

HACIA UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

TOWARDS A PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF RELIGION

Sonia E. Rodríguez García

UNED, España

soniaerodriguez@fsof.uned.es

Resumen: La fenomenología de la religión es una de las ciencias de las religiones surgida en el siglo XIX. Tras una época dorada, las dificultades epistemológicas y los debates suscitados en torno al estatuto del saber la abocaron a una profunda crisis interna. En la actualidad, existen dos formas de entender la fenomenología de la religión: la primera, como historia comparada de las religiones, centrada en la descripción y clasificación de los fenómenos religiosos; la segunda, como fenomenología hermenéutica, centrada en la comprensión del fenómeno religioso. Ambas corrientes constituyen dos visiones divergentes de la fenomenología de la religión. Sin embargo, podrían concebirse como dos fases fenomenológicas convergentes que apuntan a la consolidación de una antropología filosófica de la religión. En este artículo, analizamos el objetivo, los principales representantes, las dificultades epistemológicas y los logros de cada una de estas formas de comprender la fenomenología de la religión y su posible conjugación en la configuración de una filosofía fenomenológica de la religión.

Palabras clave: Filosofía de la religión, Fenomenología de la religión, Ciencias de las religiones, Experiencia religiosa, Sentimiento religioso, Sagrado, Misterio, *homo religiosus*

Abstract: The phenomenology of religion is one of the sciences of religions emerged in the 19th century. After a golden age, the epistemological difficulties, and the debates about the status of knowledge led to a deep internal crisis. At present, there are two ways of understanding the phenomenology of religion: the first, as a comparative history of religions, focused on description and classification of religious phenomena; the second, as a hermeneutical phenomenology, focused on the understanding of religious phenomena. Both currents constitute two divergent views of phenomenology of religion. However, they can be conceived as two convergent phenomenological phases that point to the consolidation of a philosophical anthropology of religion. In this paper, we analyze the goal, main representatives, epistemological difficulties and achievements of each of these ways of understanding the phenomenology of religion and its possible conjugation in the configuration of a phenomenological philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of Religion, Phenomenology of Religion, Religion Sciences, Religious Experience, Religious Sense, Sacred, Mystery, *homo religiosus*

1. INTRODUCCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde los estudios religiosos, la fenomenología de la religión se incluye dentro del conjunto de ciencias de las religiones surgidas en el siglo XIX, siendo su rasgo diferencial la pretensión de totalidad. Frente a la heterogeneidad de los resultados alcanzados por otras ciencias de las religiones —historia, arqueología, filología, antropología, sociología y psicología de la religión—, la fenomenología

de la religión pretende ofrecer una visión integral del hecho religioso. Martín Velasco (1973) la define como una ciencia comprensiva que busca determinar qué hace que un fenómeno sea religioso a partir de la descripción y clasificación de sus manifestaciones históricas.

Sin embargo, esta disciplina ha generado numerosas suspicacias y controversias tanto dentro como fuera del campo de los estudios religiosos. Las dificultades epistemológicas y los debates suscitados en torno al estatuto de esta ciencia en relación con las demás ciencias de las religiones la abocarán a una profunda crisis interna hasta el punto de que —tras una época dorada— serán muchos los investigadores que renunciarán a ella. Al mismo tiempo, desde los círculos fenomenológicos —desde *nuestra* corriente fenomenológica—, será desechada y considerada como una “fenomenología extra-filosófica” (Spiegelberg, 1960: 10)¹ por no ceñirse a los pasos del método fenomenológico sistematizados por Husserl.

Ciertamente, en un primer momento, la fenomenología de la religión no guarda relación con la fenomenología como método filosófico. De hecho, la expresión es introducida por P. D. Chantepie de la Saussaye, en 1887, en su *Manual de historia de las religiones* y, por tanto, es utilizada con anterioridad a la fenomenología husserliana.

El objetivo de Chantepie es alcanzar una definición no apriórica de la religión. Para ello, parte de los datos acumulados por las ciencias de las religiones —los estudios y análisis de una amplísima variedad de mitos, narraciones, ritos, cultos, liturgias, textos, restos arqueológicos, símbolos, etc.— y busca dilucidar los rasgos comunes que otorgan ese “aire de familia” a todas las manifestaciones religiosas. Así, agrupa y clasifica los hechos que describe en tres apartados fundamentales: culto, doctrina y costumbres. Para este autor, la fenomenología de la religión no es ni historia de las religiones ni filosofía de la religión, pero sí se relaciona con ambas disciplinas; pues, cuando la fenomenología de la religión logra alcanzar su objetivo —una definición sustantiva de la religión a partir de

¹ Spiegelberg conecta de forma acertada la fenomenología de la religión de Chantepie de la Saussaye con la historia comparada de las religiones. Aunque acepta que van der Leeuw le otorga ya un sentido filosófico, desecha su contribución al considerar que está más influenciado por Heidegger que por Husserl. Finalmente, Spiegelberg concluye que «sería engañoso confundir una mera tipología de instituciones religiosas con una fenomenología en el sentido filosófico, que se centraría en el análisis de los actos y contenidos religiosos en la experiencia religiosa y exploraría sus estructuras y relaciones esenciales» (Spiegelberg, 1960: 11). Espero tener ocasión de mostrar a lo largo de este trabajo como, en realidad, este era el verdadero objetivo de van der Leeuw.

fenómenos observables—, se convierte en preámbulo para otras ciencias de las religiones; y, al mismo tiempo, «la clasificación de los diferentes fenómenos religiosos (fenomenología religiosa) conduce de la historia a la filosofía de la religión» (Chantepie citado por Lucas, 1999: 52).

Al emplear la palabra “fenomenología”, Chantepie recoge dos tradiciones filosóficas diferentes. Por un lado, la tradición germánica que aspira a retroceder desde las apariencias a las cosas mismas (Kant, Lambert, Hegel); y, por otro lado, la tradición anglosajona que se centra en la descripción sistemática y clasificación de los hechos. Esta última será especialmente determinante en el proyecto iniciado por Chantepie. En 1798, en el artículo “Philosophy” de la *Enciclopedia Británica*, John Robinson sitúa la fenomenología como la primera tarea de la filosofía en la búsqueda de las leyes generales, siendo la encargada de enumerar y describir los hechos empíricamente observables. Entendida desde esta tradición, la fenomenología como ciencia de la religión en su función más básica se limitaría a ofrecer una descripción sistemática de los fenómenos religiosos. Para Martín Velasco (1992: 26-27), la conexión con esta corriente inglesa es suficiente para legitimar el uso de la expresión “fenomenología”.

Sin embargo, pocos años después, cuando G. van der Leeuw consolida el uso de la expresión con la publicación de su *Introducción a la fenomenología de la religión* (1925) y, muy especialmente, de su paradigmática *Fenomenología de la religión* (1933), ya hace uso de términos y conceptos filosóficos vinculados al método fenomenológico. Esta última obra se estructura en cinco partes que abordan de forma sistemática el objeto de la religión, el sujeto de la religión, la relación sujeto-objeto, el mundo y las figuras del fenómeno religioso. Pero, para nuestro propósito, tiene especial relevancia el último capítulo que, bajo el título «Epilegomena», más que recoger las conclusiones del libro, ensaya una reflexión *a posteriori* sobre la fenomenología de la religión, sus pasos y fronteras.

Van der Leeuw asume ciertos presupuestos fenomenológicos básicos. El hecho religioso es un fenómeno específicamente humano y como tal consiste en un mostrarse, en un modo de aparecerse de un objeto ante un sujeto. Esto significa que el fenómeno no es un objeto puro, pero tampoco es puramente subjetivo, sino que está constituido por la relación entre el objeto y el sujeto. De ahí, la necesidad de determinar la “estructura” o el “tipo ideal” de esta relación para comprender adecuadamente el fenómeno. Dado que la estructura tiene un sentido propio, es necesario acceder a los significados humanos que constituyen su

logos y, en consecuencia, para van der Leeuw, la fenomenología de la religión es fundamentalmente hermenéutica².

Así para comprender el fenómeno religioso es necesario, en un primer momento, determinar la especificidad del hecho religioso a partir de sus manifestaciones —reconducir la multiplicidad de sus manifestaciones a la univocidad— y, en un segundo momento, analizar la intención y actitud del ser humano en relación con estas manifestaciones. Esta investigación sistemática sobre la relación objeto-sujeto es necesaria para determinar qué hace que un fenómeno sea religioso y comprender el significado profundo que lo anima. Así, en primer lugar, a través del análisis de la variedad de las manifestaciones religiosas, van der Leeuw descubre el presentificarse un “poder originario”. Pero, en segundo lugar, la respuesta de “extrañamiento” que esta presencia suscita en el ser humano será determinante para su consideración como fenómeno religioso: «Las dos cosas unidas describen lo que sucede en la vivencia religiosa: *un poder extraño, “totalmente distinto”, penetra en la vida*. La actitud del hombre frente a ello es, en un principio, un *extrañamiento* (Otto), después una *fe*» (van der Leeuw, 1933: 652).

De forma muy sintética, van der Leeuw intenta establecer los pasos que debería seguir la fenomenología de la religión —1) identificar el fenómeno religioso, 2) insertarlo en la vivencia humana, 3) hacer epojé, 4) aclarar lo contemplado y 5) comprender lo que se muestra—, diferenciándola de otras ciencias de las religiones y alejándola por igual de la teología y de la filosofía de la religión. En este punto, van der Leeuw no solo sigue el pensamiento iniciado por Chantepie, sino que lo lleva a su máxima expresión al comprender la fenomenología de la religión como la superación y culminación de las anteriores ciencias de las religiones: la fenomenología de la religión —afirma van der Leeuw— es “la ciencia general de la religión”, puente entre las ciencias especiales y la investigación filosófica.

La obra de van der Leeuw causará un fuerte impacto dentro de los estudios religiosos del momento. Serán muchos los que reconozcan el mérito de la empresa iniciada y continuarán sus esfuerzos. Pero también serán numerosas las

² Spiegelberg también acierta al determinar que los referentes fenomenológicos de van der Leeuw son Dilthey y Heidegger. En el apartado final hay una única referencia a Husserl y ni tan siquiera es una referencia directa, sino que aparece en el cuerpo de una cita de Scheler. De ahí que la fenomenología propuesta por van der Leeuw quede estrechamente —y, a mi juicio, muy certeramente— enlazada con la hermenéutica. A pesar de ello, aunque la falta de referentes husserlianos lleva a una exposición poco rigurosa del método y facilita que los conceptos fenomenológicos empleados adolezcan de cierta ambigüedad, no se puede afirmar que la fenomenología de van der Leeuw quede limitada al establecimiento de una tipología de instituciones religiosas.

críticas que deberá encarar, críticas que podemos reconducir a dos frentes de acción. Por un lado, la pretensión de la fenomenología de establecerse como “ciencia integral” no será del agrado de la mayoría de los historiadores de las religiones³, quienes reaccionarán y criticarán duramente la validez de un conocimiento centrado en la configuración de “estructuras” y “tipos ideales” esencialistas, abstractos y ahistóricos. Así nos encontramos con un conjunto de autores que, rechazando las pretensiones “triumfalistas” de la fenomenología de la religión, pero sensibilizados con la necesidad de unificar la variedad de las manifestaciones religiosas, recuperan la importancia de la descripción y clasificación de los hechos. La mayoría de estos autores rebajan la fenomenología hasta su función más básica, se niegan a hablar de “fenomenología de la religión”; y, apostando por la aplicación del método comparativo a los estudios religiosos, prefieren reunirse bajo rótulos como “historia comparada de las religiones” o “religión comparada”.

Por otro lado, la imposibilidad de dar respuestas satisfactorias a un conjunto de consideraciones epistemológicas —indeterminación de la metodología científica a seguir, sospecha de participación y empatía con el objeto religioso, acusación de subjetivismo, psicologismo y carácter apologético de la disciplina, etc.— hará que la mayoría de los “fenomenólogos de la religión” renuncien a hablar de “fenomenología” en sentido estricto y reconozcan el uso metafórico y figurado de conceptos puramente fenomenológicos. Y así también nos encontramos con un conjunto de autores que, manteniendo la expresión “fenomenología de la religión” en un sentido laxo, se centran en determinar los rasgos del fenómeno religioso, volviendo la atención a la experiencia religiosa y el sentimiento que en ella se entreteje.

En ambos casos, la fenomenología de la religión parece configurarse como una disciplina o una ciencia totalmente separada de la fenomenología como

³ La fenomenología de la religión de van der Leeuw pretende reunir las ciencias de las religiones en una ciencia sistemática de la religión; esto es, pasar de la pluralidad de los saberes y los fenómenos a un saber unitario que reconduzca la multiplicidad y variedad de los fenómenos a la unidad. El conflicto en torno al estatuto de esta ciencia entronca con ciertas cuestiones terminológicas todavía visibles en la actualidad. “Historia de las religiones”, “Ciencia de la religión”, “Ciencias de las religiones”, “Estudio de la religión”, “Estudios religiosos” son solo algunos de los nombres que se utilizan para referir a la disciplina académica que se encarga del estudio integral, crítico, no confesional ni religiocéntrico del fenómeno religioso. La pluralidad de nombres de la disciplina no es una cuestión arbitraria. Cada expresión viene determinada por su contexto lingüístico originario; pero en el trasfondo subyacen dos cuestiones fundamentales que determinan la comprensión de este campo de estudio: (i) si nos encontramos ante una disciplina autónoma o si, por el contrario, conviene mantener la pluralidad de ciencias y el enfoque interdisciplinar; y (ii) si es posible (o no) reconducir la variedad de las manifestaciones religiosas a la unidad.

método filosófico de investigación. Y de ahí que Martín Velasco (1992 y 1994) identifique claramente tres formas de comprender la fenomenología de la religión en la actualidad: 1) como método fenomenológico tal y como lo elabora Husserl, 2) como “fenomenología de la religión” en sentido estricto y 3) como historia comparada de las religiones. Martín Velasco se centra en las posibilidades y dificultades de las dos últimas para terminar afirmando que las diferencias entre ellas no son decisivas, sino que son dos modalidades de la fenomenología de la religión entre las que los autores oscilan (Martín Velasco, 1994: 68-69)⁴. Siguiendo esta conceptualización, Lucas (1999) también reconoce tres corrientes fenomenológicas en el campo de los estudios filosóficos que reformula como 1) fenomenología “a la husserliana”, 2) fenomenología hermenéutica y 3) fenomenología como historia comparada.

Ambos autores dejan a un margen la primera corriente para centrarse en las dos últimas. Dos corrientes que, pese al oscilar de los investigadores clásicos que las componen, suelen presentarse como movimientos divergentes, como un aproximarse y alejarse respectivamente del plan inicialmente trazado por van der Leeuw. Sin embargo, es posible una *lectura convergente* entre la historia comparada y la fenomenología hermenéutica de la religión. Esta nueva aproximación nos permitiría superar las dificultades a las que se ven abocadas cada una de estas corrientes, al tiempo que nos impulsaría hacia un proyecto ulterior: la configuración de una fenomenología “a la husserliana” de la religión.

Ahora bien, los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación metodológica excesivamente restringida. En la actualidad, las investigaciones fenomenológicas nos permiten pasar desde la visión de la fenomenología como punto de vista epistemoló-

⁴ Resulta sorprendente comprobar cómo dependiendo de la perspectiva que asuma cada investigador —si es más o menos favorable a la comprensión de la fenomenología de la religión como ciencia de la religión— los autores clásicos son ubicados en una u otra corriente. Así, Martín Velasco (1994) incluye en la “fenomenología de la religión” a G. van der Leeuw, J. Wach, C. J. Bleeker, M. Eliade y J. Waardenburg, entre otros. Mientras que en la “historia comparada de las religiones” agrupa a R. Pettazzoni, E. O. James, G. Widengren, A. Brelich y M. Meslin, entre otros. Privilegiando una perspectiva mucho más histórica, Cabrera (2002) incluye en la fenomenología centrada en la articulación histórica de las hierofanías a van der Leeuw, Eliade y Pettazzoni. Por otra parte, aunque en sus consideraciones críticas de la fenomenología de la religión, Díez de Velasco (2006) propone cuatro modos de entender la fenomenología de la religión, a efectos prácticos también quedan reducidos a dos —pues (i) la fenomenología de la religión como escuela sería, a su juicio, una corriente obsoleta, mientras que (iv) la fenomenología filosófica sería un proyecto abierto y aún no desarrollado—. Así, a su juicio, (ii) la fenomenología de la religión como disciplina reuniría a van der Leeuw, Widengren y Bleeker, y (iii) la fenomenología de la religión como sistema clasificatorio vincularía a Pettazzoni, James y Bianchi.

gicamente privilegiado a la articulación de una filosofía trascendental del sentido que, en último término, se vería abocada a la configuración de una antropología filosófica, esto es, a la dilucidación de las dimensiones trascendentales del ser humano⁵. Aplicadas al fenómeno religioso, estas investigaciones posibilitan una nueva aproximación fenomenológica comprometida con el esclarecimiento de la dimensión trascendental que posibilita el *homo religiosus* como modo de ser humano. En este sentido, además, me parece muy acertada la apreciación de Lucas (1999) para quien una fenomenología “a la husserliana” de la religión debería ser considerada propiamente una filosofía de la religión en clave fenomenológica o, como me gustaría defender aquí, *una filosofía fenomenológica de la religión*.

Pero esta filosofía fenomenológica de la religión solo puede operar desde los resultados obtenidos, en primer lugar, por la historia comparada y, en segundo lugar, por la fenomenología hermenéutica. A mi juicio, la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión se corresponden con dos momentos fenomenológicos decisivos en la configuración de una filosofía fenomenológica de la religión. Asumir o identificar como fenomenología de la religión alguna de estas dos corrientes es confundir el todo con alguna de sus partes, error que estrecha y limita notablemente las posibilidades de la disciplina. De hecho, las dificultades a las que se enfrenta cada una de estas corrientes solo pueden ser superadas y resueltas si prestamos atención al objetivo final al que apuntaría una filosofía fenomenológica de la religión.

En lo que sigue, me gustaría presentar la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión como las dos primeras fases en la consecución de una antropología filosófico-fenomenológica de la religión, prestando atención tanto a los retos y dificultades de cada fase y su posible resolución en el proyecto de una filosofía fenomenológica de la religión.

2. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO HISTORIA COMPARADA

Hemos visto que la pretensión de van der Leeuw de convertir la fenomenología de la religión en una ciencia integral generó una corriente adversa por

⁵ No puedo menos que reconocer la inmensa deuda que guardan mis planteamientos con la antropología filosófica de Charles Taylor (1985) y la de Javier San Martín (2013). Ambos autores coinciden al destacar el carácter fenomenológico de la antropología filosófica, así como su constitución como filosofía primera.

parte de los historiadores de la religión. A pesar de ello, la historia de las religiones también fue sensible a los logros alcanzados por la fenomenología de la religión, especialmente a su potencial capacidad de reorganizar los datos acumulados por las ciencias de las religiones y de reconducir la variedad de las manifestaciones religiosas hacia una serie de rasgos comunes que, además, permitían su posterior clasificación. Fue evidente que las modernas ciencias de las religiones debían afanarse en alcanzar una definición sustantiva de la religión y que, en este sentido, el procedimiento seguido hasta el momento no había resultado fructífero.

Por ello, algunos historiadores recuperan la motivación original del proyecto iniciado por Chantepie de la Saussaye y se esfuerzan en la descripción y clasificación de los hechos accesibles empíricamente de acuerdo con las semejanzas observables. Su objetivo es descubrir los rasgos o elementos comunes que conforman el hecho religioso y, de este modo, completar las consideraciones parciales de otras ciencias de las religiones. Incluso encuentran un claro referente, anterior a la obra de Chantepie, en la *Mitología comparada* de Max Müller (1865). Müller también consideraba que la religiosidad se manifiesta en realidades empíricas muy diversas y que, para comprender la religión como fenómeno humano, hay que estudiarla en aquello que tiene de específico.

De este modo, la historia de las religiones prolonga los resultados de su investigación hacia conclusiones de carácter sistemático, proponiendo diversas categorías para la agrupación y comparación de los elementos comunes. Es el nacimiento del método comparativo aplicado a la religión y la integración de la función más básica de la fenomenología dentro de la historia de las religiones. El objetivo es describir el fenómeno religioso tal y como se muestra en sus manifestaciones, describirlo con la mayor fidelidad posible, ordenarlo, clasificarlo y reconducir los hechos religiosos a su carácter particular.

Entre los principales promotores de esta corriente podemos señalar a E. O. James, R. Pettazzoni, A. Brelich y M. Meslin, entre otros. La mayoría de estos autores renuncia a hablar de "fenomenología de la religión" y se decantan por otras expresiones como "religión comparada" o "historia comparada de las religiones". James, por ejemplo, critica que el término sea empleado sin referencia alguna a la fenomenología husserliana, rebaja muy significativamente sus pretensiones y la hace depender, en última instancia, de la investigación histórica:

En años recientes ha surgido en la Europa continental una escuela de pensamiento dedicada a la determinación del significado de lo que ha sucedido en la historia. Su nombre, "fenomenología", es el mismo que Husserl y sus seguidores dieron, a finales del siglo pasado, a una teoría filosófica de la validez del conocimiento humano. En el caso que aquí nos ocupa, sin embargo, el término se emplea en un sentido diferente, aplicándose a la investigación de la estructura y significación de los fenómenos religiosos, independientemente de su lugar en un marco cultural y un momento concretos. [...]

Básicamente, se trata de un método de investigación para valorar el sentido y significación de los fenómenos religiosos. Como tal puede ser aplicado a todos y cada uno de los estudios de la historia de las religiones, aunque, por su parte, pretenda constituir un enfoque científico independiente. [...] La llamada fenomenología depende para su material del estudio de la historia de las religiones, y está condicionada por los resultados de la investigación histórica [...] (James, 1956: 291).

En pocas líneas, James engloba las dos principales críticas que, desde este campo de estudio, se dirigen a la fenomenología de la religión —por un lado, su pretensión de convertirse en un "enfoque científico independiente" y, por otro lado, la configuración de estructuras que determinen la esencialidad del fenómeno religioso al margen de los condicionamientos históricos— para terminar concluyendo que el estudio histórico y comparativo de las religiones es el medio más eficaz a la hora de descubrir y valorar los principios básicos comunes que subyacen a todas las religiones.

Mucho más matizada es la posición de Pettazzoni, quien probablemente ofrece uno de los intentos más lúcidos de síntesis entre la perspectiva histórica y la fenomenológica. Para Pettazzoni la fenomenología y la historia se complementan mutuamente: «La primera no puede desarrollarse sin la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte, proporciona a las disciplinas históricas ese sentido de lo religioso que estas no pueden apresar» (Pettazzoni, 1956: 93-94).

El carácter esencial de los hechos religiosos es condición necesaria para su existencia. A este carácter esencial debe prestar atención una ciencia comprensiva de la religión. Los análisis individuales que, desde un punto de vista externo, realizan la filología, la arqueología, la etnología, la sociología y la psicología de la religión, aun siendo valiosos, resultan insuficientes. Cuando la sucesión de los

eventos en el tiempo se corresponde con un desarrollo interno, la ciencia de la religión se convierte en una ciencia histórica, en historia de la religión. Pero la profunda comprensión del hecho religioso viene determinada por la perspectiva fenomenológica. Solo la estructura del hecho religioso puede ayudarnos a comprender el fenómeno religioso, independientemente de su posición en el tiempo y en el espacio o independientemente del desarrollo cultural al que se haya visto sometido:

No hay duda de que la fenomenología representa la mayor innovación en el campo de nuestros estudios en el último medio siglo. Sin embargo, sentimos una cierta perplejidad al aceptar como sistematización final la división de la ciencia de la religión en dos ciencias diferentes, una histórica y otra fenomenológica. Nos sentimos tentados a preguntar si es absolutamente necesario sacrificar la unidad de la ciencia de la religión en un sistema dual. Ciertamente, en contraste con la historia de la religión dedicada exclusivamente a la investigación filológica especializada (entendiendo "filológica" en un sentido amplio), demasiado interesada en las manifestaciones "culturales" de la religión y muy poco en los valores esenciales de la experiencia religiosa, la fenomenología representa una reacción tan legítima como laudable. (Pettazzoni, 1954: 217)

Pero, pese a los elogios brindados a la fenomenología, Pettazzoni también reaccionará contra los enfoques esencialistas ahistóricos. Por mucho que los agrupemos bajo una estructura común, los fenómenos religiosos no dejan de ser realidades históricamente condicionadas y, en consecuencia, Pettazzoni insistirá en la interrelación entre los diferentes aspectos culturales y la comparación con otros procesos culturales tanto religiosos como no-religiosos. Bajo el lema "todo *phainomenon* es un *genomenon*", Pettazzoni propone la historización del fenómeno religioso y el paso de una "fenomenología estática" de la estructura a una "fenomenología dinámica" de los desarrollos⁶. El hecho religioso no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la que se constituye. Las manifestaciones religiosas no pueden reconducirse a una misma estructura, salvo que la estructura misma sea histórica, es decir, el desarrollo histórico pasa a formar parte integral de la estructura religiosa. En consecuencia, la

⁶ Un estudio más detallado sobre esta diferencia entre "fenomenología estática" y "fenomenología dinámica" puede leerse en Llinares (2003).

fenomenología "dinámica" de la religión no trata de hallar estructuras comunes a diferentes hechos, sino que considera el mismo desarrollo histórico como estructura común, como entelequia, como ley interna de desarrollo. Así, en último término, la fenomenología de la religión dependerá de la historia y sus conclusiones deberán permanecer abiertas a una constante revisión desde el punto de vista de la investigación histórica.

Pettazzoni inaugura el método histórico-comparativo en Italia, que contará con un amplio recorrido. Sus discípulos conformarán la conocida "Escuela de Roma", pero radicalizarán las tesis del maestro para romper definitivamente con la fenomenología. Así, Brelich, ayudante y discípulo directo de Pettazzoni, apostará por la superación de los enfoques fenomenológicos en pro de la metodología histórico-comparativista, llegando incluso a renunciar a la posibilidad de una definición sustantiva de la religión. Dado que todo hecho religioso tiene un carácter irreductiblemente histórico, es suficiente con la postulación de una definición funcional que permita operar al resto de ciencias de las religiones (Brelich, 1970: 35).

El resumen nos lo ofrece Meslin: «existe una tensión a veces bastante manifiesta entre quienes piensan que hay que definir el fenómeno religioso por su esencia, aislando las estructuras de las que depende, y aquellos para quienes el fenómeno religioso es un producto de la historia humana. Yo opino que hay que superar esta oposición, la cual, caso de persistir, esterilizaría las investigaciones de nuestra disciplina» (Meslin, 1973: 157). Meslin parece postular nuevamente la complementariedad de la perspectiva fenomenológica e histórica en el comparativismo. Pero, al mismo tiempo, advierte que esta síntesis —aún no realizada— no suprime los problemas fundamentales implícitos.

Efectivamente, el rechazo por parte de estos autores a hablar de fenomenología de la religión y sus intentos de reconvertirla en una historia comparada de las religiones vienen motivados en gran parte por el deseo de superar una serie de problemas epistemológicos que, en realidad, ni tan siquiera logran sortear. Evitar términos como "fenomenología", "estructura", "esencia", "definición sustantiva" o incluso "fenómeno" no resuelve los problemas subyacentes. Y, así, la historia comparada de las religiones sigue enfrentándose con, al menos, dos problemas fundamentales: la imposibilidad de liberarse de una precomprensión del fenómeno religioso y la dificultad de alcanzar un adecuado equilibrio en la tensión estructura-historia. Veamos cada uno de ellos.

La precomprensión del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión se encuentra con la dificultad de que, siendo su objetivo alcanzar una definición sustantiva de la religión, debe partir de una definición aproximada, elástica, dinámica y suficientemente amplia de lo que sea la religión. Para evitar reduccionismos, asume como válidos los datos acumulados por las demás ciencias de las religiones. El reproche que se le hace es que la selección de hechos puede condicionar los resultados, es decir, dependiendo de los hechos seleccionados y analizados —por ejemplo, si la selección incluye solo posicionamientos monoteístas— podremos inducir una determinada estructura —por ejemplo, un tipo ideal asentado en el teísmo— que deje a un margen otros hechos religiosos —por ejemplo, todas las religiones sin Dios—.

Para superar esta dificultad, la historia comparada de las religiones renuncia a hablar de “estructura”, pero pretende determinar a partir de la comparación aquellos rasgos y elementos comunes a todo hecho religioso. Ahora bien, la disciplina también asume como válidos los datos previamente acumulados por la tradicional historia de la religión para, a partir de ellos, avanzar en sus resultados hacia la comparación. Esto también presupone partir de una determinada comprensión de lo que es la religión: la selección de aquellas que tradicionalmente han sido identificadas y estudiadas como religiones condiciona los resultados de la investigación. Si bien la crítica fue dirigida inicialmente a la fenomenología de la religión⁷, continúa operativa dentro del enfoque comparativo.

⁷ Esta es la primera crítica que Díez de Velasco (2006) dirige a la fenomenología de la religión. Para Díez de Velasco, aunque la fenomenología pretende ir “a las cosas mismas” lo hace de forma sesgada, partiendo de las religiones más cercanas o conocidas. Por mi parte, señalaría dos objeciones a esta crítica. En primer lugar, en un nivel puramente teórico, cabe señalar que la crítica no es exclusiva a la fenomenología de la religión, sino que es un problema epistemológico básico. De forma inevitable, partimos de lo que nos resulta más cercano, próximo y conocido para, a continuación, extender y ampliar nuestro campo de estudio e investigación, esforzándonos en comprender y alcanzar otras esferas y realidades que nos resultan ajenas y extrañas. Nuestro acceso al mundo, nuestro modo de conocer, siempre parte de una cultura, de un lenguaje y de un sistema conceptual que, en cierto modo, predeterminan nuestro conocimiento. Es el trasfondo de sentido del que no podemos escapar, pero sin el que tampoco podríamos operar. Ahora bien, una vez que tomamos conciencia de estas dificultades intrínsecas al conocimiento humano, el esfuerzo debe ir orientado a tomar cierta distancia de aquellas cuestiones y presupuestos que asumimos de forma acrítica para revisarlos, modificarlos y adecuarlos en busca de mejores y más amplias comprensiones. En segundo lugar, en un nivel más práctico, la crítica de Díez de Velasco no parece hacer justicia a los grandes intentos realizados por la fenomenología de la religión. Un rápido vistazo por el índice y la estructura de trabajos como los de van der Leeuw (1935), Widengren (1945) o Martín Velasco (1973) pone de manifiesto el esfuerzo que estos autores realizan por atender a una amplísima variedad de fenómenos religiosos que sobrepasan con creces aquellas concepciones que, por decirlo de algún modo, se encontrarían dentro de su zona de confort. Asunto diferente, que también tendremos ocasión de tratar en estas páginas es que, pese a la amplitud de miras y los planteamientos originales, los autores puedan caer en posturas evolucionistas o religiocéntricas.

De hecho, el problema no es exclusivo ni de la fenomenología ni de la historia comparada, sino que muchas ciencias humanas se vieron abocadas a la misma dificultad. Fue uno de los grandes problemas a los que se enfrentó, por ejemplo, la antropología social y cultural y que también se dejó notar en las aproximaciones antropológicas al hecho religioso. Un error en el que cayeron muchos y no solo desde los ámbitos de la fenomenología. Es el caso de Tylor, pero también el de van der Leeuw. En *Cultura primitiva* (1871), Tylor estudia las formas religiosas como parte de un proyecto de investigación que tenía como objetivo rastrear las primeras formas de religiosidad y comprobar su progreso y evolución hacia formas más desarrolladas. Con este trasfondo, no resulta sorprendente que termine desarrollando una teoría evolutiva de la religión con un claro componente etnocéntrico, al situar el monoteísmo como forma más elevada y superior de religión. En una línea muy similar, también van der Leeuw fue acusado de religiocentrismo. El espíritu ilustrado y positivista de la época parece asomar a lo largo de su obra y, finalmente, terminará favoreciendo una lectura etnocéntrica y evolucionista que será igualmente criticada desde dentro y fuera de la fenomenología de la religión⁸.

Pero el método histórico-comparado no soluciona esta dificultad. También allí se parte de los datos acumulados por las ciencias de las religiones para proceder a la comparación sistemática de las diferentes formas del fenómeno a lo largo de la historia y en los diversos contextos socioculturales. En cualquiera de los dos casos, partimos de una hipótesis de trabajo y nos vemos obligados a reconocer la imposibilidad de operar sin presupuestos.

La tensión estructura-historia. Para la fenomenología de la religión todos los fenómenos religiosos deben poder reconducirse a una estructura común para que sean identificados como tales. De este modo, pretenden superar el exceso historicista y positivista de la historia de las religiones, dando mayor relevancia a las notas invariables. Sin embargo, desde las ciencias de las religiones se insiste en la variabilidad de las manifestaciones y en su condicionamiento histórico. Los elementos que ayudan a propiciar y expresar la experiencia religiosa —mitos,

⁸ A pesar de que la intención explícita de van der Leeuw fuese justamente la contraria: «La fenomenología no sabe nada de una “evolución” histórica de la religión; menos aún de un “origen” de la religión» (van der Leeuw, 1933: 657).

ritos y símbolos— depende del contexto, la cultura, la sociedad, el lenguaje, etc. En definitiva, son históricos.

Así, desde la historia de las religiones se rechaza la posibilidad de extraer una estructura o tipo ideal de las manifestaciones, pues resultaría un constructo abstracto y ahistórico. Critican que la fenomenología de la religión termine en una metafísica, en un enfoque esencialista, intuitivo y, sobre todo, ahistórico. Por su parte, la fenomenología también criticará la incapacidad de la historia de ofrecer una visión comprensiva del hecho religioso y de acceder al entramado significativo que constituye su ley interna. Pero tampoco faltarán críticas dirigidas al método comparativo que «representaba la contradicción absoluta de la historia, ya fuera porque era identificado con la aproximación evolucionista, ya fuera porque se rechazaba extender la hipótesis de un común origen de civilización a toda el área primitiva» (Xella, 2006: 128).

Para las ciencias de las religiones, el problema es insalvable: «Si la fenomenología de la religión quiere mantener su importancia dentro del estudio de las religiones tiene que renunciar a su ambición de encontrar rasgos y estructuras esenciales, y preguntarse por los parentescos, pero también por las diferencias» (Cabrera, 2002: 358). Y, así, la historia comparada de la religión renuncia a alcanzar la “estructura” del fenómeno religioso y se conforma con señalar los elementos o rasgos comunes identificables en su devenir histórico.

Sin embargo, el problema no se resuelve. Simplemente tenemos un desplazamiento terminológico. El problema epistemológico de cómo alcanzar y verificar la funcionalidad de la estructura para no terminar en un solipsismo ahistórico se transforma en el problema de cómo determinar qué rasgos pueden ser comparables y cómo no caer en un comparativismo trivial. Lo que subyace a la tensión estructura-historia es el antiguo problema epistemológico en la consideración del conocimiento humano como el paso de lo particular a lo universal.

Pero, a pesar de estas dificultades, lo que quiero defender aquí es que existe una clara correspondencia entre la historia comparada de las religiones y los dos primeros pasos de la fenomenología de la religión señalados por van der Leeuw —1) identificar el fenómeno religioso, 2) insertarlo en la vivencia humana— y que, además, ambas aproximaciones —histórica y fenomenológica— constituyen un tipo de reducción eidética. En ambos casos se parte de los fenómenos que desde una “actitud natural” se han reconocido como religiosos, se los identifica, separa y describe desde la vivencia personal de sujeto y, a partir de ahí, se

intenta reconducirlos a su especificidad. La fenomenología de la religión lo hace a través de la búsqueda de lo idéntico, eliminando los aspectos diferenciales, para inducir el núcleo esencial, la naturaleza, estructura o tipo ideal del hecho religioso. La religión comparada, por su parte, intenta afinar los mecanismos de la comparación para señalar aquellos elementos y/o rasgos que se entrecruzan y constituyen las constantes objetivas en toda religión.

Pero, no solo el objetivo y el procedimiento es similar, sino que el resultado alcanzado por estas distintas aproximaciones apunta en la misma dirección. En ambos casos se reconoce que el hecho religioso es una vivencia específica del ser humano en la que se hace presente “algo” —«“Algo, algo”: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre», decía Ortega (1904: 30)—. Ese “algo” es definido fundamentalmente como extraño y ajeno al ser humano. En la medida en que trasciende la realidad humana es incognoscible, inefable, inaprensible. Dependiendo del autor, ese “algo” es llamado “Absoluto” (Hegel), “infinito” (Schleiermacher), “lo totalmente otro” (Otto), “poder originario” (van der Leeuw), “lo sagrado” (Söderblom, Eliade, Durkheim), “realidad distinta” (Ries), “realidad oculta” (Meslin), “Misterio” (Martín Velasco)⁹, etc.

⁹ Esta será la segunda crítica que Díez de Velasco dirige a la fenomenología de la religión. En esta ocasión, no duda en afirmar, en clara alusión a los análisis de Otto, que «la ambiciosa visión eidética terminó convirtiéndose a la religión en un elemento *sui generis* irreductible, que fue enredándose entre “Absolutos”, “Misterios” y “Esencias” inalcanzables» (Díez de Velasco, 2006: 63). Esta forma de comprender la referencia a una realidad ulterior le lleva a hacer depender la fenomenología de lecturas teológico-esencialistas. Para Díez de Velasco, esta es una “fenomenología católica” ya obsoleta, solo presente en España. De hecho, según Díez de Velasco, es el carácter retardario de los estudios religiosos en España lo que ha hecho que en la década de los 70 surjan una serie de trabajos realizados por “teólogos católicos” como Martín Velasco, Lucas y Duch. Finalmente, para Díez de Velasco la fenomenología se convierte en una *ancilla theologiae* o preparación para la misionología (ibid., 64).

Pese a que los términos utilizados —absoluto, misterio, infinito, esencia, etc.— puedan resultar confusos y parezcan contener connotaciones metafísicas, todos buscan mostrar la limitación del conocimiento humano. Son diferentes modos de expresar aquella idea teológica que Kant resumía con el concepto de “Dios” y que formaba parte del *a priori* de la “razón” en sentido estricto. Y gracias a su consideración como idea pura de la razón, no sólo se admitía su existencia noumenal, sino también se determinaba el límite del conocimiento humano. Y este es quizá uno de los mayores logros de la epistemología moderna: el reconocimiento de los límites del conocimiento humano. La fenomenología de la religión no se “enreda” en un “inalcanzable”, como sugiere Díez de Velasco, sino que muestra como la parte objetiva del fenómeno religioso apunta a una realidad que trasciende los límites del conocimiento humano, una realidad de la que ni tan siquiera cabe afirmar su existencia fáctica. El autor parece ignorar que estas expresiones no dejan de poner de manifiesto la radical apertura del ser humano a algo que se encuentra más allá de sí mismo. El hecho de que la realidad con la que el ser humano parece entrar en contacto sea inefable podría ser una dificultad insuperable «si el horizonte de lo humano se limitase a lo finito y lo mundano. Pero tal limitación choca precisamente con los datos de la experiencia humana, una de cuyas características consiste en inscribir todos los objetos con los que entra en contacto en el horizonte del ser y del bien que ninguno de ellos agota» (Ayala, 1995: 142).

Independientemente del nombre otorgado, todos señalan que el fenómeno religioso viene determinado por el hacerse presente una realidad trascendente. Incluso los historiadores que se niegan a hablar de fenomenología de la religión reconocen este “algo” como rasgo permanente a todo fenómeno religioso: la referencia a un orden superior y anterior —un *supra* y un *prius* (Bianchi)— al orden de las realidades que constituyen el mundo en el que discurre la cotidianidad de la vida humana.

La reducción eidética no da por existente esta realidad, simplemente pone de manifiesto que, en el núcleo de aquellos que son considerados fenómenos religiosos, se encuentra la expresión de una experiencia y símbolo de una realidad que se sitúa más allá del ser humano: «Gracias a su carácter simbólico, el hecho religioso “habla”, da que pensar, abre “la multiplicidad del sentido a la equivocidad del ser”, haciendo estallar la realidad profana al ponerla en contacto con lo último, con ese más-allá al que remite y cuyo segundo sentido subsume la fenomenología de la religión en la categoría del Misterio» (Rodríguez Panizo, 1995: 231).

La fenomenología no puede, ni tampoco pretende, dar el paso a la afirmación de la existencia objetiva de esta realidad, pues «no se sitúa en el ámbito de lo experimentable, aunque se inserte en la vida humana» (Lucas, 1990: 47). Por ello debe conformarse con operar desde la experiencia religiosa, desde la toma de conciencia de un “algo” ajeno al ser humano que parece hacerse presente en su vida, esto es, desde la vivencia de otra cara de la realidad, desde el sentimiento de contacto y relación con algo trascendente. La referencia a una realidad meta-empírica, sin necesidad de pronunciarse sobre su verdad o valor, supone el descubrimiento del contenido objetivo, del noema, del fenómeno religioso.

3. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO HERMENÉUTICA

Pero, para comprender el fenómeno religioso, es necesario avanzar en la investigación fenomenológica, pasar de la dilucidación del noema al esclarecimiento de la noesis. No solo la verdadera comprensión del fenómeno religioso escapa al dato histórico, sino que el significado no se agota en el análisis de los aspectos objetivos. Lo que aparece en el exterior es la manifestación de una actitud profunda, que responde a una vivencia o experiencia singular del sujeto. Es, por tanto, necesario acceder al significado y a la intencionalidad de la

conciencia subjetiva. Y puesto que el único modo de desentrañar un significado humano es haciendo referencia a otros significados igualmente humanos, la labor que ahora emprendemos es fundamentalmente hermenéutica.

El punto de partida continúa siendo la experiencia religiosa, pero, en estos momentos, estamos ya en disposición de diferenciar entre el contenido objetivo y el contenido subjetivo. El contenido objetivo, el noema del fenómeno religioso, remite a una serie de lugares, objetos, rituales, tiempos, etc. en los que un "algo" ajeno al ser humano se presentifica. Esta experiencia personal de encuentro con lo "totalmente otro", con "lo sagrado", introduce al sujeto en una dimensión existencial radicalmente diferente a la de la cotidianidad de la vida humana, dominada por lo profano. La respuesta que el sujeto ofrece a esta experiencia centra ahora nuestra atención. Y, por ello, en este segundo momento, el objetivo es determinar el contenido subjetivo: la noesis —«principio agente del fenómeno y fuerza animadora del mismo» (Lucas, 1999: 45)—, la intencionalidad, el sentimiento, la actitud que el *homo religiosus* asume cuando lo latente se hace patente.

Este volver la atención al elemento subjetivo del fenómeno religioso destacando la emoción, el sentimiento y la actitud que el hombre manifiesta en su encuentro con lo sagrado, cuenta con importantes precedentes tanto en la tradición hermenéutica (Schleiermacher, Dilthey) como en la tradición hierológica (Otto, Durkheim).

Para Schleiermacher la esencia de la religión «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento» (Schleiermacher, 1799: 35); concretamente, el sentimiento religioso es "sentimiento de dependencia absoluta" y la religión "gusto" por lo infinito. Pero la insistencia de Schleiermacher en la experiencia individual —la vivencia en primera persona— abrirá el debate en torno a la necesidad de la "empatía" y de la "participación" en el mundo religioso para alcanzar la comprensión. A su vez, la influencia de Dilthey tiene una importancia capital dentro de este modo de comprender la fenomenología. La diferencia entre el método de las ciencias naturales, centradas en la explicación de las leyes de la naturaleza, y el método de las ciencias humanas, centradas en la comprensión de los significados humanos, será determinante a la hora de abordar el estudio del sentimiento religioso.

También la tradición hierológica en su doble vertiente influirá de forma significativa. Por un lado, contamos con un conjunto de autores (entre los que cabe

destacar a Söderblom y Otto) que insisten en que el encuentro con lo sagrado es una experiencia personal; y, por otro lado, nos encontramos con la escuela de la sociología francesa (en la que cabe destacar a Durkheim y Mauss) de la religión que analiza lo sagrado como una proyección social. Dejando a un margen la interpretación sociologista¹⁰, merece la pena prestar especial atención a los análisis de Otto, que amplían y profundizan la intuición de Söderblom de que lo sagrado está vinculado con la vivencia de un poder misterioso y ambivalente.

Otto es capaz de diferenciar y determinar el elemento objetivo —lo numinoso— y el elemento subjetivo —la disposición o temple numinoso de ánimo— que configuran la experiencia religiosa. Lo numinoso es lo completamente inaccesible a la comprensión conceptual, un excedente de significado que no puede ser definido en sentido estricto, que solo puede ser insinuado: «nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse» (Otto, 1917: 50-51). Y para ello es necesario rastrear los sentimientos que lo numinoso produce en el individuo en su hacerse consciente. Y así, a través del análisis de los sentimientos suscitados —pavor, horror, temblor, miedo, atracción, sumisión, extrañamiento, etc.—, Otto determina no solo los dos aspectos de lo numinoso, *mysterium tremendum et fascinans*, poniendo de manifiesto que el sentimiento es una estructura afectiva con alcance cognoscitivo, sino también el sentimiento del *homo religiosus* —la disposición o temple numinoso de ánimo— al que se refiere como “sentimiento de criatura”:

El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Solo allí donde el numen es vivido como presente —tal es el caso de Abraham— o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuela hacia él, es decir, solo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante. (Otto, 1917: 55-56).

¹⁰ El análisis de esta corriente exigiría más espacio del que dispongo aquí. La dicotomía sagrado/ profano establecida por Durkheim tendrá un amplio recorrido en la fenomenología de la religión y determinará obras tan importantes como la de Mircea Eliade. También los desarrollos posteriores a Durkheim y Mauss configuran una corriente de pensamiento sumamente enriquecedora. En la misma línea, sin menoscabo de originalidad personal, y siendo más cercanos a nosotros en el tiempo cabría destacar a Callois, Girard, Meslin y Ries.

La de Otto es una nueva conceptualización, una revisión del “sentimiento de dependencia absoluta” de Schleiermacher, que pone el foco de atención en la gratitud, el amor, la aceptación, la ligazón y sumisión a aquello que se ha hecho presente. Así podemos concluir que, si bien el reconocimiento del misterio es un rasgo definitorio de la experiencia religiosa, el *homo religiosus* no se limita a reconocer esta presencia, sino que busca vincularse con el misterio, pues lo considera sumamente valioso y de él hace depender un aspecto liberador o salvífico. De ahí que gran parte de la intencionalidad de las prácticas rituales tengan como finalidad exhortar, invocar, propiciar, favorecer, comulgar, conciliar, etc., es decir, establecer medios para vehicular al ser humano con aquella realidad trascendente que parece hacerse presente.

Pero, sin lugar a duda, el autor más representativo de este modo de comprender la fenomenología de la religión es el propio van der Leeuw. De él ya hemos dicho bastante en la introducción de este trabajo. Baste comprobar ahora que los tres últimos pasos de su fenomenología —3) hacer epojé de lo que se muestra, 4) aclarar lo contemplado y 5) comprender lo que se muestra— suponen el paso del noema a la noesis y la introducción de un elemento interpretativo para la dilucidación de la intencionalidad de la conciencia subjetiva.

Una vez hallado el elemento objetivo que subyace a todo fenómeno religioso, la fenomenología no puede dar el paso de afirmar su existencia objetiva. Por el contrario, debe permanecer neutral, no entrar a valorar ni juzgar los contenidos objetivos de la experiencia religiosa, ni intentar determinar su verdad o falsedad. Para ello, debemos poner entre paréntesis, suspender el juicio sobre la existencia del objeto, esto es, debemos hacer epojé de lo que se muestra, atenernos a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. Y, entonces, lo que descubrimos es la intención específica que el sujeto humano tiene en relación con esa realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa de la que hace depender el sentido último de la vida (Martín Velasco, 1973: 75).

En la misma línea, influidos poderosamente por la interpretación del sentimiento religioso de la obra clásica de Otto sobre lo sagrado y los análisis de van der Leeuw, se inscriben Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer. Pero también G. Widengren y C. J. Bleeker, en la medida en que coinciden con van der Leeuw

en la necesidad de la epojé¹¹, podrían incorporarse en esta corriente. Y, de igual modo, numerosos historiadores tienden a apartar hacia esta corriente al influyente M. Eliade, alumno de Pettazzoni, que terminará enfrentado con los discípulos que conforman la Escuela de Roma.

Sin embargo, una vez asumida la relación objeto-sujeto que constituye el fenómeno religioso, los desarrollos de esta fenomenología hermenéutica de la religión comenzarán a diversificarse, prestando mayor atención a la reconstrucción histórico-hermenéutica de las manifestaciones religiosas, esto es, a lo que el *homo religiosus* hace y cree.

Existe una clara motivación para ello. Otto, van der Leeuw y Eliade serán duramente criticados por mantener posturas religiocéntricas e interpretar en clave evolucionista los fenómenos religiosos. Son acusados de intentar demostrar que la experiencia religiosa original de las "religiones primitivas" evoluciona a formas "superiores" de religión que terminan en perspectivas monoteístas, con clara preferencia por el cristianismo.

Así, por ejemplo, Widengren, sin renunciar al esfuerzo sistemático de la fenomenología de la religión, reacciona contra la tendencia evolucionista de van der Leeuw. En su *Fenomenología de la religión* (1969), subraya la necesidad de fundamentar la fenomenología en su investigación histórica para que esta le sirva de base objetiva y real. Pero, aunque pretende superar los resabios de evolucionismo, muchos seguirán acusándole de mantener una postura religiocéntrica, algo que, en gran parte, puede apreciarse en el vocabulario por él empleado. Así, por ejemplo, la noesis del fenómeno religioso queda reformulada como "fe en Dios":

Una de las consecuencias más importantes de los modernos estudios de historia de la religión ha sido poder mostrar la existencia de una fe en Dios en prácticamente todos los pueblos civilizados o carentes de escritura. Claro está que su carácter es muy diferente en las diversas religiones. Pero las variantes características de la fe en Dios se repiten en la historia de las religiones con una regularidad desconcertante. (Widengren, 1969: 41).

¹¹ Esta coincidencia genera ciertas ambigüedades, pues inicialmente los planteamientos Widengren y Bleeker están más encaminados hacia la religión comparada. De ahí la oscilación en la identificación de estos autores en línea con Van der Leeuw o con Pettazzoni. Ver nota a pie de página n.º 4.

La acusación de religiocentrismo terminará siendo una constante enarbolada contra los autores clásicos que se han dedicado a esta fenomenología hermenéutica de la religión. De hecho, son muchos los investigadores que desprestigian la labor de la fenomenología de la religión por la filiación religiosa de sus autores y que se muestran susceptibles y siembran dudas sobre cuáles serían los verdaderos propósitos y objetivos de la disciplina: «La suspensión del juicio actuaría como una suerte de lectura teológica suave que permitiría adentrarse en caminos de apologética pero sin subvertir la escena de lo científicamente aceptable (los fenomenólogos de la religión "clásicos" son no solo creyentes sino teólogos o incluso sacerdotes, principalmente protestantes, aunque la derivación española la desarrollan religiosos católicos)» (Díez de Velasco, 2006: 63).

Sin embargo, esta forma de desprestigiar a la fenomenología de la religión está abocada a un reduccionismo infructuoso. De nada sirve formular argumentos *ad hominem* para menospreciar los nobles intentos que motivan la labor fenomenológica. Por el contrario, habrá que rastrear el origen de estas dificultades, tomar conciencia de los retos a los que se enfrenta la fenomenología de la religión, para evitar caer en antiguos errores y desviaciones indeseadas. Quisiera mostrar cómo la dificultad que encierra la fenomenología de la religión y que parece abocarla al mantenimiento de posturas religiocéntricas tiene que ver con dos nuevos problemas que analizaremos a continuación, a saber, la necesidad de una cierta empatía o participación psicológica para comprender el fenómeno religioso y el deslizamiento hacia la valoración y normatividad del fenómeno religioso.

Empatía: de la explicación a la comprensión. Hemos dicho que para alcanzar la verdadera comprensión del fenómeno religioso hemos de prestar atención a la dimensión intencional. Para muchos autores esto significa que el fenomenólogo debe ser capaz de empatizar o participar psicológicamente en la experiencia religiosa. El propio Schleiermacher insistía en que era indispensable una cierta empatía o predisposición de ánimo hacia el hecho religioso y animaba a «estimular mediante la comunicación la disposición para la religión no solo allí donde ella se encuentra, sino también infundirla y configurarla por todas las vías que puedan conducir a esta meta» (Schleiermacher, 1799: 90). El uso de un lenguaje emotivo y evocativo —características propias del romanticismo— parecería intentar provocar la experiencia religiosa. Esta misma línea parece ser asumida desde

Schleiermacher, Otto, Wach¹² y van der Leeuw hasta autores mucho más cercanos a nosotros: «En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones» (Martín Velasco, 1973: 63).

Pero hemos de ser tajantes en este punto: si aceptamos la empatía como mecanismo necesario para alcanzar la verdadera comprensión del fenómeno religioso, estamos obligados a desechar la objetividad del estudio. Sería totalmente legítima la crítica que estima que la fenomenología de la religión pasa de ser un análisis sobre el fenómeno religioso a un ejercicio religioso. Y, como tal, la fenomenología quedaría al servicio de fines apologéticos.

El error reside en entender la empatía en términos psicologizantes como una participación en la disposición del sujeto, cuando el objetivo de la apelación a la empatía como recurso sería justamente el contrario: buscamos alcanzar los significados entrettejidos en la experiencia religiosa para descubrir la intencionalidad de la conciencia subjetiva en relación con un objeto que se hace presente. Sólo así evitaremos el peligro de despreciar la emoción, sentimiento y/o experiencia religiosa como mero psicologismo.

La dificultad en el paso de la explicación a la comprensión es común a todas las ciencias humanas. Frente al método propio de las ciencias de la naturaleza, encargadas de explicar los fenómenos de la naturaleza, tenemos las ciencias humanas, encargadas de comprender los significados humanos. Para llegar a la comprensión es necesario captar la experiencia del autor y para ello hemos de recurrir a nociones como significado o intención. Ahora bien, es suficiente con el reconocimiento sincero del sentimiento, la emoción o el significado que el propio sujeto hace explícito para comprender la intención que anima al fenómeno.

Pero esto no significa ni participación ni comunión: «Para captar esta intención, el fenomenólogo de hoy no tiene necesariamente que participar de forma empática en la misma, como proponían los clásicos, basta con que tenga oído

¹² También Fraijó llama la atención sobre esta dificultad: «La mayor parte de los fenomenólogos subraya que, para que esta comprensión sea posible, es necesario dejar de ser simple espectador y penetrar en el hecho religioso analizado. J. Wach habla de congenialidad, y van der Leeuw de inserción de lo religioso en la propia vida» (Fraijó, 2018: 121). Pero, para este autor, no es necesario “convertirse” a una religión para analizarla y comprenderla, basta con “una cierta empatía” que posibilite la comprensión de los significados intrínsecos.

para intuir que todo fenómeno religioso apunta más allá de sí mismo hacia la realidad de la religión» (Rodríguez Panizo, 1995: 235). Es decir, no es necesaria una disposición psicológica o una simpatía afectiva, basta con que el fenomenólogo se muestre abierto a la complejidad del objeto y muestre respeto e interés sincero por el sentimiento y la actitud del sujeto.

La pretensión de normatividad. La apuesta por la empatía y la propiciación de sentimientos y experiencias religiosas hizo que muchos investigadores desconfiasen del verdadero objetivo de la fenomenología y denunciasen los supuestos intereses apologéticos de la fenomenología de la religión. Históricamente no es reprochable. El propio Söderblom defiende que la fenomenología de la religión es una nueva forma de teología natural y Heiler anima a que la fenomenología avance en la determinación de la verdad/ falsedad de los fenómenos religiosos analizados.

Sin embargo, es preciso recordar que la fenomenología de la religión pretende ser un saber descriptivo y comprensivo. Una vez comprendido el fenómeno religioso —noema, noesis y relación objeto-sujeto—, la fenomenología de la religión puede determinar qué hechos son efectivamente religiosos, incluso cuáles se ciñen mejor a la estructura o tipo ideal; pero, en ningún caso puede exceder sus límites. Entrar a considerar la verdad/falsedad del fenómeno religioso exigiría, por un lado, afirmar o negar la existencia del noema y, por otro lado, juzgar la sinceridad de la noesis. Ambas cuestiones exceden las pretensiones de la fenomenología. De hecho, muchos fenomenólogos afirman que determinar la normatividad del fenómeno religioso es tarea de la filosofía de la religión y no de la fenomenología.

En este punto parecen existir también numerosos malentendidos en torno a la función de la filosofía de la religión. Creo que el equívoco puede remontarse a van der Leeuw quien, a la hora de determinar las fronteras de la fenomenología de la religión, afirma que filosofía y teología son las encargadas de dar respuesta a “cuestiones de carácter filosófico y metafísico” que la fenomenología “no está capacitada para plantear” (van der Leeuw, 1933: 656-657). De hecho, para este autor, filosofía de la religión y teología tienen en común la pretensión de verdad.

La lectura de van der Leeuw parece condicionar notablemente a otros investigadores que, desafortunadamente, (con)fundirán la función y el objetivo de la teología (natural) y el de la filosofía de la religión. Así, por ejemplo, Martín Velasco considera que la diferencia fundamental entre la fenomenología de la

religión y la filosofía de la religión es que la primera es puramente descriptiva, mientras que la segunda —al igual que la teología— es normativa. Espero tener ocasión de mostrar que en esta consideración subyace una determinada forma de entender la filosofía de la religión con la que, personalmente, no puedo estar de acuerdo. Baste por el momento dejar explicitado que ni la fenomenología de la religión ni la filosofía de la religión deberían estar supeditadas a fines apologéticos y que la pretensión de normatividad es una extensión ilegítima de los objetivos de estas disciplinas.

Nuevamente, a pesar de estas dificultades, quisiera terminar este apartado rescatando el verdadero objetivo de la fenomenología hermenéutica de la religión y los resultados alcanzados. Si con la comprensión de la fenomenología de la religión como historia comparada poníamos en juego una suerte de reducción eidética, con la comprensión de la fenomenología de la religión como hermenéutica llevamos a cabo una reducción fenomenológica. Al practicar la epojé sobre lo mostrado (noema) descubrimos la intencionalidad de la conciencia subjetiva (noesis). Esta fenomenología de la religión presenta el hecho en su especificidad poniendo ante los ojos su logos o razón formal. Desentraña el valor de la experiencia religiosa, los sentimientos suscitados y la actitud original que el *homo religiosus* asume en su encuentro con lo sagrado. El análisis revela que la experiencia religiosa es sorpresiva, momentánea, intensa y que implica siempre una ruptura existencial. Dependiendo del autor, la experiencia religiosa se define como "sentimiento de absoluta dependencia" (Schleiermacher), "temple numinoso de ánimo" (Otto), "experiencia de lo sagrado" (Eliade), "sentimiento oceánico" (Freud), "experiencias cumbre" (Maslow) o "de límite" (Jaspers), "experiencia de apertura" (Duch), "experiencias de sentido" (Caffarena), etc. Son diferentes formas de reconocer la experiencia en la que el ser humano siente que tiende a algo que se sitúa ontológicamente más allá de él. Pero la fenomenología del sentimiento religioso descubre algo todavía mucho más profundo: la actitud originaria del hombre religioso no remite únicamente a la emoción o el sentimiento sino a la totalidad del sujeto, alcanza y atañe tanto a su capacidad racional como a la volitiva. Es decir, la fenomenología de la religión desentraña la disposición originaria del *homo religiosus*, el mecanismo de religación con lo trascendente, la aceptación voluntaria y la creencia de que esa realidad trascendente le ata, compromete y ofrece el soporte y sentido último de su existencia. La actitud reli-

giosa combina la actitud de reconocimiento ante el misterio y la búsqueda de salvación (Fraijó, 2018: 123).

4. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una vez alcanzada la estructura del fenómeno religioso —clarificada la relación objeto-sujeto—, los autores se afanan en la revisión y reordenación de las manifestaciones religiosas de las que han partido para su clasificación. Sin embargo, podríamos decir que, en un sentido importante, la tarea de la fenomenología de la religión permanece inconclusa. Hemos llegado a comprender la experiencia religiosa y a analizarla como fenómeno humano complejo y significativo. Pero todavía no hemos determinado cómo es posible que el ser humano vivencie una realidad trascendente cuya existencia no puede afirmar y, al mismo tiempo, adquiera voluntariamente esa actitud de vínculo estrecho e íntimo. Si deseamos avanzar hacia la configuración de una fenomenología de la religión en clave filosófica, es necesario continuar con una investigación trascendental que desvele la condición de posibilidad del *homo religiosus* como uno de los posibles modos de ser humano.

Apuntaba al inicio de estas páginas que los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación metodológica excesivamente restringida. Efectivamente, las nuevas investigaciones fenomenológicas nos permiten elucidar desde el fenómeno y la estructura de la experiencia no-reflexiva la condición de posibilidad del ser humano en el mundo, su modo de conocer, sentir y pensar. Esta línea fenomenológica obliga a la comprensión de las condiciones humanas que hacen posible la experiencia de la que parten. Así, en última instancia, la fenomenología de la religión se vería abocada a la configuración de una antropología filosófica comprometida con el esclarecimiento del trascendental humano que posibilita el modo de ser religioso.

También contamos con precedentes de este tipo de investigación. Martín Velasco (1994) y Lucas (1999) señalan a Max Scheler y Edith Stein como discípulos directos de Husserl que aplican al campo de la religión los presupuestos y la metodología de la fenomenología.

Siguiendo los planteamientos expositivos de Ayala (1995), Husserl tan solo habría dejado insinuado el tema de la experiencia religiosa, seguramente porque no se atrevería a sobrepasar los límites de su propio método filosófico. Fueron

sus discípulos más cercanos quienes convirtieron el método en una vía de acceso al mundo humano de lo religioso. Max Scheler convirtió la visión de esencias husserliana en la vía de acceso a un mundo de valores inalcanzables para el entendimiento, pero sí para la intuición. La fenomenología nos abre así a una dimensión de la experiencia que suscita nuevas preguntas y desencadena nuevas formas de pensamiento. La conciencia afectiva tiene la capacidad de alcanzar las estructuras axiológicas objetivas entre las que se encuentran los valores religiosos. De ese modo, el ser humano puede captar el valor supremo de lo sagrado. Y, aunque la fenomenología de lo sagrado no permite, por sí misma, pasar a la afirmación de la existencia de Dios, sí permite descubrir “lo eterno” en el ser humano, esto es, concebir al ser humano como una constante tendencia a lo divino. Así, la explicación y fundamentación de la dimensión religiosa del ser humano se elabora desde el análisis de la persona y constituye tanto una filosofía de la religión como una antropología filosófica.

Sin embargo, este modo de proceder también se encuentra con nuevas dificultades y críticas. Los análisis de Scheler influyeron en Otto, van der Leeuw y Eliade, quienes no dudaron en considerar al *homo religiosus* como una estructura trascendental del ser humano. De este modo, se precipita una lectura que considera que la experiencia religiosa es la experiencia de la “criatura religiosa” (sujeto) con la trascendencia (objeto) y determina el ser religioso como nota constitutiva del ser humano. Es decir, se afirma que el ser humano es constitutivamente religioso (García-Alandete, 2009). Las críticas no se hacen esperar: ¿qué pasa con todos aquellos seres humanos que no se consideran religiosos?, ¿acaso los ateos y agnósticos no son seres humanos?¹³

En esta ocasión el error consiste en tomar una posibilidad, un modo de ser, como condición de posibilidad. Se produce de este modo un salto impropio, un error en el razonamiento que toma una parte por el todo. El *homo religiosus*

¹³ Scheler se adelanta a estas críticas al afirmar que estas posturas son autoengaños. Al considerar el acto religioso como «una dote esencialmente necesaria del alma humana espiritual» niega la posibilidad de un tipo de ser humano no-religioso, pero sí permite que el ser humano sitúe una creencia errónea, un ídolo o un bien finito en el lugar de Dios: «El agnóstico se figura poder abstenerse del acto de fe, se figura no creer. Pero, si investigara con más precisión su estado de conciencia, advertiría que se engaña. También él *tiene* una esfera absoluta de su conciencia llena de un fenómeno positivo —no es que no posea en absoluto tal esfera o la tenga completamente vacía. Pero ese fenómeno positivo es el fenómeno de la “nada” o de la nihilidad valorativa. El agnóstico no es *de facto* un no creyente, sino que es un creyente *en la nada*, es un nihilista metafísico» (Scheler, 1924: 224).

es un modo genuino de ser humano, una de las posibilidades de la inmensa variabilidad humana. Pero, alcanzada la evidencia de la experiencia religiosa y del modo de ser humano implícito en ella, de lo que se trata es de retroceder hasta la condición de posibilidad de ese modo de ser.

En este sentido, los análisis de Taylor en torno a la investigación trascendental en filosofía y su aplicación al campo de la fenomenología de la religión me parecen especialmente útiles para completar la lectura que aquí defiendo y avanzar desde la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica hacia la configuración de una antropología filosófica de la religión.

Para Taylor, la investigación trascendental es el método propio de la filosofía¹⁴. En ella se combina la argumentación trascendental de fuerte raigambre fenomenológica con la reconstrucción histórico-hermenéutica. Así, en primer lugar, la argumentación trascendental consiste en una regresión desde un rasgo incuestionable de la experiencia hasta su condición de posibilidad. Esta argumentación tiene, según Taylor, tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la regresión consiste en una cadena de "afirmaciones de indispensabilidad". Va desde un punto de partida hasta su conclusión mostrando que la condición expuesta es indispensable para la característica señalada como punto de partida. En segundo lugar, las afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son probables, sino apodícticas, se las supone evidentes por sí mismas: desde la primera afirmación, que se nos muestra con una claridad arrolladora, hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. La argumentación es, por tanto, "una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad". En tercer lugar, todas las afirmaciones conciernen a la experiencia, lo que proporciona a la cadena de afirmaciones un anclaje sólido, el punto de partida es inexpugnable (Taylor, 1978, 49-52).

Ahora bien, los argumentos trascendentales hacen explícito un discernimiento sobre nuestra propia actividad racional o volitiva, de ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes, no sean fáciles de dilucidar. Las exigencias del debate filosófico requieren que explicitemos las condiciones-límite del buen

¹⁴ He tenido ocasión de profundizar en esta cuestión en estudios anteriores (Rodríguez García, 2017).

resultado y, una vez que lleguemos a estas condiciones límite, comprobemos que el asunto en cuestión es evidente por sí mismo. A pesar de ello, puede ser muy difícil llegar a este punto, por eso, aunque las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas están siempre abiertas a un debate incesante, pues la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es ya una cuestión hermenéutica y, como tal, depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita la significación expresada y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto.

Cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico pero que, a partir del mismo, sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar los constitutivos perennes de la naturaleza humana. Pero, en segundo lugar, la interpretación también obliga a recrear un sentido histórico, esto es, a no juzgar el pasado según nuestros parámetros actuales, sino a pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo el devenir histórico de los fenómenos analizados. Dado que los argumentos trascendentales parten de un hecho indubitable de nuestra experiencia y se remontan a una tesis fuerte que atañe a nuestra propia condición como seres humanos, la argumentación trascendental no puede dejar de ser una cuestión hermenéutica. La investigación trascendental que se articula en los argumentos trascendentales opera a través de la discusión hermenéutica y encuentra en la reconstrucción histórica un apoyo fundamental.

Taylor no se limita a determinar teóricamente esta metodología filosófica, sino que de forma sistemática la pone en práctica a lo largo de su obra. Así, cuando centra su atención en la religión, partiendo de la experiencia religiosa, describe al ser humano como un "ser poroso" [*porous self*] (Taylor, 2007: 28), vulnerable y permeable a la imposición de fuerzas y significados totalmente provenientes de "seres intracósmicos pero extramundanos". Pero, frente a este modo de ser, opone el "yo obliterado/taponado" [*buffered self*], un modo de ser que imposibilita el paso o la inundación por parte de fuerzas y significados ajenos al ser humano. La contraposición entre un yo poroso y un yo obliterado lleva a Taylor a reflexionar sobre las diferentes formas de espiritualidad y exige el retroceso hasta la condición de posibilidad de estos modos de ser. Es el

esclarecimiento de una estructura trascendental del ser humano que queda recogida en la noción de “ser espiritual” y que posibilita la creencia en la inmanencia y en la trascendencia como modos igualmente válidos de espiritualidad¹⁵.

Ahora bien, la investigación de Taylor nos sirve para ejemplificar el objetivo último al que se debería encaminar una fenomenología de la religión. Pero su investigación no cierra todas las posibilidades. De hecho, podríamos preguntarnos si nuestra condición como seres espirituales no supone la variación de otra dimensión constitutiva más originaria que remite a la radical apertura del ser humano: «La religiosidad como apertura del hombre a una dimensión trascendente de la realidad tiene su fundamento en la necesidad [...] de dar sentido a sí mismo, a su existencia, a sus circunstancias gozosas y dolientes, a su muerte, de dar sentido al mundo —como totalidad de lo existente, de la realidad, de lo real— y de dar sentido a las relaciones entre ambos» (García-Alandete, 2009: 117). El ser humano es un ser abierto, incompleto, contingente, limitado, insuficiente, finito que se pregunta por el sentido de la totalidad de la existencia y, en ese preguntarse, se ve obligado a buscar el sentido más allá de sí mismo. En una línea muy similar afirma Ricoeur la referencia a más allá de sí mismo como raíz de posibilidad de ese plus de significación:

Como veremos, el hombre nos parecerá no sólo discurso sino también perspectiva, tanto exigencia de totalidad como carácter obcecado, tanto amor como deseo [...] El hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es el indicio de *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo (Ricoeur, 1949: 23).

En este sentido, la deducción trascendental a partir de los símbolos de Ricoeur también sería ejemplo de esta peculiar forma de filosofía fenomenológica de la religión que aquí vengo defendiendo.

¹⁵ Es preciso reconocer que Taylor termina desliziéndose hacia una postura similar a la de Scheler. Pese a que su intención explícita es tratar la creencia en la trascendencia y la creencia en la inmanencia como dos opciones espirituales igualmente válidas, termina relegando la creencia en la inmanencia a un modo derivado, secundario y menguado de espiritualidad.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Martín Velasco (1994) y Lucas (1999) aceptan la existencia de una corriente fenomenológica "a la husserliana" aplicada al ámbito religioso, pero se limitan a señalar a Scheler y Stein como sus representantes. También Díez de Velasco (2006) señalaba la posibilidad de un análisis fenomenológico en sentido estricto aplicado a la religión como una vía todavía no desarrollada. A mi juicio, la exploración de *una fenomenología filosófica de la religión* completaría el programa iniciado desde la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión. Pero, más allá de sus antecedentes, los estudios deben abrirse a nuevas investigaciones como las desarrolladas por Taylor y Ricœur.

Así, la fenomenología de la religión que vengo postulando tendría como objetivo último la investigación trascendental de la experiencia religiosa con el fin de dilucidar el trascendental humano que permite la posibilidad del *homo religiosus* como modo genuino de ser humano. Esta fenomenología de la religión partiría de los datos, de los hechos empíricos observables, para a través de la reducción eidética alcanzar el noema del fenómeno religioso. Una vez determinado el contenido objetivo del fenómeno religioso, haría epojé, suspendería el juicio sobre lo mostrado para centrar la atención en la noesis, en la intencionalidad de la conciencia subjetiva. Con el esclarecimiento de la relación noema-noesis se comprende no sólo la estructura, la lógica interna, del fenómeno religioso, sino también la vivencia y la actitud del *homo religiosus*. Partiendo de este modo de ser, será necesario retroceder a través de una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad hasta su condición de posibilidad. Y, una vez alcanzado el trascendental humano, habremos de completar la investigación con la reconstrucción histórico-hermenéutica que ponga de manifiesto la rica e inmensa variabilidad de las manifestaciones religiosas. La religiosidad del ser humano se manifiesta en múltiples expresiones, concepciones y vivencias, pero una genuina fenomenología de la religión debe ser capaz de dar cabida a todas estas expresiones y dilucidar los límites con otras manifestaciones no-religiosas.

De este modo, esta fenomenología filosófica de la religión sería en realidad el punto de partida de una filosofía fenomenológica de la religión pues, a partir de la dilucidación de la condición de posibilidad del *homo religiosus*, podríamos

repensar y determinar la racionalidad de la creencia religiosa, ofrecer una definición comprensiva de la religión, delimitar los límites con otras experiencias y conceptualizaciones —filosófica, científica y estética— en la vida humana y explorar las fronteras con otras disciplinas filosóficas —ética y política—. Temas que, por supuesto, quedan abiertos a futuras investigaciones.

No obstante, no quisiera finalizar este trabajo, sin apuntar brevemente cómo enfrentaría esta filosofía fenomenológica de la religión las dificultades a las que la fenomenología de la religión en sus diferentes consideraciones ha venido haciendo frente.

La precomprensión del fenómeno religioso. Una filosofía fenomenológica de la religión asumiría que no hay filosofía sin presupuestos. Una idea en la que también coinciden Taylor y Ricœur. Siempre operamos a través de unos prejuicios que son la condición de posibilidad de nuestra comprensión. Efectivamente, aceptamos como religiosos los hechos que la tradición determina como tales, son nuestro trasfondo de sentido. Pero la filosofía fenomenológica establece un movimiento de ida y vuelta: las conclusiones permanecen siempre abiertas, sujetas a revisión, en la discursividad de un círculo hermenéutico. Si bien el punto de partida puede condicionar inicialmente las primeras conclusiones alcanzadas, la nueva revisión de los presupuestos de partida y las nuevas conclusiones se insertan en una dialéctica siempre abierta, en la que cada nuevo paso supondrá un avance cognoscitivo en la dilucidación del fenómeno religioso.

La tensión estructura-historia. Desde una filosofía fenomenológica de la religión se comprende que esta dificultad remite a un problema epistemológico básico: la búsqueda de lo general a partir del análisis de hechos particulares y contingentes. La única posibilidad de resolución viene dada por la constante articulación entre ambos polos. Son muchos los autores que insisten en la necesaria complementariedad entre la perspectiva fenomenológica y la perspectiva histórica (Ayala, 1995; Rodríguez Panizo, 1995; y Cabrera, 2002), una línea que también intentaron conjugar —con menor o mayor éxito— van der Leeuw, Pettazzoni y Meslin. Nuevas comprensiones como la investigación trascendental de Taylor, en la que se conjugan los análisis fenomenológicos con la reconstrucción histórico-hermenéutica, prolongan estos intentos y probablemente funcionen como una más fructífera articulación en la irresoluble tensión entre lo universal (estructura) y lo particular (historia).

Empatía: de la explicación a la comprensión. Una filosofía fenomenológica de la religión mantendría su compromiso con la hermenéutica como método interpretativo, lo que implica el reconocimiento y la apelación a términos como “significado” y “intención”. Pero apostaría por sustituir la empatía por el respeto. Es suficiente con la actitud de respeto, que, en nuestro caso, supone la asunción de que tales experiencias pueden ocurrir (sin añadir ninguna valoración al respecto) y suponen hitos fundamentales en la vida de los sujetos que las vivencian: «Lo que la hermenéutica demanda no es una afinidad de vida a vida, sino una afinidad del pensamiento con aquello a lo que apunta la vida, en una palabra, una afinidad del pensamiento con la cosa de la que se trata» (Ricoeur: 1949: 181). El respeto es para nosotros el correlato de la “humildad científica” (Eco). De lo contrario cerraríamos la puerta a vivencias de este tipo, es decir, negaríamos la existencia de un *lebenswelt* particular, el religioso.

La pretensión de normatividad. Una filosofía fenomenológica de la religión rechazaría toda pretensión de normatividad y se afanaría por delimitar su función, diferenciándose de cualquier filosofía religiosa o metafísica teológica. La filosofía fenomenológica de la religión es, en primera instancia, filosofía y no debe confundirse ni con la teología natural ni con la filosofía religiosa que impregnó la historia del pensamiento filosófico medieval. Probablemente, el hecho de que muchos autores asignen una función normativa a la filosofía de la religión y, en consecuencia, la aproximen peligrosamente a la teología tenga que ver con aquella época en la que las fronteras no estaban claramente delimitadas.

Es cierto que durante siglos la filosofía brindó sus armas dialécticas a la teología. El inmenso impacto que supuso el auge de los tres grandes monoteísmos impregnó todas las esferas de la vida humana, incluida la filosofía. Esto propició el desarrollo de *una filosofía religiosa* (cristiana, musulmana, judía), es decir, una filosofía que asumía una serie de verdades reveladas que se afanaba en comprender y racionalizar. Es el nacimiento de la teología natural y el avance de espectaculares metafísicas teológicas preocupadas, fundamentalmente, por demostrar la existencia de Dios. Pero ninguna de ellas debe confundirse con la filosofía de la religión, una disciplina heredera de la Ilustración y del giro antropológico de la modernidad. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

Así, la filosofía de la religión reflexiona, en primera instancia, sobre ese fenómeno humano que es la religión. Pero, además, es filosofía de *la* religión, no de *una* religión, ni de *las* religiones. Como fenomenología de la religión asume la

unicidad y el acuciante reto de determinar qué es la religión, de buscar su especificidad, al tiempo que mantiene una articulación positiva con las demás ciencias de las religiones. Y, así, bajo el rótulo de filosofía (fenomenológica o no) de la religión incluimos toda «reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión» (Fraijó, 1994: 40). Reflexión sustantiva, pero no normativa, de la que espero haber dado cuenta en este humilde trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, J.M. (1995): «Fenomenología y experiencia religiosa», *Investigaciones Fenomenológicas*, 1 (1995), pp. 135-145.
- CABRERA, I. (2002): «Fenomenología y religión», en F. Díez de Velasco y F. García Bazán, *El estudio de la religión*. Madrid: Trotta, pp. 335-360.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. (1887): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Friburgo: Mohr.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2006): «Religión y fenomenología: aproximaciones y críticas», en M.C. Marín y J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-68.
- FRAIJÓ, M. (1994): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 4ª ed., 2010.
- , (2018): «Aproximación fenomenológica al hecho religioso», en J. M. Díaz Álvarez y J. Lasaga Medina (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 116-129.
- GARCÍA-ALANDETE, J. (2009): «Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica», *Revista Folios*, 30 (2009), pp. 115-126.
- JAMES, E. O. (1956): *Teach Yourself History of Religions*. Londres: The English Universities Press. Trad. esp. *Historia de las religiones*, Madrid: Alianza, 1975, 3ª ed., 2016.
- LEEUW, G. van der (1925): *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Múnich: Reinhardt.
- , (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tubinga: Verlag von J.C.B. Mohr. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1964.
- LLINARES, J. (2003): «Filosofía i història de les religions: el debat Raffaele Pettazzoni - Mircea Eliade», en E. Casaban Moya (ed.), *Actas del XIV Congrés Valencià de Filosofia*. Valencia: Universitat de València / Universitat Jaume I, pp. 331-342.
- LUCAS, J. de S. (1999): *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC. 2ª ed., 2005.
- MARTÍN VELASCO, J. (1973): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta. 7ª ed. corregida y aumentada, 2006.
- , (1992): «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status Quaestiones*», en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Barcelona: Anthropos.
- , (1994): «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 4ª ed., 2010, pp. 67-88.
- MEDINA, M.A. (2018): *Filosofía y fenomenología de la religión*. Madrid: Universidad Eclesiástica San Damasco/ Instituto Superior de Ciencias Religiosas.

- MESLIN, M. (1973): *Pour une science des Religions*, Paris: Seuil. Trad. esp. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- MÜLLER, M. (1865): *Comparative Mythology*. Londres: Routledge. Trad. esp. *Mitología comparada*. Barcelona: Visión Libros, 1982.
- ORTEGA y GASSET, J. (1904): «El poeta del misterio», recogido en *Obras Completas. Tomo I*. Madrid: Taurus/ Fundación Ortega y Gasset, 2012, pp. 29-33.
- OTTO, R. (1917): *Das Heilige*. Múnich: Beck. Trad. esp. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PETTAZZONI, R. (1954): «History and Phenomenology in Religion», in R. Pettazzoni, *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) I. Essays on the History of Religions by Raffaele Pettazzoni*. Leiden: Brill, pp. 215-219.
- , (1956): «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», in M. Eliade y J. M. Kitagawa (coomps). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press. Trad. esp. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1996, 1ª reimp., 2010, pp. 95-116.
- RICŒUR, P. (1949): *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier. Trad. esp., *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, 2ª ed., 2011.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S. E. (2017): «La investigación trascendental de Charles Taylor», *Investigaciones fenomenológicas*, 14 (2017), pp. 213-238.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. (1995): «La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0 (1995), pp. 227-236.
- SAN MARTÍN, J. (2013): *Antropología filosófica I: de la antropología científica a la filosófica*. Madrid, UNED.
- SCHELER, M. (1924): *Vom Ewigen in Menschen*. Berna: Francke. Trad. esp. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones encuentro, 2007.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1799): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern*. Hamburgo: Veiner. Trad. esp., *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados*. Madrid: Tecnos, 1990.
- SPIEGELBERG, H. (1960): *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- TAYLOR, Ch. (1978): «The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-1979), 151-156. Recogido en Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1995. Trad. esp., *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 43-58.
- , (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. *Una era secular*. 2 vols. Barcelona: Gedisa, 2014-2015.
- TYLOR, E.B. (1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: John Murray. Trad. esp. *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso, 1981.
- XELLA, P. (2006): «Laicos y católicos en la escuela de Raffaele Pettazzoni», en M.C. Marín y J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 123-146.
- WID ENGREN, G. (1969): *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976