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1960.

eso como una realidad absoluta, trascendente. Al tener la vida un origen divino, la existencia humana alcanza su plenitud y su integración con el Todo en la medida en que se hace partícipe de esa sacralidad. Guardini describe la naturaleza de la experiencia o vivencia religiosa como una percepción de índole especial de las cosas del mundo natural o, más precisamente, como una percepción o contacto misterioso, que se manifiesta por medio de dichas cosas y por medio de la percepción sensorial, como algo extraño y enigmático, diverso de lo mundano y sin embargo profundamente familiar. A esto se le define como lo misterioso, lo ultraterreno, lo santo, lo divino o lo numinoso, y es de ahí de donde surgen los mitos creados por el hombre primitivo.² En todo caso, no es preciso entender mediante qué proceso cognoscitivo se da esta “percepción de índole especial” que pone de manifiesto lo sagrado; para quien vive dicha experiencia, ésta se constituye en una particular forma de aprehender la realidad, que san Juan de la Cruz describe de la siguiente manera:

Yo no supe dónde estaba
 pero cuando allí me vi,
 sin saber dónde me estaba,
 grandes cosas entendí;
 no diré lo que sentí,
 que me quedé no sabiendo,
 todas ciencias trascendiendo.

Mircea Eliade afirma que cualquier cosa del mundo profano puede convertirse en hierofánica. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) otra cosa que no es él mismo, hecho que supone una singularización, una elección del objeto en relación con lo que lo rodea, o cuando menos respecto de sí mismo, pues “sólo se convierte en hierofánico en el momento en que ha dejado de ser un simple objeto profano, en que ha adquirido una nueva ‘dimensión’, la de la sacralidad”.³ Basta con que se haya producido una teofanía, una

² Romano Guardini, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Biblioteca del pensamiento actual, Madrid, 1967.

³ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1984, pp. 36-37.

hierofanía o una kratofanía, o que se haya efectuado un ritual de consagración, para que esto suceda. El objeto así singularizado participa de la naturaleza paradójica de las hierofanías, pues puede no haber sufrido ninguna modificación aparente, pero se ha transformado, pues ha añadido a sí otra dimensión: la de lo sagrado, de tal modo que ya no puede ser manipulado de cualquier manera, porque su contacto resulta peligroso y prohibido para quien no esté preparado para hacerlo; y suscita sentimientos de veneración y temor.

Cuando el hombre religioso se inserta en el mundo sagrado participa del ser, elimina su terror ante la nada. Mientras que el espacio profano es una extensión desconocida, amorfa, caótica, en el espacio sagrado se sitúa en un *axis mundi* que le asegura la comunicación con lo divino y con los tres niveles cósmicos: cielo, tierra e inframundo, todo lo cual se desarrolla en un tiempo sagrado, cualitativamente diferente del profano, en cuanto entra en relación de contigüidad y solidaridad con otros tiempos sagrados, para formar un *continuum* al que el *homo religiosus* aspira integrarse.

Ahora bien, la frontera entre lo sagrado y lo profano se sitúa en el interior de cada hombre. Es ahí donde configura una imagen del universo, donde encuentra cabida y justificación su ser en el mundo. La experiencia de lo sagrado surge a partir de la objetivación de la percepción interior en el momento en que lo hierofánico se revela; por un acto de la imaginación o de la intuición, lo sagrado se percibe y se hace inteligible. El participante de una experiencia religiosa “ve” lo no perceptible. De modo que lo no perceptible es lo que resulta auténtico, es decir, real, en su universo espiritual.

Ya Coleridge había observado que la imaginación es el órgano creador por excelencia; impulsa el desarrollo humano porque es un proceso de autorrevelación y autoconstrucción, por medio del cual se hace realidad la tendencia del espíritu a objetivarse. Coleridge le atribuye una función metafísica, pues impulsa al hombre “hacia el desarrollo ascendente del Ser”,⁴ que constituye una vía de acceso

⁴ Samuel Taylor Coleridge, *The Friend*, cap. II en *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, editado por Lewis Patton, Princeton, Princeton University, 1970, pp. 337-338.

hacia la verdad que le permite ir más allá de la cotidianidad de la existencia, limitada y transitoria.

En el estudio de lo sagrado hemos encontrado algunas líneas de sentido que nos impulsan a establecer una serie de correspondencias entre la experiencia de lo sagrado y la percepción estética. De ahí que nos parezca pertinente abordar el fenómeno de la aprehensión de lo sagrado a partir de un proceso espiritual similar, al menos en sus rasgos esenciales, que es el fenómeno de aprehensión de lo estético, según lo formula el filósofo alemán Nicolai Hartmann. No obstante, conviene aclarar que en ningún momento intentamos entrecruzar ambos espacios, de manera que no debe suponerse que estamos considerando lo sagrado como un fenómeno estético. Nos referimos, en cambio, a una "actitud" del sujeto frente a dos realidades de naturaleza, objetivos y finalidades diferentes, que tienen, sin embargo, según nuestro criterio, modos semejantes de percepción.

Afirma Hartmann⁵ que, por su capacidad de penetración a través de las formas visibles hasta lo fundamentalmente distinto, lo interior, lo anímico, la percepción forma parte del conocimiento, pues éste "no suele basarse en un saber auténtico, sino en una mirada intuitiva agudizada, es decir, de hecho en el ver a la vez lo invisible".⁶

Según Hartmann, la percepción se "trasciende" a sí misma, en la medida en que va más allá de las fronteras establecidas por la función de los sentidos, que conduce "a algo distinto que no le es dado en forma directa, pero que se agrega".⁷ De modo similar, la experiencia de lo hierofánico también se trasciende, pues no distingue solamente el objeto en el que se manifiesta, sino que lleva a la percepción de ese algo invisible que se muestra a los ojos del que la vive.

Uno de los aspectos más pertinentes entre la estética hartmanniana y la percepción de lo sagrado, se relaciona con la distinción que señala entre la conciencia puramente objetiva del hombre actual, la cual, dice Hartmann, "toma las cosas por lo que son en sí, es decir,

⁵ Nicolai Hartmann, *Estética*, Primera parte, Sección I, UNAM, México, 1977, p. 54.

⁶ *Idem.*, p. 58.

⁷ *Idem.*

por lo que son independientemente de su aprehensión”, lo que les da “esa disposición básica de objetividad que significa una convivencia de supraobjetividad de todos los objetos cognoscibles”, y la conciencia espiritual de la percepción estética, que “no es una percepción real cognoscitiva”, “le da a lo que contempla toda una dimensión de cualidades peculiares”. Como en la experiencia de lo sagrado, “la percepción estética ve en otra dirección y sus objetos son distintos —aun en aquellos casos en que son las mismas cosas las que se ofrecen a una y otra”.

En la conciencia estética la percepción no se dirige tampoco a la conexión objetiva de las cosas, sino a otra conexión que consiste sólo en la relación al sujeto y a su manera de ver. Pero en esta conexión distinta no desaparece en modo alguno toda conquista de la conciencia espiritual: se conserva la objetividad misma y con ella la distancia hacia el objeto.⁸

Enfoquemos nuestra atención hacia esa conexión que se establece en el sujeto y su manera de ver. En el hombre religioso, esa forma de ver es la que le da sentido y valor al mundo real, aun cuando es el propio hombre el que crea los elementos que van a dar esa significación. Y no se trata aquí que no disponga de un discurso racional, teórico, ni tampoco que carezca de entendimiento, ni que caiga en la extrema subjetividad. Estamos simplemente, a nuestro parecer, ante “otra” forma de aprehender el mundo, bastante más compleja, por lo demás, de lo que algunos racionalistas estarían dispuestos a admitir.

Otra cualidad que nos parece que lo sagrado comparte con la percepción estética es el fenómeno que Hartmann define como la “inmediatez de lo mediato”, que se da cuando se elimina la mediación efectuada por la impresión externa de los sentidos; al desaparecer esta mediación en la conciencia perceptiva, se da la inmediatez de lo mediato, que es experimentado como tal.⁹ Esta relación se efectúa por causa de la doble intuición en el acto estético de aprehensión, en

⁸ Hartmann, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁹ *Ibidem*, p. 67.

el cual “una segunda visión se adhiere a la primera, pero de tal manera que si bien ambas se conectan, ambas se dan a la vez. La segunda no es cancelada en la visión misma por la primera, y el todo es una sola visión. Lo más importante debería ser aquí que también lo general mediato se da intuitivamente en plena inmediatez, y no es pensado ni abstraído”.¹⁰

Precisamente, a nuestro parecer, en la experimentación de lo sagrado esta doble intuición es la que propicia la vía de integración del hombre religioso con el Todo, la que establece rupturas de nivel ontológico al distinguir otros estratos o dimensiones espacio-temporales que lo ubican en el dominio de la trascendencia. El universo entero se le “revela” como un espacio cargado de sacralidad, que él “vive” en toda su plenitud en su mediata inmediatez. Y es que en la aprehensión de lo sagrado se da lo que Hartmann define en la estética como “visión superior”, que tiene acceso a la revelación, esto es “la relación oscuramente presentida con algo desconocido, que siempre está ya ahí detrás”, “desde siempre tan cerca de las cosas religiosas”.¹¹

Es obvio que estas reflexiones tan larvarias no conducen a conclusiones, sino que obedecen a un somero acercamiento a la extraordinaria complejidad de lo sagrado que, partiendo de un proceso creador de la imaginación, configura lo que Eliade llama “realidades sagradas”, y que constituye un tipo de percepción o conocimiento particular del mundo, una visión cósmica de la totalidad. Ahora que la ciencia crea nuevos dominios de lo real, como dice Bachelard, ahora que la astronomía y la astrofísica han expandido pasmosamente los límites del universo, del cual el conocimiento científico está lejos de ofrecer algún tipo de inteligibilidad universal, es posiblemente la percepción de lo sagrado, aprehensión de lo trascendente, espacio de confluencia entre lo real y lo imaginario, la que siga ofreciendo al hombre una imagen del mundo, una conciencia de integración y totalidad que le dé sentido global a su existencia.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

Bibliografía

- CALLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1942.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 5ª ed., Editorial Labor, Barcelona, 1983.
- , *Mito y realidad*, 5ª ed., Editorial Labor, Barcelona, 1983.
- , *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México, 1984.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, 8ª reimpresión, Editorial Sudamericana, México, 1993.
- GUARDINI, Romano, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Biblioteca del pensamiento actual, Madrid, 1967.
- GUSDORF, Georges, *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1960.
- HARTMANN, Nicolai, *Estética*, UNAM, México, 1977.
- LAPOUJADE, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI Editores, México, 1988.
- PICHON, Jean-Charles, *Historia de los mitos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1977.
- PUECH, Henri-Charles, *Historia de las religiones*, 12 tomos, Siglo XXI Editores, México, 1977.