

José Miguel Rodríguez Zamora

La fenomenología de la religión y más allá¹

Resumen: El artículo presenta la fenomenología de la religión, considerada como disciplina científica. Se revisa su origen, sus características frente a otras ciencias, los fundamentos epistemológicos, las principales líneas argumentales y diversas corrientes contemporáneas. También se estudian sus críticas y varias propuestas alternativas. La fenomenología de la religión ha tenido un importante desarrollo en las últimas décadas y constituye una de las aproximaciones relevantes para el estudio del fenómeno religioso.

Palabras clave: Religión. Fenomenología. Epistemología. Experiencia. Mito. Símbolo. Sagrado. Profano.

Abstract: The article presents the phenomenology of religion, considered as a scientific discipline. Its origin, its characteristics compared to other sciences, the epistemological foundations, the main plot lines and several of the contemporary currents are reviewed. Critics and various alternative proposals are also studied. The phenomenology of religion has had an important development in the last decades and constitutes one of the most relevant approaches for the study of the religious phenomenon.

Keywords: Religion. Phenomenology. Epistemology. Experience. Myth. Symbol. Sacred. Profane.

La religión es real sólo en las religiones
F. Schleiermacher
(Cit. en van der Leeuw, 1975, p. 562)

El objeto de la ciencia de la religión es la religión en su esencia y en sus manifestaciones.
Chantepie de la Saussaye (1891, p. 7)

Introducción

El estudio de la religión ha sido un tema de gran interés desde tiempos remotos. ¿A qué se debe? Sin duda, al hecho de que el ser humano es y permanentemente será un *homo religiosus*.² Se enfrenta al sentido de su vida, al misterio de su finitud, al dolor y a la tragedia de la lucha entre el bien y el mal. Todo ello le exige una respuesta que traspasa su esencia más íntima. Es un ser espiritual cuya contingencia interpela continuamente su existencia. Por este motivo se puede suscribir la siguiente opinión,

Todas las culturas y todos los pueblos han tenido y tienen una expresión religiosa. Decir “expresión” es hablar de manifestaciones de orden religioso que tienen su vehículo en la simbólica, en el lenguaje, en la literatura, en el arte, en rituales variadísimos, en cuerpos doctrinales, en modelos de vida. Aquello que es expresado de tantas maneras, que de hecho cubre todos los registros



de la actividad humana, es algún tipo de *experiencia* de lo Trascendente. Como toda experiencia humana, tiende a la comunicación, a socializarse. Necesita “ser dicha”; de ahí que elija tantas vías para hacerlo. (Croato, 2002a, p. 11)

Si al principio las respuestas venían únicamente de teólogos, filósofos y practicantes religiosos, con el tiempo también se encontraron en las ciencias: la historia, la sociología, la antropología, la ciencia política. Más compleja ha sido su relación con la psicología; después de una época de mutuo recelo, la religión y la psicología han entrado ahora en un proceso de fructífero encuentro. También las neurociencias, con avanzados métodos, han realizado investigaciones de fondo sobre el fenómeno religioso. Una tarea singular le ha correspondido a la fenomenología de la religión. En efecto, esta disciplina, estudia la religión desde una visión sintética, de conjunto, sus estructuras, su presencia en las sociedades y, por supuesto, su significado en la vida personal y colectiva.³

Debe notarse que este trabajo no se dirige hacia los resultados obtenidos por esta disciplina, que son muchos, ni a su historia, que es extensa, sino, más bien, a la revisión de sus supuestos epistemológicos y metodológicos, su desarrollo, y las propuestas recientes de renovación.⁴ Para ello, en primer término se revisará el origen y el avance de la disciplina, luego su carácter distintivo frente a otras aproximaciones científicas, filosóficas y teológicas, sus métodos, la experiencia de lo sagrado, las categorías de sagrado y profano, sus críticas y los nuevos caminos propuestos.

1. Tipología de definiciones de la religión

Es evidente que la religión es un fenómeno complejo y de múltiples niveles. Su objeto es difuso, ambiguo e ilimitado. Forma parte de las interacciones y vínculos humanos, de la comunicación y del lenguaje, de la imaginación y del sentido de la vida, de los valores morales y de los cánones estéticos, de la sobrevivencia y del poder. Por lo cual no es fácil encontrar

una definición que permita abarcar sus diversas dimensiones. Aún así, se han realizado numerosos intentos de definirla. Por esta razón se puede establecer una tipología basada en varias categorías generales: etimológicas, teológicas, socio-históricas, psicológicas y filosóficas.

Las primeras, es decir, las etimológicas, han sido utilizadas con mucha frecuencia durante la historia. En general, suelen proponerse tres acepciones sobre el origen de la palabra “religión”, y las tres provienen de la cultura latina. La primera de ellas afirma que se deriva del vocablo *religare* (*re-ligar*). En este caso se referiría a ligar, conectar; es decir, a una referencia de la unión con Dios (Lactancio). La segunda es *reelegere*, que de acuerdo con San Agustín implicaría elegir de nuevo a Dios, al cual se ha perdido por culpa del pecado. La tercera se le atribuye a Cicerón para quien deriva de *relegere*, es decir, volver a leer, referido a la repetición de las oraciones y a la periodicidad del culto litúrgico. Sin embargo, hoy en día cada vez se utilizan menos debido a la limitación semántica y, además, a la restricción cultural que implica. Sin embargo, como señala Ferrer Arellano, “Las tres –que tiene algo de arbitrario sin duda– no dejan de sugerir algún fundamento en la realidad del hecho religioso...” (Ferrer Arellano, 2013, pp. 33-34; Duch, 2012, pp. 75-85; Flood, 2006, pp. 44-45).

Por otra parte, las teológicas, se caracterizan por una nota esencial que parte de la propia pertenencia y, además, a la asunción de verdad del propio creyente en aquello que define como religión. Es una determinación de significado que pone su propio sentido y sus propios límites. En otras palabras, para el creyente religioso su fe permite que el concepto de religión sea autorreferencial e implica un autoreconocimiento (Luhmann, 2000, pp. 7-8). En realidad, para el adepto la pregunta por el estatus de la religión puede carecer de sentido. Algo así, como si a un pez en el océano se le preguntase sobre el sentido del agua. Esta definición subjetiva referida la interioridad del creyente, considerada como actitud personal, tiene su correlato en las instituciones objetivas, tales como las organizaciones, la doctrina, ceremonias litúrgicas, entre otras.

Un tercer grupo de definiciones son las socio-históricas. Son aquellas que no se preocupan por el sentido o esencia de la religión sino, más bien, por su función social, histórica, política, cultural, jurídica o económica. Son, por lo tanto, definiciones funcionales y no buscan pronunciarse sobre la validez de la religión sino, más bien sobre su papel en la sociedad y en la historia. En otras palabras, sus afirmaciones son indiferentes ante los contenidos veritativos de la fe religiosa. Se incluyen en esta categoría las definiciones propiamente sociológicas, históricas, antropológicas y politológicas. Por ejemplo, para Max Weber la religión le otorga a la acción humana un sentido social, una funcionalidad. Establece una racionalidad que permite distinguir entre los actos cotidianos y los extracotidianos. Es la religión la que determina esta racionalidad. En cambio, para Emil Durkheim, la religión es un hecho moral que suscita la cohesión en las estructuras. La religión constituye un elemento de unión psicosocial de naturaleza simbólica y afectiva y permite estructurar la vida colectiva. Por su parte, Georg Simmel establece una distinción entre la religión y lo *religiöde*. Por religión se entienden las religiones establecidas institucionalmente, mientras que las *religiödes* son aquellas acciones sociales no religiosas pero que en la práctica funcionan como religiones: política, deporte, etc., como se verá más adelante (Rodríguez, 1986, pp. 133-135). Estas aproximaciones sociológicas consideran a la religión como un factor de gran importancia en la constitución de las sociedades, en su desarrollo y en la identidad cultural de los miembros de la misma.

Otra orientación desde las ciencias sociales corresponde al marxismo y a sus derivaciones teóricas. En general, comparten con los enfoques sociales anteriormente mencionados el hecho de considerar a la religión como un factor significativo dentro del entramado social, y por ello mismo reconocen la importancia de investigar los temas religiosos. De tal modo que la religión y sus estructuras mentales y organizativas forman parte del conjunto de las instituciones sociales; además, permiten construir un discurso ideológicamente propio, en este caso, de la

clase opresora. Las investigaciones clásicas de Engels y Kautsky sobre la religión tienen esta característica. Sin embargo, establecen una importante diferencia. Al igual que en Marx la función social y política del factor religioso está indisolublemente vinculada con los elementos económicos, los modos de producción y de distribución de la riqueza en las sociedades. De ahí se deriva el mecanismo ideológico de dominación que ejerce la religión sobre los miembros de la sociedad. Para este pensamiento social, la religión es un mecanismo privilegiado de control y de opresión ideológica dentro de la sociedad.⁵

Sin embargo, conviene anotar que dentro de esta corriente existen posiciones divergentes frente a la religión, varias de ellas destacan un valor positivo de la misma. A manera de ejemplo caben mencionar los nombres de Antonio Gramsci para quien la religión posee un fuerte elemento de identidad cultural unido con las construcciones de la literatura y del arte y que, por su autonomía relativa, puede ser una denuncia con carácter emancipador. También Ernst Bloch considera que la religión constituye un factor dialéctico pues puede operar tanto como alienación y a la vez como horizonte utópico de la esperanza de la humanidad. De tal manera que la religión ha constituido a lo largo de la historia un mecanismo de crítica social que establece una función de reprobación y anticipatoria en la lucha social. Es una denuncia en contra del sistema opresor (Bloch, 2007, pp. 148-294). También para Franz Hinkelammert la religión ha desempeñado un doble papel, tanto como cómplice de las dictaduras latinoamericanas, pero, a la vez, como un importante factor de liberación y de confrontación frente a las estructuras y mecanismos de opresión y de dominación del capitalismo y del neoliberalismo (Hinkelammert, 2007; Hinkelammert, 1977).

Como se puede apreciar, en términos generales, las definiciones sociales de la religión se inscriben dentro de la misma connotación pues se interesan sobre su papel en el actuar humano y sus huellas través de la historia. Son, por lo tanto, definiciones que recogen la función propia de la religión dentro de las estructuras

socio-económicas, políticas y culturales; su objetivo es el de describir su función social y operativa y, en consecuencia, eluden cualquier consideración esencial de la misma (Evans Pritchard; 1976, pp. 11-128; Despland, 1997, pp. 1498-1502; Tuggy, 2015, *passim*; Ferrer Arellano, 2013, pp. 103-124).

Por otro lado, las definiciones psicológicas de la religión poseen una estructura un tanto diferente, aunque en este caso, tampoco se indaga sobre la esencia de la religión ni sobre su validez, si no, más bien, sobre la funcionalidad psíquica de la experiencia religiosa y de la fe, la mentalidad, la adscripción a una institución religiosa, y sus consecuencias para la psique del sujeto. Desde este punto de vista la religión constituye un elemento cognitivo, afectivo y anímico. Dentro de la definición psicológica de la religión se pueden anotar, *grosso modo*, dos vertientes, la positiva que considera al factor religioso como un elemento integrador de la estructura psíquica y caracterológica. En este caso la religión es considerada como un elemento integrativo y saludable de la psique. Mientras que la otra considera a la religión como un factor disruptivo en la maduración del sujeto. Ejemplos del primer caso, es la psicología de Jung o de Viktor Frankl; mientras que el segundo es propio de la teoría psicoanalítica de Freud (Martínez, 2018, pp. 95-111; Pargament, 1997, pp. 34-68; Nelson, 2009, pp. 311-390; Jung, 2002, pp. 3-40; Jung, 2009, pp. 177-278).

Por último, se encuentran las definiciones filosóficas de la religión. Aunque existen muchas, casi tantas como corrientes filosóficas, se puede considerar que tres de ellas, históricamente muy importantes, aún continúan teniendo un gran peso conceptual. La primera es propia de la tradición ontológica. En este caso la particularidad de la religión surge de su propia naturaleza, es decir, de su misma esencia. Esta visión metafísica se adscribe, en general, a una afirmación de fe. Son los ejemplos de santo Tomás de Aquino, san Agustín, entre otros.⁶ La ontología fundamental de esta corriente destaca la naturaleza trascendente de la religión y, por ello mismo, la incapacidad de la mente humana para captarla en toda su plenitud (Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, 1, 5). De ahí que siempre oscilen entre una

propuesta catafática y otra apofática. Es decir, entre la posibilidad de captar la naturaleza de la religión y, a la vez, la incapacidad de la mente y del lenguaje humano de comprender su esencia.

Otra corriente influyente ha sido la analítica. En general, dentro de este movimiento filosófico lo que interesa es primordialmente la validez de los enunciados, la lógica de la argumentación y la posibilidad de confirmación; en consecuencia, la religión carece de sentido pues los enunciados religiosos no pueden ser verificados empíricamente. Sin embargo, este enfoque se vuelve autorestrictivo y limitante al imponerse unos contornos determinados de acuerdo con la estrategia investigativa del filósofo analítico. En realidad, la religión va más allá de los meros juicios lógicos porque se ocupa tanto de conceptos, como de prácticas, experiencias y asentimientos (Rodríguez Zamora, 2020, pp. 109-112; Ferrer Orellana, 2013, pp. 167-196).

La tercera corriente, la más importante para la presente exposición, es la fenomenológica. Uno de sus orígenes se encuentra en la filosofía de Hegel. En efecto, desde este punto de vista se considera a la religión como “el saberse del espíritu divino por mediación del espíritu finito” (Hegel, 1984, XXXV). Con ello, entre otras cosas, este filósofo, retrotrae la definición de religión al ámbito de una metafísica del espíritu.⁷

La definición fenomenológica pone el interés en aquellas unidades que poseen un sentido religioso, es decir, sagradas (Luhmann, 2000, pp. 11-14). En consecuencia, se presupone la posibilidad de ir a las cosas mismas, a la propia experiencia religiosa para captar su sentido. La aproximación fenomenológica suspende las consideraciones sociales, biológicas, culturales o psicológicas para conocer y comprender lo sagrado, lo numinoso, en sí mismo como manifestación fenomenológica de un sentido a través de la representación. Se parte de la idea de que lo sagrado se encuentra en las cosas, en la historia, en el ser humano, pero no se identifica con ninguno de estos elementos porque posee una dimensión propia e irreductible. Esta aproximación no rechaza sino más bien acoge las investigaciones históricas o sociales, y con ello “se renuncia a la distinción empírico/trascendental” (Luhmann, 2000, p. 12). En consecuencia,

para esta corriente el estudio de lo sagrado recae en la trascendentalidad de la conciencia y en el problema de la intersubjetividad. La aplicación del método fenomenológico al hecho religioso ha permitido una comprensión mayor de lo santo, la experiencia religiosa, lo numinoso, lo sagrado y lo profano, la divinidad y su impronta en el desarrollo de la historia humana (Bleeker, 1963b, pp. 36-51; de Sahagún Lucas, 1999, pp. 89-95; Flood, 2006, pp. 91-116).

En resumen, para la corriente ontológica, la religión posee un significado esencial en sí misma; para la filosofía analítica la religión es un problema lógico-metodológico; y, en cambio, para la fenomenología, la religión se define tanto por su manifestación en la esfera social como por el sentido que le otorga la conciencia de los participantes, como se verá más adelante.

Después de este recorrido cabe preguntarse si es posible elaborar una definición de la religión aplicable universalmente. En realidad, lo que se puede constatar es que dicha definición depende de varios factores: en primer lugar, de la filosofía desde la cual se pretende definirla; luego, de los métodos que se utilicen para ello; por último, de los objetivos que se persiguen. Pero el problema es más complejo. En efecto, no parece que las definiciones *a priori* puedan recoger la riqueza conceptual de la palabra en la época actual, porque no constituyen un elemento de precisión semántico adecuado ni funcional para comprender el significado de la religión. Como ha indicado Gavin Flood: “Religión, en esta línea de razonamiento, no antecede a los métodos de su investigación, más bien los métodos de investigación la definen y la explican” (Flood, 2006, p. 45). Aunque, se podría afirmar de manera amplia que ciertos tipos de prácticas relacionadas con una ética de la trascendencia pueden considerarse como propiamente religiosas; sin embargo, sus manifestaciones a través de la historia y de la cultura varía notablemente.⁸

Asimismo, al realizar estas prevenciones, se pretenden evitar las acusaciones de etnocentrismo, o de tratar de cristianizar otras formas de religión propias de culturas distintas.⁹ Esta situación no es privativa de la religión pues lo mismo ocurre con otro tipo de conceptos, tales como cultura, sociedad, clases sociales,

filosofía, modernidad, etc., cuyo alcance se ve limitado por las determinaciones filosóficas, históricas, epistemológicas, metodológicas, políticas y culturales.

2. El estudio del hecho religioso

Como se ha indicado, la investigación sobre el fenómeno religioso es un tema recurrente en varias disciplinas. ¿Qué distingue a la fenomenología de la religión de estas diversas aproximaciones? ¿Cuál es, entonces, su propia especificidad? Para responder a esta cuestión conviene delimitar la disciplina; es decir, indicar lo que no es para luego señalar su propia identidad conceptual. En el siguiente cuadro se puede apreciar el conjunto de aproximaciones al fenómeno religioso.

I. El estudio positivo de la religión

1. Nivel científico: Estudio analítico desde diferentes perspectivas regionales
 - a. Historia de las religiones
 - b. Sociología de la religión
 - c. Psicología de la religión
 - d. Ciencia política y religión
 - e. Antropología de la religión
 - f. Neurociencias y religión (neuroteología)
2. Nivel fenomenológico:
 - Estudio sintético global del fenómeno religioso
 - Fenomenología de la religión

II. Reflexión normativa sobre el hecho religioso

- A- Filosofía de la religión
- B- Teología

Fuente: Modificado de la propuesta realizada por Martín Velasco (1982, p. 77).

Como puede colegirse del cuadro anterior, existen varias maneras de acercarse a la fenomenología de la religión.¹⁰ La primera de ellas comprende las llamadas ciencias positivas por cuanto se atienen a los hechos religiosos investigados empíricamente. Son básicamente las ciencias

sociales, la psicología y las neurociencias. La segunda corresponde a la fenomenología de la religión; la tercera a la filosofía y, por último, a la teología.

En términos generales, se puede afirmar que la fenomenología de la religión se diferencia de las ciencias positivas de la religión porque posee una visión de conjunto, de síntesis, frente a las visiones sectoriales y analíticas de las otras disciplinas. Ciertamente es en parte una recapitulación de los resultados de las disciplinas anteriores que, sin embargo, no se limita a un simple resumen de los mismos. Más bien, pretende otorgarles un sentido particular. Martín Velasco lo precisa de la siguiente forma:

Como el resto de los saberes sobre la religión, la fenomenología se alimenta de los datos que acumula la historia de las religiones. Pero se distingue de ella por introducir una preocupación sistemática que tiende a ordenar sincrónicamente los datos de la historia, a clasificar sus manifestaciones y a destacar la estructura permanente que se dibuja por debajo de todas ellas. (Martín Velasco, 1976, p. XI)

El caso de la filosofía es diferente. Para el filósofo y fenomenólogo Juan de Sahagún Lucas la distinción que existe entre la fenomenología de la religión y la filosofía de la religión reside fundamentalmente en el hecho de que la fenomenología estudia los fenómenos religiosos tales como “tipos de fe y ritos correspondientes a estructuras observables, cuya significación última se indaga (...). Respetando la objetividad de los hechos y sin emitir ningún juicio de valor, el fenomenólogo de la religión trata de captar el sentido profundo (la esencia o razón formal) del hecho investigado...” (de Sahagún Lucas, 1999, p. 41).

Por otra parte, la filosofía de la religión asume un objetivo y un método distinto. Para este autor la filosofía de la religión “tiene por objeto la interpretación racional de los hechos descritos por la fenomenología. (...) Es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión. Opera con los medios cognoscitivos propios de la reflexión filosófica y plantea el problema de

su verdad objetiva. Es, por lo tanto, ponderación racional de la actitud religiosa según las leyes del entendimiento” (de Sahagún Lucas, 1999, p. 41). En resumen, la filosofía se distingue de la fenomenología porque ésta prescinde de juicios de valor y se propone describir con la mayor fidelidad el fenómeno religioso y su comprensión.

También la fenomenología se diferencia de la teología por varios elementos constitutivos esenciales. En general, se puede afirmar que la teología es una reflexión de segundo nivel sobre el hecho religioso realizada por los propios fieles sobre una religión determinada. Es una sistematización racional de las prácticas, creencias y rituales elaborada en fórmulas cúllicas y sistematizados en una doctrina de acuerdo como lo vive y lo cree la propia comunidad de creyentes. Surge de la fe como una necesidad de comprensión de la propia creencia. Generalmente es el resultado de un proceso de demandas externas exigidas por la sociedad dentro de la cual se inscribe una determinada religión. A diferencia del mito, la teología tiene un mayor grado de abstracción y sus conceptos son elaborados según la racionalidad conceptual. La culminación de este proceso es la formulación de los dogmas, verdadera expresión normativa con carácter obligatorio de la fe religiosa de la comunidad (Flood, 1999, pp. 18-28; Martín Velasco, 1982, pp. 157-158; van der Leeuw 1975, p. 657). De tal manera, que esta disciplina se diferencia de la teología tanto por la aproximación al hecho religioso (método), como por la consideración de su misma esencia: “Lo que la ciencia de la religión llama objeto de la religión es, para la religión misma, sujeto” (van der Leeuw, 1975, p. 13).

Como se puede apreciar, tampoco es fácil llegar a un acuerdo sobre la determinación precisa de la disciplina. En términos generales se puede aceptar la siguiente estipulación propuesta por Geo Widengren:

La fenomenología de la religión pretende clasificar los diversos aspectos de la religión, es decir, pretende describir la religión tal como aparece en sus cambiantes expresiones vitales. La fenomenología de la religión es, por lo tanto, la ciencia de las diversas formas de aparición de la religión. Por el

contrario, no es una ciencia de las diversas formas de vida existentes históricamente de las religiones. (Widengren, 1976, p. 1)

En resumen, la fenomenología de la religión comparte el interés por el objeto de las propias ciencias sociales, de la psicología, las neurociencias, la teología y la filosofía. Sin embargo, se distingue de las mismas tanto por su método como por su objeto.¹¹

3. Origen y desarrollo de la fenomenología de la religión

Para precisar el concepto y la naturaleza de la fenomenología de la religión conviene remontarse a sus orígenes. Se suele considerar el inicio de la disciplina la obra de Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, del año 1891. En ella señala el objetivo de lo que luego sería considerada como la nota característica de la fenomenología de la religión: “El objeto de la ciencia de la religión es la religión en su esencia y en sus manifestaciones” (Chantepie de la Saussaye, 1891, p. 7). El fundador en la fenomenología de la religión establece lo que sería una pauta epistemológica y metodológica de la disciplina continuada casi sin interrupción por los investigadores posteriores. En realidad, esta declaración no es tan simple como pudiera parecer a primera vista, pues se tendría que determinar tanto lo que se entiende por religión, así como también por la esencia y por sus manifestaciones e, incluso, estipular cuál sería el método apropiado para acceder a estos fenómenos.

Tampoco se puede considerar a esta disciplina de forma unitaria y monolítica. Como le ha ocurrido a otras ciencias, también la fenomenología de la religión ha tenido diferentes enfoques y corrientes internas. Para algunos autores la fenomenología de la religión se suele dividir en dos grandes enfoques, el clásico o descriptivo y el comprensivo. La mayoría de las obras escritas durante el siglo XIX y hasta los años sesenta del XX utilizaban el método comparativo para clasificar los fenómenos religiosos propios de las diversas religiones del pasado y del presente con base en categorías generales. Entre estos

autores se destacan el ya citado Chantepie de la Saussaye, también W. Schmidt, Mircea Eliade, Joachim Wach y Leo Widengren. En realidad, este enfoque se ha ocupado sobre todo de clasificar los fenómenos religiosos de una forma taxonómica. Desde esta óptica, la fenomenología de la religión se proponía establecer una clasificación comparativa de los fenómenos religiosos, entre ellos la representación de los seres religiosos, oraciones, sacrificios, sacramentos, espacio y tiempo sagrados, rituales, tipos de alimentos, comportamientos místicos, entre otros. De acuerdo con Waanderburg, “El ideal de lo que llamamos fenomenología clásica de la religión consistía en clasificar los datos religiosos según un sentido objetivo propio de la religión y de sus manifestaciones” (Waanderburg, 2001, p. 103; Martín Velasco, 1982, pp. 17-57).

Sin embargo, existe otra aproximación más compleja; es la conocida como fenomenología comprensiva de la religión. La misma “se basa en la percepción de una coherencia intraespecífica de los fenómenos religiosos y de las estructuras permanentes propias de determinados grupos de fenómenos religiosos en cuanto tales” (Waanderburg, 2001, p. 102). En esta vertiente, ya no se trata solamente de establecer taxonomías clasificatorias o de comparaciones. Más bien pretende encontrar una estructura de significados propios de la religión que determinen el valor del hecho religioso de acuerdo con la intencionalidad de los creyentes. De ahí que conviene recordar la precisión que realiza Waanderburg sobre este concepto: “dentro de la fenomenología comprensiva de la religión, la conexión de sentido, que uno los fenómenos religiosos e intenta comprenderlos, se deriva al fin y al cabo de una noción religiosa considerada como intrínseca a toda religión” (Waanderburg, 2001, p. 102). Esta orientación constituye una crítica y una superación de la anterior. Fundamentalmente, es también una desaprobación del reduccionismo en el cual habían caído varios investigadores de la primera generación. Destacados cultivadores de esta nueva corriente son: Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, la Escuela de W. B. Kristensen, Bleeker, discípulo de Kristensen, entre otros. Por supuesto que ambas corrientes comparten profundamente los presupuestos de la filosofía

fenomenológica. Sin embargo, a diferencia de la primera orientación, más inspirada en Brentano y en Husserl, este último enfoque se relaciona con la hermenéutica de Schleiermacher, de Dilthey y de Heidegger (Cox, 2006, pp. 9-32).

Como es comprensible, cada uno de los investigadores y de las escuelas dentro de la fenomenología le otorga su sello particular. De tal manera que se puede considerar la investigación de Chantepie de la Saussaye como principalmente descriptiva, la de Söderblom con un énfasis en la tipología de las prácticas religiosas, a Joaquim Wach más interesado en la intencionalidad del sentido religioso de los actores (Wach, 1946, cap.1; Rodríguez Zamora, 1963, pp. 55-64). Por otra parte, van der Leeuw se ocupa más del sentido religioso y afirma la irreductible esencia de los datos religiosos ya que para este investigador dichos datos no se pueden explicar por razones sociales, psicológicas o científico-rationales debido a que tienen una identidad en sí mismos. Mircea Eliade, por su parte, continúa en mucho con el desarrollo de una taxonomía comprensiva. Para Eliade, el estudio del fenómeno religioso descansa, sobre todo, en la construcción de comparaciones significativas de los datos religiosos a través de las culturas. En cambio, Mensching y Otto se ocupan en la elaboración de la síntesis significativa desde lo sagrado. Para este último lo propiamente religioso se define como una condición propia e independiente, lo numinoso, que se describe como *mysterium tremendum et fascinans*. Otros autores como Widengren se interesan sobre todo por la comprensión fenomenológica, Croato en el mito y lo simbólico, E. O. James más atraído por realizar una síntesis a partir de la historia de las religiones, Martín Velasco en la estructuración de la disciplina y su afirmación singular, entre otros (Sánchez Nogales, 2003, p. 34-39).

Más recientemente la fenomenología de la religión ha experimentado una importante transformación. Varios investigadores han propuesto una revisión tanto de los métodos como también una ampliación de los límites de la propia disciplina. En la actualidad el examen de sus propias estructuras hace que se oriente en una dirección más acorde con los métodos de investigación empleados por otras ciencias

y poniendo en cuestión los presupuestos epistemológicos anteriores.

En suma, se puede decir que la fenomenología de la religión es una disciplina de gran riqueza conceptual y de un fuerte dinamismo. Sin duda, su contribución al conocimiento del fenómeno religioso ha sido extraordinariamente importante. A partir del estudio comprensivo y sintético de los datos de los estudios religiosos, de la estructura integral de las concepciones e ideas religiosas, entre ellas, la idea de Dios, lo sagrado, los rituales, los mitos, la magia, el arte religioso, el sacrificio, el tiempo y el espacio sagrados, y lo que comúnmente se considera como la experiencia y lo simbólico de lo sagrado, la fenomenología de la religión ha permitido desentrañar muchos de los problemas de la religiosidad en la vida humana (Bleeker, 1963, p. 36; Sánchez Nogales, 2003, pp. 319-336; de Sahagún Lucas, 1999, pp. 44-48).

4. El método de la fenomenología de la religión

Para alcanzar su objetivo, la fenomenología de la religión utiliza varios elementos metodológicos derivados, como se ha señalado anteriormente, de la corriente filosófica fenomenológica. Ya se han mencionado varios, a continuación, conviene precisarlos. La fenomenología, como se señaló con anterioridad, fue iniciada por Hegel y desarrollada por Edmund Husserl como ciencia eidética que establece varias pautas para el conocimiento. Una de ella trata de ver las cosas como son en sí mismas, es decir, de limitar las previsiones subjetivas del investigador. Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu* señalaba lo siguiente: "... no tenemos necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando en la investigación nuestros pensamientos y ocurrencias; eliminados estos, conseguimos considerar la cosa tal como ella es en y para sí misma" (Hegel, 2010, p. 155). Posteriormente, este procedimiento será desarrollado por Husserl y llamado *epojé*, entendiéndose por ello el proceso cognoscitivo por medio del cual el investigador debe dejar de lado sus propias consideraciones,

prejuicios o valoraciones para comprender el objeto de estudio en sí mismo (Bleeker, 1963, pp. 1-15; Martín Velasco, 1982, pp. 57-75; Cox, 2006, pp. 20-21).

Con razón se puede afirmar que la fenomenología de la religión trata del hecho religiosos en sí mismo, en sus múltiples manifestaciones y en la experiencia de lo sagrado de los creyentes. En realidad, este método se pueden distinguir tres etapas. En la primera, considerada taxonómica, se acerca al hecho religioso tratando de hacer una descripción fiel y delimitada del mismo. Establece un orden y una especie de clasificación y demarcación. De esta forma distingue su propia naturaleza de otras manifestaciones culturales. En este primer momento se utiliza el método comparativo. En segundo lugar, se propone obtener un resumen elaborado de las diversas estructuras y símbolos y creencias del fenómeno religioso. Con ello se sistematizan los hechos para otorgarles un adecuado lugar dentro de conjunto de elementos recopilados. El tercer paso consiste propiamente en la interpretación del hecho religioso con el objeto de comprender su sentido, es decir, el significado. Se entiende que este tercer paso es la culminación del proceso y permite la construcción de una síntesis comprensiva de significados. Como afirma Martín Velasco, “Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico” (Martín Velasco, 1982, p. 78).

En realidad, el método es más elaborado ya que supone varios elementos epistemológicos. De acuerdo con van der Leeuw son los siguientes:

La fenomenología de la religión busca el fenómeno. Pero el fenómeno es lo que se muestra. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo; 2) este algo se muestra; 3) es fenómeno precisamente porque se muestra. Pero el mostrarse tiene relación tanto con aquello se muestra como con aquel a quien se muestra. Por ende, el fenómeno no es un objeto puro, tampoco es el objeto, la verdadera realidad cuya esencia queda oculta por la apariencia de las manifestaciones. (...) El fenómeno es un objeto relacionado con el sujeto y un

sujeto relacionado con el objeto. (Van der Leeuw, 1975, p. 642)

En consecuencia, se establece una interrelación cognoscitiva entre el sujeto que investiga con el fenómeno y, a la inversa, del propio fenómeno con el investigador. De forma que la acción de distanciamiento metodológico, la *epoché*, se presenta como un ideal regulativo y no como una realización plena. Regulativo porque permite ir progresivamente eliminando los elementos que interfieren en el proceso de investigación, y como un ideal, pues constituye una meta que impulsa un continuo desarrollo. Sin embargo, el fenómeno digno de estudio no es una construcción imaginativa del sujeto, ni siquiera demostrado o corroborado por el investigador porque posee su propia condición objetiva. Es decir, que toda su realidad, su esencia, se muestra al investigador. Por ello, además, de acuerdo con el mismo autor,

El fenómeno tiene, en relación con el “alguien” a quien se muestra, tres capas fenomenalidad: 1) su *absconditez* (relativa); 2) su *irse revelando progresivo*; 3) su *transparencia* (relativa). Estas tres etapas no son iguales, sino que está correlacionadas con las tres etapas de la vida: 1) vivencia; 2) comprensión; 3) testimonio. Las dos últimas actitudes forman, ejercidas científicamente, la actividad de la fenomenología. (Van der Leeuw, 1975, pp. 642-643)

Ciertamente, el fenómeno religioso adquiere una dimensión particular al ser objeto de estudio, pero a la vez, al ser un fenómeno que interpela al propio investigador, por decirlo así. El concepto de comprensión (*Verstehen*) es, entonces, fundamental en este proceso y se diferencia del de explicación (*Erklären*). Mientras que la explicación pretende construir un objeto de forme empírica, externo al sujeto y fundamentalmente basado en datos cuantitativos y mensurables, la comprensión más bien implica un asentimiento por parte del investigador, aunque distanciado valorativamente del objeto. Por ello el sentido judicativo del conocimiento y su naturaleza veritativa son inseparables de la comprensión. La comprensión, afirmada de modo kantiano

sobre los juicios de la experiencia (entendimiento), supone que el conocimiento es inherente a la interpretación y, además, la verdad depende de la comprensión. En cambio, la explicación es fundamentalmente un proceso heurístico. En el fondo, por supuesto, es una discusión sobre la validez y la justificación del conocimiento y de la objetividad.

5. El fenómeno y la experiencia religiosa

Conviene precisar varios aspectos presentados anteriormente sobre los fundamentos de la fenomenología de la religión considerada como ciencia. Es posible que tal y como surgió en Europa en el siglo XIX no hubiera sido posible sin la revolución filosófica realizada por Kant y, posteriormente, por el desarrollo de la filosofía hegeliana y la fenomenología propuesta por Husserl. En efecto, y sin entrar en detalles puntuales sobre la filosofía kantiana es importante anotar lo siguiente.

En primer término, conviene recordar que Kant realiza varias distinciones, una de ellas es la diferenciación entre el ser (noúmeno) y el aparecer (fenómeno) y la otra entre el fenómeno como tal y la falsa apariencia; es el aparecer considerado como fenómeno (*Erscheinung*), y la apariencia como ilusión (*Schein*). Aquí no existe ninguna connotación negativa, es más bien, la manera cómo las cosas se presentan a nuestra conciencia. Lo que el sujeto percibe son las fuentes de lo que existe. Por supuesto, no se trata de decir a la manera platónica que el árbol que se percibe es sólo una copia imperfecta de la idea de árbol (Kant 1985, B258-B262). Pero, a diferencia de la gnoseología kantiana, para la corriente fenomenológica, el fenómeno real que se percibe es la cosa misma. El aparecer es ya el objeto; un objeto del cual se trata de extraer su sentido. La manifestación, el fenómeno, es el objeto de estudio. Y este será uno de los presupuestos de la fenomenología de la religión: el fenómeno percibido, limpio de las influencias de la subjetividad, aparece como la cosa en sí, como la materia de investigación. Desde este principio se accede al

conocimiento de la experiencia religiosa a través de las culturas.

Para esta disciplina por experiencia debe entenderse la vida en su significado y en su unidad. No es únicamente lo que aparece como tal. Este sería el primer paso. Hay algo más. También la experiencia constituye una vivencia, una estructura existencial de un sujeto consciente dentro de la realidad (van de Leeuw, 1975, p. 643). Es un fenómeno con sentido, con un significado propio y común en los adherentes a esa religión y que el investigador trata de desentrañar.

Desde el punto de vista gnoseológico, la manifestación es el objeto de la fenomenología, pero este aparecer, el fenómeno, es ya un develamiento del ser, la apariencia de lo no develado, de lo que está oculto, es decir, el sentido del fenómeno. La evidencia es prolongación del objeto captado a través de la afinidad, identificación con la vivencia, sin que ello sea una aceptación pasiva o acrítica del fenómeno. En realidad, el aparecer es lo mismo que el ser. No es un objeto trascendental del conocimiento, sino un objeto en diálogo con el sujeto. Por lo tanto, se elimina una metafísica de la trascendentalidad para suponer una ontología de los entes particulares.

Por otra parte, la intencionalidad es un elemento tanto ontológicamente constitutivo como metodológicamente interpretativo. La naturaleza experiencial de la vivencia religiosa supone una estructura intencional, es decir, una direccionalidad tanto epistemológica como de sentido. La adecuación entre el sujeto y el objeto, —su correlacionalidad—, es una direccionalidad y, a la vez, una liberalidad cognitiva. Es decir, supone una adecuación o por lo menos, una sintonía entre el investigador y el objeto en proceso investigativo. La evidencia del aparecer, traducido en una vivencia, es el objetivo de toda la investigación. Esta dimensión intencional no se agota en lo metodológico pues, además, posee una dimensión psico-ética; ello hace que involucre tanto la totalidad del sujeto como su acción (Ferrer Arellano, 2013, pp. 148-155).

Pero, además, se presupone que este sentido de lo religioso no es propio únicamente de uno o varios grupos humanos sino, más bien, común a la humanidad. Por tal motivo, se puede hablar acertadamente de una experiencia

universal de la religión (Cox, 2006, pp. 35-63). Con ello se quiere indicar que existe un sentimiento universal acerca de lo sagrado, más precisamente, de lo numinoso, de lo tremendo y fascinante, según la famosa expresión de Rudolf Otto (Otto, 1980, pp. 14-67).

Por último, es importante señalar que la fenomenología de la religión hace suyo el supuesto de varios filósofos referente a que el ser humano es un ente de símbolos, es decir, que construye su existencia a través de un proceso de transignificación, en el cual el significado del objeto no es su referente en sí mismo. De acuerdo con ello, este desplazamiento ha permitido el surgimiento de la cultura y de las religiones. De modo que considera significados diversos en situaciones, objetos, personas, etc., en un proceso de polisemia, metáfora, alegoría y signo que se produce continuamente. Los mitos adquieren una gran relevancia como elementos aglutinadores y otorgantes de sentido en una comunidad: son metasímbolos. Los símbolos son fundantes de la experiencia humana (preherméuticos), y constituyen la base de la comprensión y pertenencia al mundo, tanto individual como socialmente en una determinada función social (Cassirer, 1979, Tomo I; Eliade, 2000b, pp. 156-633; Gusdorf, 1960, pp. 13-85; Duch, 1998, 25-43, pp. 456-502).

6. Lo sagrado y lo profano y otras formas de religiosidad

Los conceptos de sagrado y profano han sido utilizados profusamente durante las etapas más tempranas de la fenomenología de la religión hasta conformar una categoría significativa en la investigación. E, incluso se llegó a establecer una dicotomía, en ocasiones una oposición, entre ellos. No hay duda que estas categorías permiten determinar la condición religiosa de elementos tales como tiempo, espacio, objetos, rituales, creencias, ceremonias, personajes, objeto de culto, etc. Sin embargo, en la actualidad, la investigación ha demostrado que las fronteras entre lo sagrado y lo profano no son tan claras y no cabe una distinción taxativa entre una dimensión secularizada y la otra trascendente y, en

consecuencia, los investigadores son mucho más cuidadosos con el empleo de estas categorías.¹²

En realidad, el supuesto esencial es la distinción de un tiempo y un espacio, de objetos, personas, prácticas, entre otras, consideradas con una condición específica que exige respeto, culto, veneración o adoración. Esta condición hace que no todo el tiempo ni todo el espacio sean lo mismo. El tiempo se distingue: *in illo tempore, había una vez, en el principio, cuando aún no existía nada, etc.*; todas son fórmulas rituales que delimitan el tiempo sagrado. También el espacio sagrado posee sus propias determinaciones: *este es un lugar sagrado, quítate las sandalias, cuando entres al templo descúbrete la cabeza, guarda silencio*. Visto de esta forma, lo sagrado, al igual que lo mágico y lo mítico pertenecen a una dimensión separada de la profana, de la vida cotidiana. Sin embargo, para los místicos y creyentes de varias religiones lo sagrado abarca la dimensión de la existencia. De ahí las expresiones como las siguientes, *el universo es sagrado, todo hombre es santo, Dios está en los cacharros de la cocina, quien no encuentra a Dios en su casa no lo encontrará en ninguna parte*, etc. (Eliade, 1983, pp. 18-24, pp. 169-181; Otto, 1980, pp. 11-29).

Numerosos estudios han permitido establecer una referencia común a ciertas prácticas recurrentes a lo largo de la historia. Lugares de culto y de celebración, rituales que se llevan a cabo de forma periódica, instrumentos para las prácticas sacrificiales, vestimentas e, incluso, funcionarios que actúan como mediadores, entre ellos los hechiceros, sacerdotes, profetas, y magos. Esto no significa, en modo alguno, la reducción de las diversas religiones a un común mínimo semejante. Más bien, la diferenciación original de cada una de las prácticas religiosas adquiere un singular papel en la elaboración del significado religioso. Sin embargo, desde el punto de vista de las investigaciones actuales, las categorías de sagrado y profano lejos de servir como elementos distintivos han demostrado ser insuficientes.

Por otra parte, se puede constatar que la actitud religiosa se expresa en áreas aparentemente no religiosas tales como la política o el deporte en las cuales adquiere una dimensión particular

con un sentido cuasi trascendente y con una clara experiencia de definición última de la vida y de suma coherencia social. En otras palabras, el sujeto inmerso en una cosmovisión del entorno, adquiere un sentido de la existencia omniabarcante y místico y, en consecuencia, un sentido de pertenencia. ¿Qué es lo que hace que un hecho cotidiano se convierta en cuasi religioso, como el fútbol, la política u otro tipo de comportamiento colectivo? O, de acuerdo con Simmel, ¿cuáles serían las notas distintas de las *religioses*?

De tal modo que pueden existir prácticas religiosas al margen de las religiones institucionales, no únicamente como desviaciones de la ortodoxia (herejías, cismas), o de otra sensibilidad mística (Nueva era, ocultismo, etc.), sino, más bien, como formas que complican el panorama y hacen mucho más endeble la distinción entre lo sagrado y lo profano. Cabe, además, realizar una importante distinción entre las religiones históricas y organizadas institucionalmente y lo religioso, propio del ser humano. De tal forma que Lluís Duch ha llamado la atención acerca de lo que considera “*el nuevo sujeto religioso*”, que no responde a las mismas tipologías clásicas. Al respecto ha señalado acertadamente,

Creemos que no resulta tan evidente que, en la modernidad, *definitivamente*, se haya producido la total separación de lo religioso y de lo político porque, según nuestra opinión se trata de una separación que en la *práctica* es antropológicamente imposible, aunque *teóricamente* sea fácil e incluso razonable. (Duch, 2012, p. 88; Duch, 2012, pp. 209-212)

Desde este punto de vista, se ha llegado a hablar de una religión civil, que subraya los rituales de las instituciones políticas, la dinámica de las actividades de masas, los cultos establecidos por el mercado y el consumismo, la identidad nacional y regional, de grupos sociales, entre otras. En muchos casos lo sagrado se desplaza hacia la nación, la patria, el grupo social, etc., con emotivas actividades rituales, e incluso litúrgicas, y con referentes hacia la justicia y la solidaridad. Esto le otorga un sentido vital y cuasi trascendente. También se ha considerado la

existencia de una religión profana marcada por las prácticas rituales del deporte y sus complejas manifestaciones tanto nacionales como internacionales, del culto al cuerpo, a su cuidado y a la naturalización propia de una filosofía de signo hedonista, la fuerte marca de la música como aglutinadora de masas, particularmente juveniles, el culto a la tierra, y muchas más. Ambas categorías, la religión civil y la religión profana, aún cuando puedan ser criticadas metodológicamente, sin duda expresan una situación que no se inscribe dentro de las hipótesis clásicas de lo sagrado y lo profano (Samuel, 1989, pp. 11-16; Mardones, 1989, pp. 73-112; Luhmann, 1994, pp. 149-150; Luhmann, 2000, pp. 250-277; Hinkelammert, 1991, pp. 121-172; Horkheimer-Adorno, 2008, pp. 165-212, pp. 277-285; Habermas, 2004, pp. 67-90; Duch, 2012, pp. 150-159, pp. 222-228).

Como es comprensible, la consecuencia de estos problemas y otros más, ha provocado una crisis en la fenomenología de la religión tradicional que enfrenta ahora nuevos desafíos. ¿Cuáles nuevos caminos se perfilan en el horizonte de la disciplina?

Críticas y nuevas orientaciones

Ciertamente, la fenomenología de la religión, de acuerdo con Lluís Duch, “se encuentra en un callejón sin salida” (Duch, 1995, p. 30). La visión clásica de la disciplina debería recorrer otros caminos, no solamente con nuevos enfoques metodológicos, sino, más bien, con inéditos marcos de referencia conceptual que permitan comprender la complejidad de lo religioso dentro de los nuevos paradigmas gnoseológicos contemporáneos. ¿Cuáles son los problemas que tiene la fenomenología de la religión en la actualidad? Se pueden resumir en dos grandes grupos, a saber, los problemas metodológicos y proyectivos, y los de constitución de la disciplina en sí misma.

Los primeros recogen las siguientes críticas: la imprecisión del concepto de *epojé*, y unido a éste, se le acusa de un fuerte subjetivismo. Además, se han formulado reparos importantes a la metodología utilizada sobre el comparatismo, a la concepción del historicismo subyacente

en varias de las investigaciones, así como un fuerte evolucionismo en algunos de los estudios realizados; y, además, un marcado teologismo y eurocentrismo; por otra parte, varios críticos han señalado que existe una inadecuada extensión del concepto de religión cristiana aplicado a otras formas religiosas de cultura distintas. Esto hace que los resultados de esta disciplina se vuelvan imprecisos y de dudoso valor epistemológico.

Otra reprobación se dirige hacia las consecuencias proyectivas, particularmente a la incapacidad de la disciplina de dar cuenta de situaciones futuras. Es decir, a la imposibilidad de proponer sus resultados en situaciones diversas. Esta última observación, que podría ser considerada como inválida si se recuerdan los objetivos y los métodos de la disciplina, no deja de tener cierto sentido ya que limita el valor de los resultados. De tal forma, que la fenomenología de la religión, que ha sido invaluable para la comprensión del fenómeno religioso tanto diacrónica como sincrónicamente, ahora debe confrontar no sólo las críticas metodológicas, sino también, la propia conformación de la disciplina, sus fundamentos y sus estructuras conceptuales.

A continuación, se expondrán varias propuestas de solución. Lluís Duch, por ejemplo, ha presentado su teoría con el nombre de sociofenomenología. Las críticas se inician desde las categorías de las instituciones religiosas y para ello recurre a varios elementos teóricos; en particular a las teorías de la institucionalización elaboradas por Luhmann y Habermas. Con este enfoque pretende superar varios problemas fundamentales de la fenomenología. Al respecto afirma:

Estamos plenamente de acuerdo con Charles H. Long cuando afirma que uno de los problemas que presenta el actual estudio de los fenómenos religiosos se origina a partir de la tensión entre las descripciones y las interpretaciones de la religión que llevan a cabo los fenomenólogos y los morfólogos, por una parte y por la otra, las descripciones de los aspectos dinámicos, históricos y prácticos de la actividad religiosa del ser humano que hacen los sociólogos, los etnólogos y los antropólogos. (Duch, 2012, p. 314)

Se propone diseñar un “método para una aproximación universalista a la religión” (Duch, 1995, pp. 375-391). Sin embargo, su propuesta es mucho más amplia y rigurosa tanto en términos epistemológicos como metodológicos. Duch desarrolla un método complejo para la investigación de los fenómenos religiosos del cual destacaremos únicamente las siguientes notas: *aspectual*, porque abarca la experiencia humana como *homo religiosus*; *polimetódica*, ya que la religión es un tema complejo que implica varias aproximaciones; *sin fronteras precisas*, debido a que las diferentes culturas, generaciones e individuos desarrollan su religiosidad de forma particular para que consiga evitar tanto el reduccionismo como el marginalismo; *interesada*, es decir, buscando la convergencia pero sin eliminar las diferencias y la originalidad de cada una (Duch, 2012, pp. 314-321).

Por otra parte, también el filósofo y científico social Niklas Luhmann realiza un ataque a la fenomenología de la religión, a su método y a sus alcances. De acuerdo con este autor, la fenomenología de la religión ha caído en un subjetivismo apriorista extremo que, en lugar de esclarecer la comprensión del fenómeno religioso, lo ensombrece con una exposición cuasi imaginativa. Propone, por lo tanto, una reconsideración del método y de su objetivo y la inclusión de nuevas categorías, –sistema, comunicación, autopoesis, etc.– para superar varios de los problemas de la fenomenología clásica (Luhmann, 2007, pp. 14-21; 217-239; Luhmann, 2002, pp. 7-52).

Otra propuesta novedosa la presenta Gavin Flood en su obra *Beyond Phenomenology* (2006). Este autor propone una lectura desde el contexto histórico de la modernidad y la posmodernidad dentro de las cuales estudia las prevenciones relativas a la verdad y al conocimiento. Con esta base argumenta la necesidad de contar con una metateoría que permita ampliar los estudios sobre la religión dentro de las disciplinas humanísticas. De esta sugerente obra conviene retener dos elementos relevantes, por un lado, los aspectos metodológicos y, por otra, la relación de la ética con la práctica. Desde la metodología, el autor propone una reconstrucción del método de investigación asumiendo varios elementos de las disciplinas científicas, sin que por ello se pierda

el carácter humanista de la investigación. Es decir, sin que sea avasallado por un empirismo y cuantitativismo que desplace la indagación por el sentido de lo religioso. Y, desde la ética, convendría revisar las implicaciones de la investigación desde y hacia una praxis de la religión dentro del contexto social.

En realidad, es una propuesta fundamentalmente metodológica que revisa con detalle los procedimientos y técnicas heurísticas usuales de la disciplina (Flood, 2006, pp. 91-116). Asume significativamente la función crítica del lenguaje y de la narratividad, inspirado en autores como Apel, Ricoeur, Habermas o H. White. También recoge los estudios culturales y, en particular las críticas al eurocentrismo y colonialismo formuladas a varias investigaciones fenomenológicas. El lenguaje y la narrativa aparecen, en consecuencia, como campos privilegiados para la investigación del fenómeno religioso. Criticando el supuesto ahistoricismo de enfoques como los de Eliade o Jung, recobra la función de la historia, pero considerada como una construcción textual. También analiza la posición del investigador para eliminar el exacerbado sesgo subjetivista. Texto, lenguaje y verdad, unidos a una ética del discurso serían varios de los fundamentos de la reconstrucción de esta disciplina (Flood, 2006, pp. 169-193).

Otro importante camino recoge las propuestas de Hans Blumenberg. Para este filósofo e investigador de la cultura lo característico del ser humano se construye a través de la metáfora, y, en consecuencia, sistematiza sus estudios en una metaforología. Lo precisa de la siguiente forma:

Indudablemente, la tarea de una paradigmática metaforológica es sólo la de un trabajo preparatorio de <esa investigación más profunda> todavía pendiente. Se propone delimitar campos en los que se pueden conjeturar metáforas absolutas, y poner a prueba criterios para su fijación. Que se dé a estas metáforas el nombre de absolutas sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualizada, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien, corregida por otra más precisa. (Blumenberg, 2018, p. 37)

De acuerdo con este autor, la historia de las religiones abunda en metáforas. De tal forma que el proceso de su conocimiento es esencialmente un proceso del conocimiento de las sociedades, incluidas la religión en sí mismas y en su desempeño en la cultura como construcción metafórica.

De esta forma, considera que la metáfora posee un valor explicativo propio y no es simplemente un adorno del lenguaje porque expresan un tipo de conocimiento no reducible a ningún otro paradigma epistemológico.¹³ Por ejemplo, al analizar la metáfora del mundo como un libro, afirma que la misma deriva del cambio teológico operado en occidente por la aparición bíblica de la idea de la creación de la nada (Blumenberg, 2000, pp. 341-376).

Por último, se deben considerar las propuestas realizadas desde las investigaciones llevadas a cabo por las neurociencias y por la psicología de la religión. Numerosas investigaciones sobre las funciones cerebrales realizadas con el uso de tecnologías avanzadas a individuos y grupos de meditadores de varias religiones, han ofrecido un reto para la comprensión de las categorías cognitivas ligadas a las creencias, la concepción sagrada del mundo, la idea de lo divino, la experiencia religiosa, entre otros temas (Barrett, 2011, pp. 40-112). También las investigaciones controladas se ha desarrollado no sólo con meditadores religiosos, sino, además, con drogas entiógenicas y otras formas de estimulación cerebral. Los resultados arrojados por estas investigaciones han planteado importantes cuestiones de índole moral y ética (Jeeves; Warren, 2009, pp. 117-136).

Dentro de esta misma línea Alper ha propuesto la ciencia de la bioteología. Este autor ha revisado la función de la oración, los orígenes de la experiencia espiritual, las experiencias cercanas a la muerte, entre otros temas. Afirma la existencia de una “programación” evolutiva en el cerebro humano que predispone a la espiritualidad y a la idea Dios. El hombre es el único animal programado de esta forma y el único, a su vez, que tiene conciencia de su finitud, afirma este investigador (Alpert, 2008, Libro 2). La discusión sobre los temas derivados de estas investigaciones está abierta. Sin

embargo, es de interés para la fenomenología de la religión considerar la dimensión neurológica de la experiencia religiosa y de las diversas prácticas ligadas a ella y las consecuencias para el significado de lo religioso. Por supuesto que esto implica una reconsideración de los métodos tradicionales de investigación fenomenológica, de sus objetivos y de sus consecuencias (Barrett, 2011, pp. 146-150).

Unida a estas investigaciones, pero con objetivos y métodos diferentes, se encuentran las investigaciones desarrolladas por la psicología de la religión. Como es comprensible, este es un ámbito de naturaleza más aplicativa, pues se propone aprovechar los resultados de las investigaciones en el tratamiento de trastornos y enfermedades afectivas, y cognitivas. En este campo, diversas escuelas terapéuticas han desarrollado paradigmas que permiten estudiar temas de tanta importancia como los relacionados con el desarrollo de la religiosidad en los niños, la relación existente entre la emoción y la religión, la espiritualidad en el papel de la personalidad, el constructo de las creencias religiosas, la lucha espiritual interna y social, la función del pecado, el perdón y la culpa, la censura, la moralidad, el sufrimiento, el duelo, la vocación, la calidad y el sentido de la vida, entre otros (Koenig, 1998, pp. 22-51; 65-75). Es de interés para esta rama de la psicología la aplicación clínica de métodos para integrar las creencias religiosas dentro de un proceso terapéutico (Paloutzian; Park, 2005, pp. 3-79). Lo sagrado y la búsqueda del significado de la vida, así como el sentido de la espiritualidad en el desarrollo de una personalidad sana, está relacionado con la comprensión de los fenómenos religiosos y su función en la psicoterapia y el afrontamiento (*coping*) de los pacientes. En este campo se han destacado los trabajos de Kenneth Pargament y de su escuela (Pargament, 1997, pp. 1-33). Asimismo, la religión, la espiritualidad y la psicoterapia han desarrollado importantes contribuciones al conocimiento de la religión en general y de la experiencia religiosa en particular que de ningún modo puede ser ignorado por la fenomenología de la religión (Nelson, 2009, pp. 103-142; Wulff, 1995, pp. 183; 199).

Reflexiones finales

Se puede afirmar que la fenomenología de la religión ha desempeñado y aún continúa desempeñando una importante función en el proceso multidisciplinario para el conocimiento del fenómeno religioso. Un papel invaluable, pero limitado. Ha permitido superar los enfoques reduccionistas, científicistas y positivistas al proponer un método que interroga sobre el significado del fenómeno. Este es un avance epistemológico sobre las teorías empiricistas. Más bien, la fenomenología de la religión recupera la dimensión intersubjetiva, valorativa y esencial del objeto de estudio, la religión, en sus funciones diacrónica, sincrónica y sintética y, asimismo, en su interrelación con el sujeto. No sólo permite describir los fenómenos religiosos –lo que aparece– sino más bien, trata de encontrarles un sentido. De esta forma se puede afirmar que constituye una radicalización del análisis que parte del supuesto que el fenómeno ya es el camino que conduce a la esencia. Como ciencia de síntesis ha arrojado luz sobre la experiencia religiosa de la humanidad, su significado y su importancia en el desenvolvimiento humano como especie.

Sin embargo, en la actualidad la fenomenología de la religión se encuentra en una encrucijada que la obliga a establecer un diálogo radical con otras disciplinas. Debe recordarse que este encuentro no ha estado ausente a lo largo de su historia. En efecto, desde sus inicios esta disciplina ha entablado un intercambio fecundo con otras ciencias. Sin embargo, los importantes avances actuales y las nuevas formas de religiosidad hace que se exploren nuevos caminos de investigación, pues por una parte necesita incorporar las nuevas orientaciones de las teorías poscoloniales, de género, los estudios culturales, las investigaciones de las ciencias sociales y las neurociencias, entre otros; y, por otra, debe esforzarse por mantener su especificidad científica y su originalidad metodológica (Flood 2006, pp. 221-238; Cox 2006, pp. 209-243).

De manera que requiere una autorreflexión tanto de forma horizontal como vertical de las estructuras epistemológicas que sustentan su

teoría y sus métodos. Por eso habría que revisar de nuevo varios conceptos fundantes, entre ellos, significado, comprensión, explicación, experiencia, fenómeno, sagrado y profano, epoché, lo numinoso, entre otros. No se trata solamente de hacer una síntesis de los resultados de las diversas disciplinas regionales –historia, sociología, neurociencias, psicología, etc.–, sino, más bien, de conformar una disciplina rigurosa que dé cuenta de la singularidad del fenómeno religioso y de las características que la distinguen de otras formas culturales integrando los desarrollos contemporáneos (Meslin, 1978, pp. 255-262). Los resultados ofrecidos por las ciencias han sido de excepcional importancia para obtener una mejor comprensión del fenómeno religioso, su origen, su naturaleza y la esencia del ser humano. Y en este proceso, la fenomenología de la religión, sin duda, ha desempeñado un papel de excepcional importancia.¹⁴

Notas

1. El presente artículo es una versión revisada y ampliada de la conferencia impartida en octubre del año 2019 en el marco de la Cátedra de Estudios de Religiones (CER) de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Es grato reconocer el trabajo incesante del Director de este Programa, Dr. Luis Diego Cascante y también del Dr. Juan Diego Moya a quienes agradezco la invitación para participar en este importante programa académico. Esta versión recoge las observaciones realizadas en aquella ocasión, así como la precisión de varios conceptos y la actualización de la bibliografía. Las opiniones contenidas en este artículo son responsabilidad del autor.
2. Sobre el tema del *homo religiosus* se han realizado ingentes investigaciones y numerosas discusiones. No es objeto de este trabajo detenerse en este tema. El lector interesado puede consultar la voluminosa obra coordinada por Julian Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*. Una presentación muy sintética en el artículo inicial de Ries, *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico* (Ries, 1995, 25-54). También en: Duch, 2012, pp. 41-58; Meslin, 1978, pp. 11-21).
3. La fenomenología de la religión como ciencia empírica se diferencia de la fenomenología de la religión como aproximación filosófica. Son dos disciplinas que, aunque poseen el mismo nombre, sus objetivos y métodos son diferentes. Sus elementos constitutivos, tanto ontológica como metodológicamente, las diferencian entre sí. Por lo tanto, en este trabajo se estudiará la fenomenología de la religión como disciplina científica y no como filosofía.
4. Sobre los profusos resultados de la fenomenología de la religión se pueden leer con provecho, a manera de introducción general, las siguientes obras: G. Windegren (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad. También de Bleker, C. Jouco; G. Windegren. (Dir.) (1973). *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad. Guerra, Manuel. (1980). *Historia de las religiones*. Pamplona, Eunsa; M. Eliade, (1978-1983). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. (4 Vols.) Madrid: Ediciones Cristiandad; Herder. Eliade, M. (2000b). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
5. Para una visión de conjunto de los escritos marxistas sobre la religión pueden verse las siguientes obras: K. Marx-F. Engels. *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1974. También, K. Marx- F. Engels. *Sur la Religion*. Paris, Éditions sociales, 1972. Y sobre diversas corrientes marxistas: A. Bebel, y otros. *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1975. Una interesante lectura de Marx que revaloriza al sujeto como trabajador desde una praxis constructiva en la cual la espiritualidad forma parte del quehacer cotidiano es la de Michel Henry (Henry, 1976). Muchos ejemplos se pueden aducir sobre la función liberadora de la religión. Uno solo: la lucha por la justicia social y los derechos humanos en América latina, particularmente la llamada Teología de la liberación con sus denuncias y sus mártires.
6. De esta forma, santo Tomás de Aquino retoma las definiciones etimológicas para construir su propia definición teológica: “Ahora bien: sea que la religión se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a Él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a El debe tender

sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe” (*Suma de Teología*, 1994, 2,2,81,1).

7. Como es sabido, Hegel comienza por establecer un concepto de religión a partir de la representación de la religión. Es decir que en un primer momento considera el aspecto objetivo de la religión. Posteriormente, elabora el concepto especulativo de la religión para llegar, en un tercer momento, a la necesidad de la prueba de la religión. Luego, con este fundamento, puede establecer los tres niveles de la religión: el concepto de religión, la religión determinada, la religión absoluta (Hegel, 1984, pp. 89-341).
8. Otro planetamiento relevante –mucho más substancial–, ha sido la reconsideración del concepto de lo religioso, particularmente en Occidente. Varios pensadores han expresado interés en revisar el propio concepto y la función de la religión en la cultura y criticar radicalmente las formas religiosas y sus estructuras tradicionales. La propuesta de nuevos caminos teóricos con implicaciones prácticas no deja de ser un tema relevante para la propia constitución de esta disciplina (Robles, 2001, pp. 56-85; Corbí, 1996, pp. 137-182).
9. El libro de D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión* (2013), presenta una visión crítica y de conjunto sobre varias de las principales teorías sobre la religión.
10. Conviene anotar que la descripción anterior propuesta por Martín Velasco no siempre es seguida por otros investigadores (Bleeker, 1963, 1-15; Sánchez Nogales, 2003, 323-333). Aunque en las mismas ciencias sociales hay diferencias aproximativas, por ejemplo, entre el método histórico o el psicológico, mencionados con anterioridad. Sin embargo, comparten varios elementos comunes tanto sobre la construcción del objeto investigativo como sobre los principios epistemológicos y metodológicos empleados presuponiendo una ontología realista.
11. De acuerdo con Brandon: “La fenomenología de la religión se diferencia de la teología (que da por supuesta la existencia de Dios) y de la historia de las religiones (*Religionsgeschichte*) en que no se ocupa de la validez o del origen de la religión, sino del significado existencia de sus creencias y prácticas como expresiones del pensamiento y de la actividad del hombre. Su objetivo se ha definido como “el estudio de la acción del hombre en relación con Dios, no de la acción de Dios”. Se trata fundamentalmente de una ciencia humana, no teológica; es inevitable que se ocupe de los datos históricos de la religión, pero no trata de estudiar la religión en su desarrollo histórico” (Brandon, 1975, pp. 644-645).
12. Asimismo, la religión, su experiencia y su sentido, se inscriben dentro de una colectividad y dentro de una historia. Para Régis Boyer, la experiencia de lo sagrado se encierra en la acción humana dentro la sociedad desde la cual se produce un intercambio interno con el sujeto que la experimenta. Esta experiencia se enfrenta al misterio del origen de la vida y de su fin, el silencio de la muerte; una sacralidad que se vive como simbolización de la existencia (Boyer, 1995, pp. 55-74; Duch, 2012, pp. 11-12).
13. Por supuesto, con ello no se pretende disminuir el valor de otras formas de conocimiento, tales como la ciencia, la matemática o la lógica. Pero, en este caso se sujetan a la narrativa metafórica del conocimiento humano. En esta lucha del espíritu apolíneo con el dionisiaco, la representación cataléptica adquiere una función determinante. Está claro que Blumenberg se ubica del lado de los autores que han vuelto a considerar la importancia de los mitos como parte de la cultura y su situación epistemológica irremplazable por la ciencia. Como es evidente, la propuesta de ese filósofo alemán se separa del empirismo y del racionalismo cartesiano y se acerca a la fenomenología e la cual toma varios elementos constitutivos. Coincide con la fenomenología la afirmar que los límites del conocimiento no son claros ni distintos, sino más bien abarcadores y difusos (Blumenberg, 2018, pp. 33-35). Es muy importante considerar que las metáforas absolutas resguardan la subjetividad (Blumenberg, 2018, p. 54). “De ahí que también las metáforas absolutas tengan *historia*” (Blumenberg, 2018, p. 37).
14. Se puede resumir lo presentado en este trabajo de la siguiente forma: 1- En toda las culturas y civilizaciones, incluidas las del presente, ha habido y hay religiones. 2- Una gran mayoría de los seres humanos del pasado y del presente han profesado o profesan alguna religión. 3- La religión no es un asunto marginal, sino que desempeña una importante función en todas las sociedades. 4- Se puede hablar de un *homo religiosus*, es decir, una naturaleza esencial religiosa del hombre y de la mujer. 5- Tradicionalmente se ha considerado que la religión establece varios ámbitos de la

realidad: lo profano, lo sagrado y lo divino; o, por lo menos, una distinción de la realidad desde una experiencia de diferenciación significativa; de tal modo que el tiempo, el espacio, personas, objetos, rituales etc., conforman un conglomerado considerado como numinoso, santo, y, en consecuencia, separado de lo profano. 6- Sin embargo, las categorías de sagrado y profano han sido puestas en cuestión, pues se han utilizado tipos que amplían el concepto de lo religioso, como religión civil y religión profana. 7- El ser humano es un ser de símbolos, es decir, considera significados diversos en situaciones, objetos, personas, etc. en un proceso de polisemia, metáfora, alegoría y signo. (transignificación). 8- Los símbolos son fundantes de la experiencia humana (pre-herméuticos) son la base de la comprensión y pertenencia al mundo, tanto individual como socialmente (función social). 9- La fenomenología de la religión supone el conocimiento de los resultados de la investigación de varias ciencias empíricas, tales como la historia, la antropología, la psicología, la sociología, la ciencia política, entre otras; así como también de la filosofía y la teología. 10- La fenomenología de la religión utiliza un método fundado en la fenomenología filosófica (Hegel, Husserl, Heidegger, etc.) que supone los principios de intencionalidad, reducción eidética, epoché, el sentido de la expresión de la experiencia y su naturaleza. 11- También utiliza las siguientes técnicas metodológicas: la descripción, la comparación, la síntesis, el análisis del entorno histórico y cultural, como instrumentos de estudio, etc. 12- En la historia de la disciplina se encuentran dos grandes orientaciones; la primera es considerada clásica o descriptiva, la segunda más bien interpretativa. 13- Los resultados de esta ciencia ha sido de gran utilidad para la filosofía y la teología. 14- La fenomenología de la religión se encuentra en actualidad en una encrucijada y debe replantear sus objetivos, su naturaleza y sus métodos. 15- Ha recibido críticas por el uso de la *epoché*, la subjetividad, el historicismo, el etnocentrismo, la falta de proyectividad, entre otros. 16- Varias propuestas se ha realizado desde diversas orientaciones, entre ellas la sociofenomenología de Duch, la sistémica de Luhmann, la propuesta cultural-humanista de Flood, la de la metaforología de Blumenberg, las contribuciones de las neurociencias, particularmente de la neuroteología, bioteología y de la psicología de la religión.

Nota

1. La siguiente bibliografía no pretende ser exhaustiva ya que las publicaciones sobre estos temas son prácticamente inabarcables Sin embargo, tiene el propósito de ofrecerle al lector interesado varias obras de investigación ya sean clásicas o contemporáneas, así como fuentes en línea para el conocimiento de la disciplina.

Fuentes bibliográficas

I- Obras de consulta

- Bleker, C. J.; & G. Windegren. (Dir.) (1973). *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad.
- Brandon, S. G. F. (1975). *Diccionario de religiones comparadas*. Ediciones Cristiandad.
- Camphausen, R. (2001). *Diccionario de sexualidad sagrada* (José J. de Olañeta, ed.).
- Canto-Sperber, Monique. (1996). *Dictionnaire d'éthique et de philosophies moral*. Presses universitaires de France.
- Chevallier, J.; & Alain Gheerbrant (Eds.). (1999). *Diccionario de símbolos*. Editorial Herder.
- Cirlot, J. E. (2006). *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela.
- Cotterell, A.; & Rachel Storm. (2017). *The Illustrated Encyclopedia of World Mythology*. Hermes House.
- Delumeau, J. (Dir.) (1997). *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. Siglo XXI Editores.
- Eliade, M (Ed.). (1987). *The Encyclopedia of Religion* (16 vols.). MacMillan Publishing Company/ Collier Macmillan Publishers.
- Eliade, M. (1978-1983). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 Vols.). Ediciones Cristiandad; Herder.
- Eliade, M.; & Ioan, C. (1992). *Diccionario de las religiones*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Guerra, M. (2001). *Diccionario enciclopédico de las sectas*. BAC.
- Guerra, M. (1980). *Historia de las religiones* (Tres Vols.) Eunsá.
- Jones, L. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of religions*. Thomson Gale.
- König, F. (Ed.) (1968-1970). *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de las religiones* (3 vols.). BAC.

- Mather, G. A.; & Larry, A. N. (2001). *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*. Editorial Clie.
- Pikaza, X.; & Abdelmumin, A. (2009). *Diccionario de las tres religiones, judaísmo, cristianismo, islam*. Verbo Divino.
- Pouppard, P. (Dir.). (1997). *Diccionario de las religiones*. Herder.
- Puech, H. C. (Dir.) (1977). *Historia de las religiones*. Siglo XXI Editores.
- Ronnenberg, A. (Ed.). (2010). *The Book of Symbols*. Taschen.
- Royston Pike, E. (1978). *Diccionario de religiones*. Fondo de cultura económica.
- Shepard Leslie, A. (Ed.). (1980). *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*. Avon.
- Bleeker, C. J. (1963d). En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bloch, E. (2007). *El Principio Esperanza*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2004. *El mito y el concepto de realidad*. Herder.
- Blumenberg, H. 2000. *La legibilidad del mundo*. Paidós Ibérica.
- Blumenberg, H. 2016. *Literatura, estética y nihilismo*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2018. *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2004. *Salidas de la caverna*. A. Machado Libros, S. A.
- Bornemark, J.; & Ruin, H. (Eds.). (2010). *Phenomenology of Religion: New Frontiers*. Södertörn University.
- Boyer, R. (1995). La experiencia de lo sagrado. En Ries, J (Coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado* (vol. 1). Trotta.
- Brunner, A. (1963). *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*. Herder.
- Cabrera, I. (2002). *Fenomenología y religión*. En Diez de Velasco, F; & García Bazán, F (Eds.), *El estudio de la religión*. Trotta.
- Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (2018). *Imagen del mito*. Ediciones Atalanta, S. L.
- Campbell, J. (1968-1987). *The Mays of God*. (4 Vols.). Penguin Compass.
- Campbell, J. (2007). *The Mythic Dimension. Selected Essays 1959-1987*. New World Library.
- Cassirer, E. (1987). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1979). *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1891). *Manual of the Science of Religion*. Longman, Green and Co.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. PPC.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. T&T Clark International.
- Croato, J. S. (2002a). *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Editorial Guadalupe-Editorial Verbo Divino.
- Croato, J. S. (2002b). Las formas del lenguaje de la religión. (En) Diez de Velasco, F; & García Bazán, F. (Eds.). *El estudio de la religión*. Trotta.
- De León Azcárate, J. L. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto.

II- Artículos y libros

- Allen, Douglas. (2005). *Phenomenology of Religion*. http://interculturel.org/documente/PHENOMENOLOGY_OF_RELIGION.pdf
- Alpert, M. (2008). *Dios está en el cerebro*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Aquino, Santo Tomás de. (2007). *Suma contra los gentiles*. BAC.
- Aquino, Santo Tomás de. (1994). *Suma de teología*. BAC. Cristianos.
- Baena Bustamante, G. S. J. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Verbo Divino.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Templeton Press.
- Beauchot, Mauricio. (1993). La experiencia religiosa. En Gómez Caffarena, J. (Ed.), *Religion. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*. Trotta.
- Bebel, A. y otros. (1975). *Sobre la religión*. Sígueme.
- Bering, J. (2011). *The God Instinct. The Psychology of Soul, Destiny, and the meaning of Life*. Nicholas Brealey, Publishing.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Desclée de Brouwer.
- Bleeker, C. J. (1963a). The Structure of Religion. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bleeker, C. J. (1963b). The Key Word of Religion. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bleeker, C. J. (1963c). The Phenomenological Method. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.

- Despland, M. (1997). Religión. En Pouppard, P. (Dir.), *Diccionario de las religiones*. Herder.
- Desroche, H. (1975). *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencias religiosas*. Verbo Divino/Estella.
- Diez de Velasco, F. (1998). *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*. Editorial Trotta.
- Diez de Velasco, F.; & García Bazán, F. (Eds.) (2002). *El estudio de la religión*. Trotta.
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial.
- Duch, L. (2012). *La religión en el Siglo XXI*. Siruela.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Duch, L. (1995). *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. PPC, Editorial y Distribuidora, S. A.
- Dumézil, G. (1990). *Los dioses de los germanos*. Siglo XXI Editores.
- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores.
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor, S. A.
- Eliade, M. (2000a). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Editorial Kairós, S. A.
- Eliade, M. (2000b). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M.; & Kitagawa, J. M. (Comps.). (1986). *Metodología de la historia de las religiones*. Paidós Ibérica, S. A.
- Evans Pritchard, E. E. (1976). *Teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI.
- Ferrer Arellano, J. (2013). *Filosofía y fenomenología de las religiones. Cristianismo y Religiones*. Ediciones Palabra.
- Fichte, J. G. (2013). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Gredos, S. A.
- Fierro, A. (1979). *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Taurus Ediciones.
- Flood, G. D. (2006). *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. Continuum.
- Fraijó, M. (Ed.). (2005). *Filosofía de la religión. Estudio y textos*. Editorial Trotta.
- Frazer, J. (2000). *The Golden Bough. A History of Myth and Religion*. Chancellor Press.
- Gideon, S. (1981). *El presente eterno: los comienzos del arte*. Alianza Editorial.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Caffarena, J. (Ed.). (1993). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Gusdorf, G. (1960). *Mito y metafísica*. Editorial Nova.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1988). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1977). *Kultur und Kritik*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Trotta, S. A.
- Habermas, J.; Ch. Taylor; J. Butler; C. West. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta.
- Hardy, A. (1984). *La naturaleza espiritual del hombre. Estudio sobre la experiencia espiritual del hombre*. Editorial Herder.
- Hegel, G. W. F. (1984-1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión (tres tomos)*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Editorial Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos)*. Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores, S. L.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Siruela.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo (Trad. Jorge Eduardo Rivera)*. Trotta.
- Henry, M. (1976). *Marx. I. Une philosophie de l'économie. II. Une philosophie de la réalité*. Gallimard.
- Hernández Catalá, V. (1972). *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Departamento Ecuménico de investigaciones.
- Hood, R.W. (Ed.) (1995). *Handbook of Religious Experience*. Religious Education Press.
- Horkheimer, M.; & Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. UNAM-FCE.

- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas* (trad. Mario A. Presas). Tecnos, S. A.
- James, E. O. (1973). *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Ediciones Cristiandad.
- James, G. A. (2017). *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. The University of North Denton.
- James, W. (1985). *The Varieties of Religious Experience*. Penguin Books.
- Jeeves, M.; & W. S. Brown. (2010). *Neurociencia, psicología y religión*. Verbo Divino.
- Jung, C. G. (2013). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Editorial Trotta, S. A.
- Jung, C. G. (2001). *Civilizaciones en transición*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2009). *La vida simbólica*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Editorial Trotta.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE-UAM-UNAM.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica* (Miñana Villagrasa, E.; & García Morente, M. Trad.). Editorial Tecnos.
- Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura* (Ribas, P. Trad.). Editorial Alfaguara.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Lacoste, J. I. (1989). De la phénoménologie de l'Ésprit à la montée du Carmel. *Revue Thomiste*, N° LXXXIX, janvier-mars.
- Luhmann, N. (2000). *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2007). *La ciencia de la sociedad*. Barcelona. Herder-Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1994). *Teoría política del estado de bienestar*. Alianza Editorial.
- Mardones, J. M. (1989). *Las nuevas formas de la religión*. Verbo Divino.
- Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (2005). *Fenomenología de la religión*. En Fraijó, M. (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudio y textos*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (1982). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Martín Velasco, J. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Trotta-Ayuntamiento de Ávila.
- Martín Velasco, J. (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Editorial Sal Terrae.
- Martín Velasco, J. (1976). Prefacio a la edición española de Geo Widengren *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Martínez Herrera, M. (2018). Lo religioso como orden social y como experiencia subjetiva: Consideraciones ontogenéticas. *Plura. Revista de Estudios de Religión*, 9(1), 95-111.
- Marx, K.; & F. Engels. (1974). *Sobre la religión*. Sígueme.
- Marx, K.; & F. Engels. (1972). *Sur Religion*. Editions Sociales.
- McGregor, N. (2019). *Vivir con los dioses. Pueblos, objetos, creencias*. Debate.
- Meslin, M. (1978). *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Cristiandad.
- Micklem, N. (1981). *La religión*. Fondo de cultura económica.
- Müller, M. (N.D.) *Mitología comparada*. Visión Libros, S. L.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Springer.
- Otto, R. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. Trotta.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Otto, R. (2014). *Mística de oriente y de occidente*. Editorial Trotta.
- Pals, D. L. (2013). *Ocho teorías sobre la religión*. Herder.
- Paloutzian, R. F.; & Park C. L. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press.
- Panikkar, R. (2015). *Religión y religiones*. Herder Editorial.
- Panikkar, R. (2016). *Visión trinitaria y cosmoandrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Herder Editorial.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. The Guilford Press.
- Pikaza, X. (1981). *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*. Sígueme.
- Pinard de la Boullaye, S. J. H. (1922). *L'étude comparée des religions. Essai critique*. Gabriel Beauchesne. <https://archive.org/details/ltudecompar01pina/page/n7>
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Taurus Ediciones.
- Ries, J. (Coord.) (1995-2005). *Tratado de antropología de lo sagrado*. (5 Vols.). Trotta.

- Robles, A. (2001). *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. EUNA.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1993). Ciencia social o filosofía. Los límites del estudio sociológico de la religión en Joaquim Wach. *Revista de Ciencias Sociales*, (61), 55-64.
- Rodríguez Zamora, J. M. (2020). Declaración dogmática de Calcedonia. Elementos para su comprensión. *Revista de Filosofía*, 59(153), 101-135.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1989). En torno al método de la sociología de la religión. En Fernández, O. (Comp.), *Sociología. Teoría y métodos*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1988). Epistemología y sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*, (39), 83-97.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1977). La función política de la Iglesia Católica en Costa Rica. *Revista de Ciencias Sociales*, (13), 77-101.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1986). Max Weber. Sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*, (32), 133-135.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de la trascendencia. Fenomenología y crítica*. Herder Editorial.
- Rubia, F. (2003). *La conexión divina*. Crítica.
- Sahagún Lucas, J. de. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Biblioteca de autores cristianos.
- Samuel, A. (1989). *Las religiones de nuestro tiempo*. Verbo Divino.
- Sánchez Nogales, J. L. (2015). *Aproximación a una teología de las religiones*. Biblioteca de autores cristianos.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Secretariado Trinitario.
- Scheller, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Encuentro.
- Schleiermacher, F. D. E. (1990). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Schröder, S. (2012). Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, (7).
- Smart, N. (2000). *Las religiones del mundo*. Akal.
- Tarnas, R. (2017). *Cosmos y psique. Indicios para una nueva visión del mundo*. Ediciones Atalanta, S. L.
- Torrence, R. M. (2006). *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*. Ediciones Siruela.
- Tuggy, D. (2015). Theories of Religious Diversity. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/reli-div/>
- Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Vieillard-Baron, J. L.; & F. Kaplan. (Eds.). (1989). *Introduction à la philosophie de la religion*. Les Éditions du Cerf.
- Wach, J. (1967). *El estudio comparado de las religiones*. Paidós.
- Wach, J. (1946). *Sociología de la religión*. Fondo de cultura económica.
- Waardenburg, J. (2001). *Significados religiosos. Introducción sistemática a la ciencia de las religiones*. Desclée de Brouwer.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión* (Tres vols.). Taurus.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Wulff, D. M. (1995). *Handbook of Religious Experience* (Hood, R. W. Ed.). Religious Education Press.
- Wynn, M. (2016). Phenomenology of Religion. (En) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology-religion/>
- Zambrano, M. (2012). *El hombre y lo divino*. Fondo de cultura económica.
- Zubiri, X. (1988). *El hombre y Dios*. Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

José Miguel Rodríguez Zamora (jomi-
roz@gmail.com). Ph.D. en filosofía por la Uni-
versidad de Costa Rica, y profesor jubilado de la
misma institución.

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020