
Percepción de la divinidad y expresión artística

Perception of the Divinity and Artistic Expression

RECIBIDO: 15 DE OCTUBRE DE 2015 / ACEPTADO: 20 DE NOVIEMBRE DE 2015

José Luis SÁNCHEZ NOGALES

Facultad de Teología
Granada, España
nogales@teol-granada.com

Resumen: El arte religioso es, entre las expresiones antropológicas de sentimiento o emoción, «lugar» de percepción de la divinidad, y uno de los primeros elementos de encuentro con el hecho religioso. Las manifestaciones artísticas relacionadas con el hecho religioso expresan la relación entre la corporalidad immanente y la transcendencia misteriosa. Este ensayo trata de las expresiones artísticas de la religión en cuanto soportes de la presencia de lo divino.

Palabras clave: Religión, Arte religioso, Expresión de la divinidad.

Abstract: Religious art is, among the anthropological expressions of feeling or emotion, a «place» for the perception of the divinity and one of the first meeting points with religious phenomena. The artistic manifestations, connected with religious phenomena, express the relation between the immanent corporality and the mysterious transcendence. This essay deals with religion's artistic expressions considered as mediums of the presence of the divine.

Keywords: Religion, Religious Art, Expression of the Divinity.

La religión puede definirse como un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de «lo sagrado»; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta transcendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, aportando «*salus*»¹, es decir, salvación sea en el sentido de liberación de la impertinencia de la finitud de la vida, el cosmos y la historia, sea en el sentido de dar plenitud a la condición humana garantizando su perdurabilidad en bienaventuranza como don de esa Presencia que podemos llamar con el nombre común de Misterio para recoger en él la categoría de la realidad suprema que constituye el núcleo de las diversas religiones salvando las diferencias de naturaleza y representación de las mismas, categoría que en el lenguaje filosófico se recoge como Absoluto.

La religión, por consiguiente, no se da sino como plasmación empírica de la experiencia religiosa. De hecho, se puede definir la religión a partir de este concepto como una experiencia humana específica, originalmente primaria, de relación y respuesta a una realidad suprema o misterio que confiere sentido a la propia vida, a la vida social y a la vida histórica². En esa relación y respuesta es en donde se ubican las mediaciones que hacen posible la relación misma, puesto que la experiencia de lo que se presenta como transcendencia absoluta no puede ser in-mediata, sino que ha de ser mediada. Entre esas mediaciones se cuentan las expresiones de la actitud o experiencia religiosa. Expresiones que no son constructos *a posteriori* sino que expresan y posibilitan concomitantemente la experiencia religiosa. Dado que antropológicamente son cuatro las dimensiones constitutivas del ser humano, a saber, racionalidad, psicoafectividad, corporalidad y socialidad, éstas serán las que vehiculen las expresiones de la religión y éstas, a su vez reciben su conceptualización justamente de aquella dimensión que predomine en su encauzamiento y sirva de vehículo para aportar la necesaria exterioridad objetiva que pueda en definitiva mediar entre un ser que es corporalidad empírica inmanente

¹ Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006, 574.

² Cfr. SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, 321.

y la transcendencia misteriosa fenoménicamente nula en cuanto incorpórea, metaempírica.

Mi propósito en esta nota es encuadrar las expresiones artísticas de la religión en cuanto soportes de la presencia de lo sagrado divino en el marco de esas expresiones. Para ello, en primer lugar, intentaré dar cuenta de la dialéctica que se entabla entre las producciones del espíritu humano a través de las diversas dimensiones antropológicas y las que tienen su cuna originariamente en la experiencia religiosa, proponiendo una hipótesis que culmine la dialéctica en una síntesis coherente fenomenológicamente fundada. Y finalmente proponer la hipótesis de que el arte religioso, como una de las expresiones en que se percibe la realidad trascendente, lo divino, el absoluto, tiene su lugar propio entre las expresiones de sentimiento o emoción en las cuales el vehículo antropológico de expresión es la psicoafectividad.

1. DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA Y LA ACTITUD RELIGIOSA

El hombre es un ser de «experiencia». Experiencia procede de «experior», que significa «atravesar, pasear, ir a través de». Cuando el hombre sale de sí, recorre la realidad y retorna a sí, se encuentra enriquecido, experimenta el crecimiento de las dimensiones de su ser en sí mismo y en su situación en el conjunto de la realidad. Y ello le permite un mejor acceso a la realidad total³.

La experiencia religiosa es interior y personal, y únicamente quienes la realizan tienen acceso directo a ella. Algo específico de la experiencia religiosa es que, en un instante, quien hace la experiencia reúne su propio «aquí y ahora» y la totalidad de la realidad, por esta razón, en la experiencia religiosa se revela el sentido en la situación histórica concreta del hombre que la realiza⁴.

La experiencia religiosa impregna todos los ámbitos de la existencia humana y sus variadas manifestaciones. Pone en juego todas las facultades. El problema de la comprensión de la experiencia religiosa viene dado por la existencia de, al menos, tres aspectos relevantes del ser humano que pueden interferir como catalizadores para reducirla de modo unilateral.

³ Cfr. DUCH, Ll., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona: Bruño-Edebé, 1979, 39, en referencia a RICHTER, L., «Erfahrung»: *Religion in Geschichte und Gegenwart* II, Tubinga: Mohr-Siebeck, 1958, col. 550s.

⁴ Frente a la «experiencia experimental», que tiene algo de provocación artificial de la realidad en orden a desentrañarla asépticamente. Cfr. *ibid.*, 40-42.

- a) La dimensión racional puede interferir como catalizadora de un análisis racionalista que absolutiza el papel de la razón en el acto religioso y desemboca en una *gnosis deitatis* que disuelve la especificidad de la experiencia religiosa.
- b) La dimensión volitiva puede servir de plataforma para un análisis eticista y voluntarista que absolutiza la función de la voluntad en el acto de adhesión religiosa como una *optio deitatis*.
- c) La dimensión sentimental puede inducir una actitud irracionalista que absolutiza el papel del sentimiento en el acto religioso y lo reduce a un mero *sensus numinis*⁵.

Sin embargo, las tres dimensiones son importantes a la hora de un análisis fenomenológico que dé cuenta de todos los componentes y dimensiones de la experiencia religiosa.

En primer lugar, la racionalidad le presta una impronta noética. El sujeto humano que padece dicha experiencia no puede renunciar a su racionalidad. Ésta conlleva un pensamiento coherente y articulado capaz de organizar el mundo, de convertirlo en un cosmos. Antes de cualquier expresión religiosa racional elaborada, la consagración de un espacio o lugar es una repetición de la cosmogonía por la cual la divinidad transformó el primitivo caos en un cosmos habitable⁶. La cosmovisión religiosa llega a su máximo grado de desarrollo en las elaboraciones teológicas y doctrinales de las tradiciones religiosas. Pero la experiencia religiosa no es reductible a su dimensión racional o noética. Pues en la religión, el absoluto es percibido como *numinosum* y *sacrum*, formalmente diverso del *verum*, y conduce al sujeto religioso a una vivencia personalizada de la relación con él. La presencia de la dimensión racional es concomitante con la experiencia religiosa en sí misma, pero transcurre como intuición profunda que sólo paulatinamente alcanzará su cumbre racional en las elaboraciones teológicas y doctrinales.

Al implicar la libertad y la responsabilidad, la experiencia religiosa lleva consigo una exigencia ética de transformación demandada por la irrupción del absoluto como misterio. El objeto término de la experiencia religiosa no es únicamente el absoluto en su vertiente de *perfectissimum*, sino también en su calidad de *summum bonum* y, más aún, de santidad augusta como lo axiológicamente último. La historia de las religiones testimonia esta dimensión ética

⁵ Cfr. ALESSI, A., *Filosofía della religione*, Roma: LAS, 1991, 213-215.

⁶ Cfr. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 1998, 36.41.

concomitante de la experiencia religiosa. Los acontecimientos de conversión y actos de expiación y purificación son exigidos por el misterio o realidad suprema en las diversas religiones. Son testimonios de esta dimensión ética de la religión. Pero la experiencia religiosa no es reductible a la mera experiencia ética, pues brota del encuentro de la persona con un misterio que es activo y lleva la iniciativa de la elección y de la llamada. En la experiencia ética prevalece la iniciativa ascética humana; en la religiosa hay un predominio del misterio y de lo sagrado como valor absoluto que solicita reconocimiento como suprema realidad salvífica. Pero la adhesión al absoluto como santidad implica un compromiso de realización de los valores humanos. El *ethos* sancionador que une el comportamiento recto con el logro de la felicidad comporta no sólo el supremo legislador (dimensión ética) sino también el juez supremo (dimensión religiosa) remunerador de las acciones humanas⁷.

La dimensión psicoafectiva y sentimental también tiene su papel en la experiencia religiosa. Hay autores destacados que han sostenido un cierto primado del sentimiento y de la emocionalidad en dicha experiencia, y han acoitado expresiones que subrayan este aspecto: el temor-esperanza, el sentimiento de pecado-salvación, la sublimación de las pulsiones sexuales, el sentimiento de infinito y de absoluta dependencia, el sentimiento de criatura, etc. La dimensión emocional tiende a subrayar el carácter intrasubjetivo de la experiencia religiosa, su nacimiento en un encuentro con el misterio que es diferente de la búsqueda teórica del absoluto. Pero la experiencia religiosa no se deja reducir al puro sentimiento emotivo, pues no excluye la copresencia de racionalidad, libertad y sentimiento-emoción en su constitución. No puede reducirse ni a cada una de estas dimensiones por separado ni a la mera adición de las mismas. En la experiencia religiosa hay un compromiso radical y global del sujeto que pone en juego todos los aspectos de su personalidad. Se trata de una única experiencia holística, global, de lo sagrado y del misterio, cultivado por el intelecto como realidad eficaz, absoluta y santa, experimentado por el sentimiento como potencia temible y fascinante, e interpelante de la voluntad como bien sumo que demanda una respuesta libre⁸.

⁷ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, ²2013, 277-289. (Parte I, Libro II, Capítulo V: «La existencia de Dios como un postulado de la razón pura practica»). También: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, ²1986, 103-126.

⁸ Cfr. sobre las dimensiones de la experiencia religiosa descritas, ALESSI, A., *Filosofía della religione*, o.c., 213-232.

2. «PERCEPCIONES» DEL ABSOLUTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA⁹

En la filosofía occidental, muy marcada por la escolástica cristiana, unidad, verdad, bondad y belleza, son cualidades o características que posee todo ser, modificaciones o maneras de ser, las propiedades o modos transcendentales, que sobrepasan, trascienden, a cada ser o ente concreto y se dan en todos ellos. Se consideran propiedades convertibles: el ser es uno, verdadero, bueno y bello, y todo lo que es uno, verdadero, bueno o bello es también ser. En la tradición escolástica esto se podría traducir así: de modo absoluto el ser es uno, es decir, no está dividido, pues tendríamos entonces dos; en relación con la mente o intelecto el ser es verdadero, porque su realidad es normativa para la mente que tiene que captar, hacerse cargo de la realidad que es; en relación con la voluntad, el ser es apetecible, deseable, ser es bueno (lo malo sería no ser, vacío); en relación con la sensibilidad y el sentimiento, el ser es agradable, bello. Normalmente se aceptan en la tradición metafísica escolástica estos cuatro transcendentales del ser: *unum, verum, bonum y pulchrum*¹⁰. Estos transcendentales se aplican de manera absoluta, en la escolástica, al ser por sí, a la divinidad, que en el ambiente religioso y cultural de esta metafísica es Dios, y concretamente el Dios cristiano: Dios es el absolutamente uno, verdadero, bueno y bello. Por esto, cuando la persona se enfrenta con realidades que se le presentan con estas características: la unidad, la verdad, la bondad o la belleza, de algún modo está percibiendo la presencia del absoluto en términos filosóficos, el misterio o Dios en términos fenomenológicos y teológicos.

El absoluto es un ámbito de ser, de valor y de dignidad que se sostiene a sí mismo y que tiene validez por sí mismo. Pero ese absoluto puede ser percibido, según las sensibilidades, desde distintos ángulos o situaciones existenciales, o puntos de vista, que llamaré –con J. Martín Velasco¹¹– modos de sentir o experimentar el absoluto. Se puede decir que, en la historia de la cultura han brotado cuatro modos o posiciones desde las cuales el hombre ha percibido que entraba en contacto con una zona de la realidad que tiene el ser y el valor

⁹ Cfr. SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, 390-396.

¹⁰ Cfr. FERRATER MORA, J., «Transcendental, Transcendentales», *Diccionario de Filosofía*, 4, Madrid: Alianza, 2009, 3570-3577. Referencia especial a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, I, 1 y la consideración de seis o cuatro transcendentales.

¹¹ Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, o.c., 177 ss.

por sí misma, sin depender de nada otro. Esos cuatro modos han sido la religión, la filosofía, la ética y la estética. Y entre estos cuatro ámbitos se ha entablado a veces una durísima confrontación. A veces la religión ha querido someter absolutamente a todas las demás intenciones de absoluto bajo su dictado y dominio (época medieval escolástica)¹²; otras veces ha sido la ética o moral la que ha pretendido ser la única válida intuición o percepción del absoluto (época de la religión natural, el deísmo filosófico); otras veces, ha sido la estética, el arte y el sentimiento, la que ha pretendido que ella era la única posición válida para percibir y tener contacto con el absoluto, siendo las demás intenciones de absoluto o innecesarias o reducibles a la estético-sentimental (la época del romanticismo que culmina en Schleiermacher); finalmente, también la filosofía ha pretendido ocupar todo el espacio mental, subsumiendo en sí todas las demás intenciones de absoluto (la época del racionalismo, la ilustración y del idealismo, culminada en Hegel).

Desde una posición de filosofía fenomenológica de tercera vía o vía media –entre la servidumbre filosófica medieval y los reduccionismos, racionalista, romántico, idealista y positivista– se sostiene que cuando el hombre se sitúa en alguna de estas posiciones existenciales –la religiosa, la filosófica, la ética o la estética– está entrando en contacto, de algún modo, con el absoluto, aunque de forma diferente según se ubique en una o en otra posición. El problema es que históricamente han chocado entre ellas porque todas tenían la pretensión de ser totales y afectar a todo el sujeto humano. Si las cuatro actitudes o posiciones existenciales citadas afectan a todo el hombre, pretenden tener un carácter de ultimidad. ¿Cómo pueden coincidir en ser totales y definitivas? ¿No chocarán entre ellas, pretendiendo ser cada una la más importante y directa percepción del absoluto e intentando reducir a las otras tres a una parte o dimensión de sí misma, sometiénolas a su suprema validez y autoridad? De hecho así ha ocurrido. Y cuando este sometimiento de las otras tres a aquella que tiene la pretensión sobre ellas se lleva a cabo, ¿no queda comprometido, disminuido y desvalorizado el carácter o pretensión absoluta de aquéllas?

¹² Cfr. la posición mantenida por BRUNNER, A., *La religión*, Barcelona: Herder, 1963, 101-137, que declara la absoluta prioridad de la religión en el nacimiento de toda cultura. En relación con la filosofía se expresa así: «De ahí se desprende ya el origen secundario de la filosofía. No es una actitud primordial y natural del conocimiento. Presupone ya un conocimiento espontáneo. Pero éste no es otro sino el conocimiento religioso. En efecto, la forma mítica del conocimiento del mundo precede en todas partes al filosófico dondequiera que éste aparece. Así, la filosofía está fundada en la religión como por una ley de su ser». Cfr. *ibid.*, 108.

Con Martín Velasco mantengo la tesis de que la actitud o intención religiosa alberga la respuesta global al misterio de la condición humana finita, y que con ella –no digo «en ella»– pueden integrarse armónicamente las otras intenciones o pretensiones de absoluto. Esta tesis se puede sostener dado el carácter especialísimo de la actitud o intención religiosa, dirigida al *unum-sacrum* desde el centro o mismidad personal del ser humano. Este carácter especial hace posible que, bien entendida la relación, las demás intenciones de absoluto no pierdan su autonomía y puedan convivir armónicamente. Debo explicitar el transcendental que llamo *unum-sacrum*. Con él quiero referirme al absoluto en cuanto lo sagrado y al misterio que constituye su esencia. Lo sagrado es el ámbito que constituye el mundo de las religiones. El misterio es el núcleo que hace brotar, constituye y estructura todo el mundo de lo sagrado. Es evidente que existen religiones en las cuales el misterio es percibido con una representación (*Vorstellung*) dualista o politeísta: dos principios de la realidad o varios principios o poderes que escinden o fragmentan el misterio y gobiernan sus diversas dimensiones. Ello hace problemático hablar del *unum-sacrum*. Sin embargo, me siento autorizado a sostener la expresión, pues en el análisis fenomenológico de las religiones tradicionales realizado por el Prof. W. Schmidt¹³ siempre aparece la figura de un ser supremo o Dios celeste con caracteres de tendencia monoteísta. Lo mismo pasa con los dualismos, notablemente en los asimétricos, en los que uno de los principios siempre aparece como sobrepuesto al otro, de algún modo; y los panteones politeístas se estructuran en una jerarquía en cuyo vértice se ubica un Dios supremo que testimonia esta tendencia a la unidad. Ésta es más perceptible en el deslizamiento del politeísmo hacia un fondo divino de carácter monista, una tendencia hacia abajo. Por ello la fenomenología contemporánea tiende a considerar que esas representaciones (*Vorstellungen*) son, de algún modo, fallidas, en cuando no han logrado plasmar la unidad de modo más perfecto. Sin que ello suponga un juicio de valor que ponga en duda su validez como formas auténticas de religiones histórico-positivas.

La justificación de la tesis sostenida, ha de comenzar por constatar cómo el hombre realiza su existencia de un modo diferenciado o difractado en las actitudes de absoluto filosófica, ética o estética. En la filosofía la dimensión veritativa del absoluto suscita el ejercicio de la razón que inquiere e impone la búsqueda de la verdad última de la realidad y de su autenticidad. En la éti-

¹³ SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster in W.: Aschendorff, 1926-1955.

ca la dimensión de bondad del absoluto interpela la libertad y suscita el sentido de la obligación moral. En la estética la belleza que desprende el absoluto impacta la sensibilidad, el sentimiento y la emocionalidad provocando un modo de fascinación que impele al genio artístico a reflejar la belleza del absoluto en la obra de arte.

Pero ninguna de esas zonas de brillo del absoluto se identifica con lo que constituye la condición humana total que es la de un sujeto personal que en su mismidad pura y original excede y sobrepasa la razón, la libertad y la sentimentalidad. La condición humana total no es una dimensión más que pueda yuxtaponerse a las otras, sino el núcleo firme, la mismidad que integra, armoniza y puede realizar existencialmente el resto de dimensiones que constituyen el ser personal. La condición humana total las excede como núcleo integrador que aglutina y da cohesión y coherencia a todo el ser personal.

La experiencia, actitud e intención religiosa se constituye en la relación de ese centro nuclear personal con el horizonte del ser en el cual está enraizado el absoluto infinito, el misterio o divinidad¹⁴. Esa relación netamente y totalmente personal es anterior a las difracciones que le impone al absoluto el contacto con las diversas dimensiones de la condición humana; ya que la persona es el sujeto que asume e integra todas las demás dimensiones. Y es ese núcleo el que se ve afectado en la intención o actitud religiosa, junto con todo el resto de dimensiones que en él encuentra armonización y coherencia. Sólo la forma personal de intuición del absoluto se manifiesta y revela definitivamente como absoluta para el hombre que es sujeto y primera persona. Toda otra forma de intuición o percepción del absoluto no se revela como absolutamente absoluta, ya que carece de la correspondencia nuclear personal en la aparición del absoluto.

Y esto se puede sostener aun en el caso de que se objete que existen religiones positivas, como el budismo o el hinduismo, en las cuales la representa-

¹⁴ «El rapto de la fe religiosa incluye a todo el hombre; el Dios revelado por Jesucristo quiere tener en su presencia al hombre entero; no sólo con su razón (que debe sacrificar a una verdad no evidente), sino inmediatamente también con su voluntad, con su imaginación, con su corazón y sus sentidos. Y, ¿qué hay tan semejante a esa entrega total del hombre al otro si no es la entrega del ser a la belleza en la vivencia estética? Lo bello requiere una respuesta del hombre entero; [...] La experiencia de la belleza es arrebatadora por la comprensión profunda que aporta, pero siempre es “parcial” en su objeto: el contemplador ha puesto límite a su percepción, aunque advine panoramas que su visión no alcanza. En cambio, la experiencia religiosa pone al hombre ante un panorama infinito. Si se le pregunta qué es lo que entra en esa experiencia, diría que *todo*». PLAZAOLA, J., *Introducción a la estética*, Madrid: BAC, 1973, 611-612.

ción del absoluto no adquiere siempre una forma personal. A pesar de que la representación del misterio absoluto no adquiera una faz fenoménica personal, en la actitud religiosa la relación sí adquiere un carácter netamente personal, pues siendo la persona la forma más intensa de ser del ente, y centro vivo e irradiante de claridad y de sentido para la realidad, no se ve cómo podría afectarle absolutamente y adquirir, para el ser personal, una significación absoluta una realidad que no fuera siquiera intuida y barruntada como últimamente personal. Imposible recibir sentido último y significación absoluta de un «algo» que para sí mismo no significase nada, porque careciendo de carácter personal no tendría esa forma intensa del ser, ni la capacidad de convertirse en centro vivo e irradiante de claridad y de sentido. Siendo el ser personal el único que puede irradiar la claridad, el orden, la significatividad y el sentido sobre el resto de dimensiones del ser, no podría recibir su propio sentido y significación última de algo percibido como carente de capacidad para irradiar dicho sentido. Aun cuando la representación no adquiera una forma personal, la relación religiosa sí es personal, pues afecta a la mismidad del ser personal.

Ésta es la razón de que cuando en determinadas religiones históricas, como el budismo *svakayana* o el hinduismo *upanisádico*, el misterio absoluto no adquiera una «representación» personal, ello se achaque o a una «voluntad de silencio» sobre el mismo, o a un exceso de especulación metafísica que se aleja de la estructura antropológica básica en que anida la actitud religiosa. Y de ahí, asimismo, que las evoluciones históricas de estas religiones contengan representaciones personales del misterio absoluto, en el budismo *mahayana* y en el hinduismo de la *bhakti* devocional popular. Las estructuras antropológicas básicas del ser personal exigen como absoluto un ser que, al menos en la intuición, sea un tú dialogal, como horizonte de alteridad ante el cual la persona se siente ser en plenitud. Ante cualquier realidad no personal, la persona es de modo deficiente y como carente de lugar.

No obstante ello, cuando la persona entra en contacto con alguna de las otras intenciones o percepciones de absoluto, como son la filosofía, la ética y el arte, es consciente de intuir una zona de ser y de valor que tiene entidad y validez en sí misma y que, de un modo u otro roza la zona de ultimidad de la sacralidad que está inhabitada por el misterio absoluto. Si se lleva a cabo un análisis de los sistemas de Kant, Schelling, Schleiermacher y Hegel, por ejemplo, puede comprobarse que esas otras intenciones de absoluto se ubican en una zona que, de modo casi inmediato, dan acceso a la zona última de la unidad y la sacralidad.

3. LAS EXPRESIONES SENTIMENTALES Y PSICO-EMOCIONALES DE LA ACTITUD RELIGIOSA: SIMBÓLICA Y ARTE RELIGIOSO

3.1. *Estructura simbólica de las expresiones*¹⁵

Establecido el hecho de que el absoluto es perceptible desde los puntos de vista y propiedades transcendentales descritas, vengamos ahora a centrarnos en la percepción estética del absoluto correspondiente con su propiedad transcendental de *pulchrum*. La actitud religiosa vehicula sus expresiones a través de las cuatro dimensiones antropológicas básicas: racionalidad, corporalidad, sentimentalidad y socialidad. Cualquiera de esas expresiones, para poder plasmarse requiere de un elemento noemático o apoyo empírico y de una significatividad noética o intencional; esta última se vehicula a través de la simbólica. De hecho, la salud y buen estado de la religión y de sus expresiones se dan en proporción directa a la vitalidad y bienestar del universo simbólico en que aquélla es vivida. La mala salud o malestar del universo simbólico de una religión anuncia pobreza de vida espiritual y carencias graves en la vida religiosa¹⁶.

En primer lugar, las expresiones de la actitud religiosa tienen una estructura simbólica. El término griego *symbolon* significa la unión de dos mitades correspondientes. Se usaban como señal o consigna de amistad entre dos partes, de coparticipación. Cada una de las mitades encajaba perfectamente en la otra. Y cada una de ellas, en su parcialidad fragmentaria, hacía presente, en la ausencia, a la otra. En el ámbito religioso un símbolo es una realidad objetiva que temporaliza lo eterno y presencializa lo ausente. De ahí que se lo haya podido definir como «un educador en lo invisible»¹⁷, o como «un tipo de conocimiento y aproximación a la realidad invisible, a la realidad no disponible ni a la mano»¹⁸. También es designado como «imagen sensible bifronte»¹⁹, que facilita el acceso a lo invisible a partir de lo visible. Para Ll. Duch, el símbolo es el componente fundamental del pensamiento

¹⁵ Cfr. SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, o.c., 411-415.

¹⁶ «...la religión es un escenario privilegiado del juego simbólico. Sin símbolo no existe religión, y sin religión quedaría amputado un enorme espacio del símbolo. Símbolo y religión se estrechan mutuamente». MARDONES, J. M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae, 2003, 91.

¹⁷ VIDAL, J., «Símbolo», en POUPARD, P. (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder, 1987, 1655.

¹⁸ MARDONES, J. M., *La vida del símbolo*, o.c., 17.

¹⁹ Cfr. MUÑOZ, I., *Religión y Vida*, Madrid: San Pablo, 1994, 131.

sacramental²⁰, que es el que se sitúa a medio camino entre transcendencia e inmanencia. En referencia a E. Cassirer, afirma que lo simbólico no pertenece jamás al allende o al aquende, ni al ámbito de la transcendencia o de la inmanencia, sino que supera esos conceptos contrapuestos, no siendo lo uno o lo otro, sino que «presenta lo uno en lo otro y lo otro en lo uno», de modo que el símbolo es una mediación que participa de dos ámbitos de realidad, el transcendente y el inmanente, haciendo posible la «transparencia de lo infinito»²¹.

La experiencia religiosa es una vivencia intencional. De ahí parte un proceso de expresión en el cual esa experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes visibles. Pero la incidencia de la dimensión exterior de la vivencia religiosa no es secundaria. Toda experiencia religiosa remite a un dato objetivo, a una hierofanía o mediación objetiva –de la cual la dimensión simbólica es su cara interna, su alma– que excede el ámbito del acontecimiento psíquico; hay un dato exterior, un evento objetivamente delimitable que funda extrínsecamente la vivencia interior. Es conveniente tener en cuenta que la expresión de la actitud religiosa no es cronológicamente posterior a la experiencia interior, sino concomitante, de tal modo que no hay hiato entre ambos aspectos, el intrapsíquico y el expresivo, sino que son la faz y el envés de un mismo evento vital²².

La mediación corpórea –la exterioridad objetiva– es imprescindible. Todo lo que toca al espíritu humano se expresa en la vida corpórea y sensible. Para G. van der Leeuw no hay interior sin exterior. La mística necesita la palabra²³. Ya Santo Tomás hablaba de la inescindible unidad entre los actos interiores (*ad cor*) y los exteriores (*ad membra corporis*)²⁴. De hecho, la dimensión corpórea ha estado siempre presente en la historia de las religiones. A pesar de las potencialidades negativas que la corporeidad introduce en la vivencia religiosa, su presencia es necesariamente integrante de la totalidad de la misma: refuerza la experiencia sacral interior, la hace integral de toda la persona y cumple funciones beneficio-

²⁰ «Por pensamiento sacramental entiendo una forma de considerar la realidad que percibe *al mismo tiempo* lo divino y lo humano, lo transcendente y lo inmanente, lo eterno y lo temporal». DUCH, Ll., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, o.c., 46.

²¹ Cfr. *ibíd.*, 47ss, en referencia a CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas* III, México: FCE, 1998, reflexiones finales. Esta transparencia de lo infinito la aplica Duch expresamente al sacramento, cuya base antropológica es el símbolo.

²² Cfr. ALESSI, A., *Filosofía della religione*, o.c., 239-240.

²³ Cfr. VAN DER LEEUW, G., *Fenomenologia della religione*: Turín: Paolo Boringhieri, 1975, 357.

²⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 81 art 7, *sed contra*; cfr. SCHMITZ, J., *Filosofía de la Religión*, Barcelona: Herder, 1987, 134-138.

sas de cara a la comunidad²⁵. Con todo, hay que decir que frente a esa necesidad de exterioridad objetiva el misterio determinante de lo sagrado mantiene su exigencia de quedar a salvo de toda objetivación reificante. El misterio absoluto no puede ser objetivado, cosificado, si la religión ha de mantener la pureza de su esencia que consiste en mediar la relación con lo que está más allá, excede y satura la inmanencia en cuanto «es» absolutamente de otro modo.

La imposibilidad de mantener una relación inmediata con el misterio, al confrontarse con la corporalidad humana y su consiguiente necesidad de exterioridad objetiva, provoca el brote de una antinomia que sólo se puede resolver en el nacimiento de una estructura simbólica. Ésta provee la solución, siempre imperfecta y deficiente, de la antinomia mediante una doble proyección que hace confluir en la objetividad de la realidad empírica que sirve de soporte, la presencia inobjetiva del misterio y la relación transobjetiva con él.

La estructura simbólica muestra su carácter de realidad rota, que da acceso a una presencia que está, en sí misma, más allá del soporte empírico del símbolo. En el arte, concretamente, el ámbito inmediatamente presente a través de los artefactos simbólicos, y el mediatamente presente –inmediatamente ausente– facilitan una dinámica de fuga de la *intentio religiosa* hacia el misterio. Si ese tránsito dinámico no se realiza, entonces el símbolo no es eficaz, no suprime inobjetivamente la ausencia del misterio intencionado y el artefacto simbólico, despojado de su alma simbólica, queda reducido a mero ídolo con pretensión de cosificar e inmanentizar la sacralidad del misterio.

El símbolo es «expresión del ser del límite», revelación del cerco hermético sagrado que nunca se da ni se alcanza del todo. El hombre es así simultáneamente testigo y partícipe en el acontecimiento de la mediación simbólica que actúa la reunión de sus dos mitades mutuamente enamoradas, la presente y la ausente, la temporal y la eterna, la histórica y la metahistórica, la inmanencia y la transcendencia.

3.2. *Leyes internas del símbolo*²⁶

La función esencial del símbolo como «imagen sensible bifronte», es presenciar inobjetivamente el misterio y remitir transobjetivamente a él. Pero esta función no puede cumplirla el símbolo religioso si no se atiende a

²⁵ Cfr. ALESSI, A., *Filosofía della religione*, o.c., 264-268.

²⁶ Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, o.c., 153-155.

unas leyes que lo mantienen en su situación de puente entre lo temporal y lo eterno, el más acá y el más allá, esta orilla y la «frontera». El fallo de alguna de estas leyes introduce un elemento espurio en la estructura simbólica que invalida su naturaleza e imposibilita su función de dar vida al artefacto simbólico que queda reducido a mero ídolo.

La primera es la «ley de estructura simbólica»: la realidad empírica del artefacto simbólico deja de significarse a sí misma para dejar lugar a la revelación de la realidad trascendente del misterio en ella. Después hay que tener en cuenta la ley de «equidistancia simbólica»: la estructura simbólica no es mero producto de la actividad humana (subjetivismo) ni tampoco es cosificación del misterio trascendente (objetivismo supranaturalista) que lo convertiría en ídolo²⁷. Eso no obsta para que la estructura encarnada en el artefacto simbólico esté como «tocada» por una elección en la que convergen la inmanencia y la trascendencia. Finalmente, y sumamente delicada, la «ley de concomitancia simbólica»: el encuentro entre inmanencia y trascendencia no es posible sino en la mediación simbólica. La expresión simbólica no es el medio del sujeto humano para expresar una experiencia previa e «inmediata». La experiencia y su expresión simbólica se dan unidas en el encuentro religioso. El símbolo nace en el encuentro. Evidentemente me refiero fundamentalmente al momento constitutivo del símbolo.

3.3. *El arte religioso como expresión de sentimiento-emoción*

La raíz de las expresiones de sentimiento-emoción es la dimensión humana de la psicoafectividad, constituyendo, estas expresiones, el «eco» del impacto del encuentro con el misterio o absoluto en dicha dimensión de la personalidad.

Si el «clima religioso» es la expresión que hace posible y propicia el mantenimiento de la *devotio*, es decir la actitud de total dedicación y consagración al misterio durante las manifestaciones religiosas²⁸, el arte religioso podría perfilarse como la objetivación plástico-estética de la experiencia y actitud re-

²⁷ Cfr. MARDONES, J. M., *La vida del símbolo, o.c.*, 129ss.

²⁸ Santo Tomás nos proporciona una definición adecuada: «Respondeo dicendum quod devotio dicitur a devovendo, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei totaliter se subdant [...] Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompe tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum». *Summa Theologiae*, II-II q. 82 a. 2.

ligiosa. Como expresión sentimental brota en todas las religiones. Arte y religión se corresponden, se enfrentan a veces y se entremezclan de suerte que resulta difícil disociarlos en sus orígenes e imaginar que en algún momento hayan podido existir aislados. Hacer historia del arte implica hablar de las técnicas artísticas pero, al mismo tiempo, hace inevitable hablar de los mitos, los ritos y la religión²⁹. Si no existiera el arte religioso y el arte en dialéctica con la religión, el patrimonio artístico y cultural de la humanidad se vería mermado sustancialmente, y cuantitativamente en un porcentaje tan alto que ubicaría el resto de expresiones artísticas en una posición poco significativa y casi residual³⁰. Las manifestaciones alcanzan a todas las dimensiones expresivas del arte: arquitectura, escultura, grabado, pintura, iconografía, literatura, caligrafía, música, etc. Del arte cristiano, por ejemplo, se ha llegado a decir que ha sido y es «la Biblia de los sencillos». Gracias a las diversas manifestaciones artísticas brotadas de la experiencia religiosa cristiana, los contenidos místéricos y éticos nucleares de la fe cristiana se han transmitido a las capas menos ilustradas de la comunidad. Están incluidas en esta consideración aquellas tradiciones religiosas que, como en el caso del judaísmo y del islam, reciben el calificativo de anicónicas, que niegan toda representación figurativa del misterio. En éstas, se revela sin embargo una gran capacidad de expresión artística en las construcciones religiosas, las formas estilizadas y, muy especialmente en la ornamentación y la caligrafía de los textos sagrados, así como en la interpretación recitativa y musical de los mismos.

Algunos autores llegan a hablar del enmudecimiento del arte religioso de la mano de la actual situación de secularización y desacralización. El debilitamiento de la experiencia religiosa implica una debilidad en su expresión estética y artística. Por no aducir nada más que un ejemplo cercano, no hay más que ver las formas de no pocas de las construcciones religiosas contemporáneas en sociedades cristianas occidentales. El templo, en muchas de ellas, no está tratado como espacio sagrado. A veces es imposible encontrar una disposición del espacio que haga referencia a la sacralidad y a su cualidad de ser referencia del *axis et umbilicus mundi* y casa de Dios. Sólo mediante la introducción de alguna ornamentación superpuesta se consigue, a duras penas, introducir ciertas referencias a la sacralidad. Es verdad que son muchos los factores que influyen en esta situación del arte religioso: entre ellos no es poco

²⁹ Cfr. DELAHOUTRE, M., «Arte y religión», en POUPARD, P. (ed.), *Diccionario de las religiones, o.c.*, 127.

³⁰ Cfr. BRUNNER, A., *La religión, o.c.*, 109-112.

importante el factor económico. Pero aun así puede sostenerse que en la base última hay un debilitamiento del sentido de la sacralidad que engloba todos los demás factores, incluido el mencionado. En otros ámbitos del arte sacro, la situación de mutismo es menos perceptible quizás porque se recurre a la copia de modelos de épocas artísticas anteriores.

Por una parte, este relativo silencio actual del arte sacro parece encontrar salidas en expresiones artísticas cripto-religiosas. La monumentalidad de ciertas construcciones de carácter civil, o el aprovechamiento de construcciones religiosas de época pasada para un uso civil o político, dan salida, probablemente, a esta necesidad de expresión artística de una experiencia religiosa debilitada. M. Eliade, sin embargo, va al fondo cuando interpreta el mutismo del arte sacro como el ingreso en una «nada primordial» a partir de la cual sea posible que surja algo nuevo:

«Se constataría que los artistas, lejos de ser los neuróticos de los que se nos habla a veces, son, al contrario, mucho más sanos psíquicamente que muchos hombres modernos. Han comprendido que un verdadero recomienzo no puede tener lugar más que después de un fin verdadero. Y son los artistas los primeros de los modernos que se han dedicado a destruir realmente su mundo para recrear un universo artístico en el que el hombre pueda a la vez existir, contemplar y soñar»³¹.

Como conclusión de este ensayo podría sostenerse que el arte religioso como «lugar» de percepción del absoluto, de la divinidad, además de ser uno de los primeros elementos de encuentro con el hecho religioso, por ser expresión plástica y figurativa, con exterioridad objetiva, en las diversas formas que adopta, es el vehículo más específico mediante el cual se percibe la dimensión de la belleza de la divinidad. Se trata de la expresión por excelencia de la *via pulchritudinis* en el acceso a lo sagrado y a lo divino y ello hasta el punto de que su debilitamiento constituye un síntoma grave de lasitud de la experiencia religiosa, incluso puede ser indicio de su agotamiento. En efecto, las representaciones artísticas de muchas religiones del pasado ya sólo son accesibles bajo la mortecina luz de las vitrinas de los museos. Dejaron de tener vida en la vida de las comunidades religiosas a las que sirvieron de expresión experiencial y mediación de percepción de la divinidad. Su debilitada vitalidad en

³¹ Cfr. ELIADE, M., *Mito y realidad*, Barcelona: Kairós, 1999, 75-76.

los museos advierte incluso de la muerte y de la nada de las experiencias en las cuales tenían vida al tiempo que irradiaban vitalidad. Las religiones de la humanidad no sólo han sido cuna de magníficas representaciones artísticas sino que han ejercido un fuerte e incluso atrevido mecenazgo sobre el arte, sabedoras de la importancia de la calidad de estas expresiones. Mecenazgo que presupone siempre como sustentáculo la fortaleza de la experiencia religiosa en el mecenas y en el artista. La elaboración de los artefactos simbólicos que puedan ser animados y vitalizados por la estructura simbólica que les pone alma y vida supone la experiencia religiosa, única que puede dar vida y calidez a la auténtica obra de arte religioso en la que resplandezca la belleza de lo divino. Esto no obsta a que dicha experiencia básica pueda ser vivida en estilos diversos y en diferentes niveles de hondura. Pero sin ella el arte religioso dejaría de ser lugar de percepción de lo divino y devendría en simple productor de un ídolo como primer visible que no da acceso sino que impide el acceso al invisible³².

³² «El ídolo no representa nada, sino que presenta un cierto estiaje de lo divino; se asemeja a lo que la mirada humana ha experimentado de lo divino [...] En la piedra que sirve de material, se consigna mas bien lo que la mirada –la del artista como hombre religioso, penetrado por el dios– ha visto del dios; el primer visible ha sabido deslumbrar su mirada y eso es precisamente lo que el obrero intenta producir en el material: quiere fijar en la piedra y solidificar un último visible que sea digno del punto en el que su mirada se paralizó. La piedra, la madera, el oro, lo que se quiera, intentan ocupar con una figura fija el lugar que ha quedado señalado por la mirada paralizada». MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 2013, 24.

Bibliografía

- ALESSI, A., *Filosofía della religione*, Roma: LAS, 1991.
- BRUNNER, A., *La religión*, Barcelona: Herder, 1963.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas III*, México: FCE, 1998.
- DUCH, LL., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona: Bruño-Edebé, 1979, 39.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 1998.
- ELIADE, M., *Mito y realidad*, Barcelona: Kairós, 1999.
- FERRATER MORA, J., «Transcendental, Transcendentales», *Diccionario de Filosofía*, 4, Madrid: Alianza, 2009, 3570-3577.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, 2013.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 1986.
- MARDONES, J. M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae, 2003.
- MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 2013.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006.
- MUÑOZ, I., *Religión y Vida*, Madrid: San Pablo, 1994.
- PLAZAOLA, J., *Introducción a la estética*, Madrid: BAC, 1973.
- RICHTER, L., «Erfahrung»: *Religion in Geschichte und Gegenwart II*, Tübinga: Mohr-Siebeck, 1958.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- SCHMITZ, J., *Filosofía de la Religión*, Barcelona: Herder, 1987.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenologia della religione*, Turín: Paolo Boringhieri, 1975.
- VIDAL, J., «Símbolo», en POUPARD, P. (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder, 1987.