

FENOMENOLOGIA Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

Jorge M. AYALA
Universidad de Zaragoza

Introducción

La conmemoración de dos hechos históricos relacionados con la mística religiosa, como son: el primer centenario del nacimiento de Edith STEIN (12 de octubre de 1991)¹, discípula y ayudante de Husserl, y el cuarto centenario de la muerte de San Juan de la Cruz², es el motivo que me ha impulsado a retomar el tema de la *Fenomenología del hecho religioso*, un tema sobre el que periódicamente vuelven los fenomenólogos. En esta Comunicación haremos un planteamiento expositivo de los diversos intentos llevados a cabo en el campo de la Fenomenología de la religión, y concluiremos señalando cuál es la aportación de la Fenomenología a la aprehensión de la especificidad de la *experiencia religiosa*.

1. Husserl y la religión.

De todos es sabido que Husserl no aplicó su método fenomenológico a la religión. Sin embargo, el tema de Dios estuvo muy presente entre sus preocupaciones teóricas. Según escribe Isidro Gómez Romero,

¹ Edith Stein murió en el campo de concentración nazi de Auschwitz. Feldmann. Cf., *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Herder, Barcelona, 1988.

² Sánchez de Murillo, J., «El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística de San Juan de la Cruz. Una interpretación fenomenológico-profunda» en *San Juan de la Cruz.*, N° 6, Ubeda, 1990.

«la investigación teológica de Husserl apunta a un Dios que no se cifra en una idea de valor puramente heurístico y regulativo, sino en un Dios personal, cuya absolutez y trascendencia se han de tomar como plenamente irreductibles en la más fuerte acepción. Es, por consiguiente, un Dios *pensado*, dentro del marco de las posibilidades filosóficas, tal como el teísmo lo concibe, pero también un Dios respecto al cual se hace así mismo viable, en un estrato originario o primordial, la actitud religiosa de la pura fe. Con esto último se pulsa la dimensión en la que debe, según Husserl, moverse la fenomenología de la vivencia constitutivamente religiosa»³.

Isidro Gómez cita la obra de Angela Ales Bello: *Husserl. Sul problema di Dio* (Ed. Studium, Roma, 1985), de la que toma fragmentos de dos cartas dirigidas por Husserl al teólogo Przywara (15-VII-1932) y a Rudolf Otto.

«Mi método fenomenológico satisface todos los genuinos problemas de la evidencia. Esto es válido también para las evidencias religiosas» (Ales Bello, p. 123). Acerca de la obra de Otto, escribe Husserl: «este libro tendrá un lugar tanto en la historia de la filosofía de la religión como en la fenomenología de la religión» (Ales Bello, p. 124). Y añade a continuación estas enigmáticas palabras: «El metafísico (teólogo) Otto me ha mostrado al fenomenólogo Otto transportado por las alas y pienso, por lo mismo, como comparación, en los ángeles, que con sus alas se tapan los ojos» (Ales Bello, p. 124).

En la misma carta alude Husserl a la necesidad de volver a las raíces, a lo prefilosófico. De modo que distinguiendo entre el hecho contingente y el *eidos*, se investiguen fenomenológicamente: «las posibilidades esenciales y las necesidades esenciales de la conciencia religiosa y de sus correlatos». Y especifica que sería «necesaria una tipología esencial, sistemáticamente llevada, de los grados del darse lo religioso y precisamente en su desarrollo necesario y en sentido esencial».

³ Gómez Romero, I., *Husserl y la crisis de la Razón*. Cincel, Madrid, 1986, p. 15.

Vemos, pues, cómo Husserl reconoce que las manifestaciones religiosas son manifestaciones humanas diversificadas según culturas, y susceptibles de ser analizadas precategorialmente. Siguiendo este último camino, el fenomenólogo puede llegar a describir/intuir la *actitud religiosa* como una actitud originaria del hombre. Husserl, sólo dejó insinuado el tema de la experiencia religiosa, seguramente porque no se atrevió a sobrepasar los límites de su propio método filosófico.

Fueron sus más inmediatos discípulos quienes separando método y filosofía convirtieron el método en una vía de acceso al nuevo mundo humano que acababan de descubrir: el mundo de los *valores*. Max Scheler, a través del cual la fenomenología ha ejercido su mayor influjo en el terreno de la filosofía moral, de la filosofía de la religión y hasta de la teología, convirtió la *visión de esencias* husserliana en la vía de acceso a un mundo de valores inalcanzables para el entendimiento y que solamente pueden alcanzar una intuición *sui generis*, análoga a las *raisons du coeur* de Pascal. Esta intuición no es un hecho sentimental empírico (movimientos psicológicos de ira, odio, simpatía, etc.), ni mucho menos una forma *a priori* de la razón formal autónoma en sentido kantiano, sino la capacidad intencional de alcanzar las estructuras axiológicas objetivas, apriorísticas y materiales del mundo moral. Así es cómo se puede fundamentar una ética material de los valores, entre los que son fundamentales los valores religiosos (lo Sagrado) y los de la opción libre, según una jerarquía recta (los valores morales). Max Scheler ha escalonado los valores en cuatro series correspondientes a los diferentes niveles del sentimiento: *valores sensibles* (agradable, desagradable), *valores vitales* (noble y vulgar), *valores espirituales* (bello, feo, justo e injusto), y valor supremo de lo Sagrado y su opuesto, *lo profano*.

El análisis intencional no permite a Husserl dejar en reposo las esencias en un cielo de ideas. Max Scheler, por su parte, no presenta los valores como independientes de la conciencia afectiva. Esto no significa que se limite al hombre, como si fuera él su creador y poseedor. Más acá y más allá del hombre, los valores son como el

objetivo del movimiento ascendente de la vida, existente ya para el animal que puede percibir unos valores inferiores, y prolongarse en lo sagrado y en lo divino, más allá de lo que puede el hombre conocer y captar del mismo. Orientado así hacia los valores superiores, el hombre es como el punto o lugar de transición de una intencionalidad cósmica que viene de más abajo que él y va más allá de él. Si el hombre es, en efecto, donde se abren paso los valores espirituales y lo sagrado, habremos de convenir en que el hombre no se reduce a una estructura orgánica ni psíquica. «En cuanto es el más preciso, no puede ser objeto de captación y de intuición fenomenológica, sino bajo la presuposición y a la luz de la idea de Dios»⁴.

¿Cómo aparece el hombre en esa tensión de valores que lo atraviesa? «El es el ser dotado de un cuerpo propio" que mira intencionalmente a Dios y el "punto en donde se produce la brecha hacia el reino de Dios, aquel por cuyos actos se constituyen el ser y el valor del mundo por primera vez... ^EEs algo que se trasciende a sí mismo, que trasciende la propia vida y toda vida»⁵.

Así, pues, en el hombre es donde se abren paso los valores espirituales y lo sagrado. Pero si el hombre se define como "tendencia a lo divino", "transición a lo divino". y esa tendencia y transición no es obra de una estructura localizable y generalizable, sea ésta de orden biológico o psíquico se habrá de situar la esencia axiológica y moral del hombre en esa dimensión a la vez superior y única que es la *persona*. Aplicando la *reducción* a la persona, nos muestra que ésta no es un puro sujeto lógico, porque reducido el hombre a la actividad racional, dicho sujeto es idéntico en todo hombre, perdiendo así la singularidad. Tampoco incluiría la dimensión afectiva. La singularidad caracteriza, por tanto, a la persona en su esencia misma, por lo cual cabe definir al hombre como un individuo absoluto. Ahora bien, si el hombre tiene por vocación o por destino

⁴ Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériela des valeurs*. Gallimard, Paris, 1955, p. 299.

⁵ *op. cit.*, p. 15.

la "transición a lo divino", ¿no habremos de considerar ese "divino" como lo sagrado absoluto, y por consiguiente, puesto que lo sagrado caracteriza a la persona, como una persona divina? Max Scheler sostiene que una fenomenología de lo sagrado no permite, por sí misma, pasar a la afirmación de la *existencia de Dios*. La esencia divina "no debe franquear nunca los límites de la pura esencialidad". Dios no puede ser otra cosa que "la idea de Dios".

El método scheleriano de investigación sobre el hecho religioso inspiró los más importantes ensayos de fenomenología de la religión: *Lo Santo*, de Rudolf Otto (1917) y *Fenomenología de la Religión*, de G. van der Leeuw (1933). Sin embargo, con anterioridad a Husserl y a Max Scheler, encontramos aproximaciones fenomenológicas aplicadas al estudio de la experiencia religiosa que influyeron poderosamente aun después del intento de Max Scheler. Pensamos en Schleiermacher y en su definición de religión en términos de *sentimiento* y *gusto* del infinito o sentimiento de la absoluta dependencia. Esta visión romántica, teñida de cierto psicologismo influyó en Rudolf Otto y en W. James. El primero insistió en el *sensus numinis* como origen de lo sagrado, y en segundo en el *sentimiento* como la fuente más profunda de la religión. Todas estas descripciones, comenta Juan de Dios Velasco⁶, contraponen el sentimiento al conocimiento racional; hacen de este sentimiento, como contacto intuitivo, original, inmediato, algo fundamental que la razón no puede recuperar enteramente y que solo puede tematizar y explicitar. Se trataría, pues, de algo no expresable en conceptos y con lo que sólo cabría el contacto sobre la base de la *simpatía* con el objeto que lo experimenta.

Es verdad que ese sentimiento tiene para alguno de esos autores carácter intencional y procura, por tanto, un contacto real con su objeto; pero tal contacto sería anterior e independiente de las ideas y representaciones que el sujeto puede hacerse de su objeto.

⁶ Martín Velasco, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. Henry Duméry. Universidad Pontificia de Salamanca, 1970. Duméry, H., *Critique et religion*. Sedes, Paris, 1957. Vancourt, R., *La Phénoménologie de la Foi*. Desclée, Lille, 1953.

En consecuencia, la experiencia religiosa, vista desde la perspectiva *sentimentalista* o *simpática*, encierra un valor de verdad previo a todo razonamiento por ser anterior a la razón y a sus juicios. Schleiermacher y sus seguidores, al localizar la dimensión religiosa en el ámbito del sentimiento, creyeron ponerla a salvo de los ataques reduccionistas de la filosofía racionalista e idealista, así como del intento kantiano de reducir la religión a ética. Pero contagiaron la religión del más absoluto psicologismo. Por eso fue importante para el estudio de la religión la aplicación del método fenomenológico llevado a cabo por Max Scheler y por G. van der Leeuw. Primero, porque la *intencionalidad* evita caer en el psicologismo y en el platonismo de las esencias transhistóricas; segundo, porque la *epojé* permite aprehender el logos de la existencia religiosa, y vivir su significado y valor.

2. Fenomenología y religión

La Fenomenología de la religión no es la descripción empírica de los datos externos que atañen a la vida religiosa: actos de culto, tipología de la oración, ritos, sacrificios, liturgias, etc. (objeto de la ciencia de la religión: historia, psicología, sociología, etc.), ni es tampoco una metafísica del fundamento último de la religión: lo divino en sí, la existencia y naturaleza de Dios, la relación ontológica entre creatura y creador, etc. (objeto de la filosofía de la religión), sino que es la descripción pura del significado del fenómeno religioso vivido en la conciencia humana. En otras palabras, la fenomenología quiere penetrar en la estructura inteligible del fenómeno religioso (oración, admiración, contemplación, sacrificio, culto, rito, etc.) tal como es asumida por la subjetividad del investigador y participado intersubjetivamente por la comunidad. Esta investigación presupone cierta empatía o participación afectiva del investigador en el fenómeno en cuestión.

Las estructuras inteligibles están *condicionadas* histórica y culturalmente, pero trascienden esos mismos condicionamientos, en cuanto que: a) son *invariables* en cierto modo frente a las circunstancias temporales y locales; b) son *vividas* interior y existencialmente y no sólo descritas desde fuera, como meros sucesos factuales. Así por ejemplo, la actitud de terror y de fascinación ante lo *tremendum* y lo *numinosum*, tal como los describe R. Otto, se halla en toda experiencia religiosa, entendida como relación vivida del hombre con lo *Totalmente Otro* que trasciende al yo y al mundo.

Tras ochenta años de aplicación del método fenomenológico al estudio del fenómeno religioso, se pueden destacar algunas aportaciones importantes: 1) el redescubrimiento de la especificidad de la religión y de su carácter originario en la historia y en la cultura humana. Ciertamente que no todos los fenomenólogos reconocerán la originalidad de la experiencia religiosa, debido sobre todo a su sentido trascendente. Pero nuestro acercamiento al fenómeno religioso supone siempre que uno está abierto y disponible a que tales experiencias puedan ocurrir. De lo contrario, no sólo se cierra uno la puerta a las vivencias de ese tipo, sino que se incapacita para comprenderlas en aquellos seres religiosos que dicen sinceramente haberlas experimentado⁷. 2) La racionalidad propia del hecho religioso. La utilización del método fenomenológico ha permitido plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de lo uno a lo otro o en el mutuo e irreconciliable enfrentamiento⁸.

Las interpretaciones *emocionalistas* de la experiencia religiosa tienen el mérito de haber puesto de manifiesto la *originalidad de la experiencia* y la imposibilidad de reducirla a una doctrina, código, institución o cualquiera de los otros elementos que también contienen. La *experiencia religiosa* no puede ser reducida a ser cosa del

⁷ Blanch, A. «Comparación de la experiencia estética con la religiosa» en *Experiencia religiosa*. ASINJA, UPCM, 1989, p. 85.

⁸ Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristianidad, Madrid, 1978, p. 72.

sentimiento y de la emoción, aunque ambas intervengan en ella. Todo orienta a pensar que es la totalidad del sujeto: sentimiento, razón, decisión y voluntad lo que interviene en ella. Sobre todo, son la decisión y el consentimiento las que constituyen el centro de la estructura religiosa, puesto que en la *experiencia religiosa* hay un salto al vacío que denominamos fe, mediante la cual el sujeto va más allá de sí mismo. Este aspecto, entre otros, es el que permite distinguir la experiencia religiosa de la experiencia estética. Ante una experiencia religiosa, ésta no está libre de condicionamientos. Los datos muestran que el sujeto religioso experimenta la realidad a la que se refiere con las formas que le procura una tradición en la que se inscribe y con la que se identifica. Toda experiencia, dice Paul Ricoeur, es una síntesis de presencia e interpretación. El fenómeno religioso no es vivido en estado puro por ningún sujeto, sino a través de mediaciones culturales.

La *experiencia religiosa*, comenta Martín Velasco, es una expresión muy frecuente en la literatura religiosa, pero su sentido no es unívoco debido a la gran variedad de hechos que designa, que aunque pertenezcan a un mismo ámbito de realidad, posee suficientes diferencias como para originar diferentes descripciones y exigir el recurso a términos nuevos⁹. El sentido de la palabra experiencia en el hombre creyente se aproxima a *experiencial*: experiencia como conocimiento inmediato de una realidad singular, externa o interna al sujeto. Ahora bien, la condición absolutamente trascendente del término de la relación religiosa, parece excluir la posibilidad de un contacto inmediato del hombre con él, o al menos su cognoscibilidad. Esta dificultad se tornaría insuperable si el horizonte de lo humano se limitase a lo finito y lo mundano. Pero tal limitación choca precisamente con los datos de la experiencia humana, uno de cuyos rasgos característicos consiste en inscribir todos los objetos con los que entra en contacto en el horizonte del ser y del bien que ninguno de ellos agota. Por esto, será arriesgado negar los datos de

⁹ Del mismo, «Las variedades de la experiencia religiosa» en *Experiencia religiosa*, ASINJA, UPCM, 1989, p. 19.

la historia de las religiones, descalificándolos como imposibles. Al contrario, ello invita a centrar la atención en la descripción del fenómeno religioso en toda la variedad de sus manifestaciones y tradiciones, así como en una posterior fundamentación crítica el mismo.

Los fenomenólogos de las religiones coinciden en la tipificación de los rasgos comunes: a) el carácter *experiencial* de lo vivido, b) el *término* de esa experiencia es una realidad superior al hombre, trascendente a su mundo al mismo tiempo que presente en él, c) la *visión* tiene lugar con otros ojos que los ojos corporales. La semejanza de estos hechos es tanto más sorprendente por cuanto se produce en el interior de sistemas religiosos que en otros aspectos, tales como sus creencias, sus ritos y sus instituciones presentan diferencias abismales.

Conclusión

Existen dos interpretaciones fundamentales de la fenomenología husserliana: la que ve en la fenomenología una filosofía trascendental del sentido y que interpreta la reducción como descubrimiento del mundo constituido por la conciencia y reducido a una fenomenalización trascendental (interpretación idealista), y la interpretación de la reducción que la considera como la vuelta, el redescubrimiento de un contacto originario con el mundo (interpretación existencial). Los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación lógico-metodológica excesivamente restringida. En este contexto hay que tener presentes: «la idea husserliana de la teleología del mundo físico»¹⁰, así como su posible aportación a la teología filosófica. En efecto, entra dentro de las exigencias de la fenomenología de rigurosa observancia el descubrir la dimensión teleológica inherente a la conciencia misma.

En cuanto a la *fenomenología de la experiencia religiosa*, señalemos que la aceptación de este término no siempre resulta claro y unívoco.

¹⁰ Gómez Romero, Isidro, *Iop. cit.*, p. 178.

El término oscila muchas veces entre un análisis histórico comparado de los fenómenos religiosos (rechazando toda búsqueda de esencias transhistórica, acusada de platonismo) y una filosofía de la religión que desea alcanzar el fundamento último de la experiencia religiosa, prescindiendo de sus manifestaciones de hecho. Nosotros nos hemos inclinado por respetar el significado husserliano de la fenomenología: *descripción pura del significado del fenómeno religioso, vivido en la conciencia humana, a partir de sus innumerables manifestaciones*. Tal descripción trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige en su desarrollo¹¹.

La reducción fenomenológica o epojé aplicada al fenómeno religioso, cumple dos funciones: primero, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre la verdad y su valor. Define qué hechos son religiosos pero no define si la religión en general o una religión es verdadera. En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculiza las preocupaciones y los prejuicios valorativos¹². Finalmente, la descripción fenomenológica no ha de quedarse en un comparativismo: acumulación de datos, sino alargarse hasta descubrir la estructura del fenómeno religioso, es decir, el *logos* o ley interna de su significación concreta, así como la intención específica que lo anima por parte del sujeto religioso. El fenómeno religioso está constituido por una *noesis* o aspecto intencional y un *noema* o aspecto objetivo descubierto, limitado y determinado por la intención significativa.

Tras la descripción de la *experiencia religiosa* quedan algunos otros problemas por aclarar, como la relación entre descripción e interpretación y la valoración y fundamentación del sentido de la experiencia religiosa, propias de la *filosofía de la religión*. Como es bien sabido, la fenomenología está abierta al problema ontológico-metafísico,

¹¹ Martín Velasco, Juan, *Experiencia religiosa*, p. 65.

¹² *Idem*, p. 58.

aunque se detenga ante ese umbral. El método fenomenológico ha tenido importancia en el replanteamiento del problema ontológico (Heidegger) y en la inspiración de una nueva ontología de tipo existencial, basada más bien en lo vivido categorial que en conceptos lógicos o entidades naturales-cosmológicas. En este sentido el método fenomenológico ha influido en la *teología* teórica de tipo existencial. Sin la fenomenología sería imposible comprender la interpretación existencial-antropológica de la revelación bíblica, al estilo de las llevadas a cabo por Karl Rahner y Paul Ricoeur.

