

**FENOMENOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN**  
**(DEL MÉTODO HUSSERLIANO A SU APLICACIÓN AL FENÓMENO**  
**RELIGIOSO)**

*José Luis Sánchez Nogales*

*Sumario:* El estudio del hecho religioso ha pasado por diversas etapas hasta llegar a adquirir una cierta estabilidad en la fenomenología de la religión. Este artículo examina en qué medida el método y desarrollo de la fenomenología de la religión son deudores del método fenomenológico husserliano, así como las peculiaridades de su aplicación al estudio de la religión.

*Summary:* the study of the religious fact has gone through different stages until arriving to acquire a certain stability in the phenomenology of religion. This article examines up to what point the method and development of the phenomenology of religion are in debt to the Husserlian phenomenologic method, and also to the peculiarities of its application to the study of the religion.

*Palabras clave:* Fenómeno religioso, religión, método fenomenológico, noema, noesis, epochê, reducción, intencionalidad, intuición eidética, estructura eidética.

*Key words:* religious phenomenon, religion, phenomenological method, noema, noesis, epochê, reduction, intentionality, eidetic intuition, eidetic structure.

Fecha de recepción: 21 octubre de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 30 junio de 2015

### **1. Síntesis del método husserliano**

El término fenomenología tiene su historia. Ya J. H. Lambert –*Nuevo Organon* (1764)– había empleado el término ‘fenomenología’ como teoría de los rasgos ilusorios de la experiencia que llamaba ‘fenómenos’. I. Kant sólo emplea el término dos veces para designar lo que luego sería la ‘Estética Transcendental’ de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), estudio de la formación del ‘fenómeno’ por aplicación de las formas de la intuición (espacio y tiempo) a una materia exterior desconocida en sí (noúmeno). G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (1807) entiende por ‘fenomenología’ la ‘descripción’ de las formas-momentos que la realidad primordial, el Espíritu, va adquiriendo durante su manifestación y despliegue histórico hasta devenir consciente y transparente para sí. Sólo desde E. Husserl (1859-1938) ‘fenomenología’ designa un modo de hacer filosofía y un método:

“Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual específicamente filosófica”<sup>1</sup>.

El inacabado –y en ocasiones ambiguo– pensamiento de Husserl suele secuenciarse en tres etapas<sup>2</sup>: 1. Fenomenología descriptiva, que representa su pensamiento hasta 1901 y estaría recogida en *Investigaciones lógicas*<sup>3</sup>; 2. Fenomenología trascendental como desarrollo de su pensamiento hasta 1913, recogida en *La idea de la fenomenología* (1907)<sup>4</sup> y en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (1913)<sup>5</sup>; 3. Fenomenología constitutiva, genética o egológica hasta 1929 que se contiene fundamentalmente en *Meditaciones Cartesianas* (1931)<sup>6</sup>.

A pesar de las fuertes discrepancias de los intérpretes en torno a estos niveles, hay un acuerdo básico entre ellos: ‘fenomenología’ es un método filosófico para “describir” los ‘fenómenos’<sup>7</sup>. Para ello, el fenomenólogo ha de abandonar la actitud directa o natural en la que el sujeto cognoscente presupone la existencia actual del mundo empírico trascendente (exterior al sujeto)<sup>8</sup>. La actitud fenomenológica parte del abandono de todos los presupuestos para no dar como evidente sino aquello que se da directamente a la conciencia –al conocimiento– y está inmediatamente contenido en ella. El concepto de “intencionalidad” –tomado de su maestro F. Brentano– le servirá para clarificar la estructura fundamental de la conciencia. Los objetos no están contenidos ‘en sí’ en la conciencia sino presentes ‘intencionalmente’, en cuanto la conciencia ‘se dirige a’ ellos (*in-tendere*). Por consiguiente, los objetos en su ser individual, fáctico, exterior al sujeto, no son contenidos de conciencia y no lo pueden ser mientras no sean ‘reducidos’, es decir liberados de su facticidad e individualidad, su ‘materialidad’ diríamos vulgarmente.

El primer momento metodológico es la “epochê” (primera reducción fenomenológica). Consiste en ‘poner entre paréntesis’ (Einklammerung) la existencia actual de los objetos del mundo exterior en su concreta individualidad y facticidad para considerarlos solamente como contenido intencional de la conciencia. El método no niega ni pone en duda el ser de los objetos fuera de la conciencia (su existencia trascendente al sujeto), sino que prescinde de esa existencia fáctica, no la tiene en cuenta como presupuesto: así el objeto se convierte en ‘fenómeno’, es decir un dato intuitivo inmediatamente en la conciencia como un contenido suyo considerado en su ‘eidos’, su esencia lógica o estructura. El principio fundamental de la fenomenología es:

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología* (1907), FCE, México 2004, 33; cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999, 13.

<sup>2</sup> Cf. W. SZILAZI, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, B. Aires 1973, 19-20.

<sup>3</sup> 2 vols. (1900-1901), Alianza, Madrid 1999.

<sup>4</sup> FCE, México 2004.

<sup>5</sup> Tr. de J. GAOS, FCE, México 1949; 21962. Edición completa: FCE, Madrid 1993.

<sup>6</sup> Tecnos, Madrid 2006.

<sup>7</sup> Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 15.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem* 98 y 112.

“Todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición, debe tomarse simplemente como se da, pero también sólo en los límites dentro de los cuales se da”<sup>9</sup>.

Contra los prejuicios teorizados por los grandes sistemas o corrientes como el psicologismo, el fenomenismo kantiano, el idealismo y el empirismo positivista, la fenomenología estableció como lema “vuelta a las cosas mismas” tal y como estas se nos dan, como ‘en persona’, en la experiencia intuitiva sin ‘sospechas’ o prejuicios.

En segundo lugar, la “reducción eidética” es la que establece el ‘fenómeno’ como lo originario e inmediatamente intuido en la conciencia. ‘Fenómeno’ es cualquier objeto que se nos da en la experiencia inmediata, descrito en cuanto ‘esencia’, sin tener en cuenta si existe extra-subjetivamente o no: la ‘intuición eidética’ capta el ‘eidos’ o esencia lógica del fenómeno considerado, del objeto de conciencia. Esa ‘esencia lógica’ –también ‘estructura’– es el conjunto de rasgos generales, necesarios e invariables sin los cuales el objeto considerado dejaría de ser lo que es.

La ‘intuición eidética’ establece dicho ‘eidos’ mediante la ‘libre variación eidética’<sup>10</sup>. Consiste ésta en tomar como punto de partida un caso particular conocido por la experiencia empírica y considerado como mero ejemplo, prescindiendo de su existencia fáctica, exterior. Sobre dicho ejemplo se van ‘variando’ mentalmente sus rasgos hasta descubrir aquellos que son ‘constantes’, pues están unidos por conexiones necesarias y se exigen mutuamente entre sí. Esos son los que constituyen su ‘esencia’ o ‘estructura’, de modo que no pueden faltar sin que el fenómeno deje de ser lo que es. Esa esencia (eidos) es el ‘residuo’ de la reducción y es la que constituye el fenómeno.

El tercer momento del método está constituido por la “reducción trascendental”. En ella, lo que se pone entre paréntesis es la existencia misma de la conciencia, realizándose un acto de ‘reflexión’ en el cual el acto de pensar (‘noesis’: intencionalidad) y lo pensado (‘noema’: contenido intencional del acto del pensar) se mueven en un ámbito de inmanencia –ambos acontecen ‘en’ la conciencia, ‘dentro de’ ella<sup>11</sup>–. En este ámbito adquieren la máxima inmediatez y claridad, pues ahora la ‘intencionalidad’ de la conciencia está dirigida no ya hacia un objeto que conservase aún algo de su trascendencia –existencia exterior no puesta entre paréntesis–, sino que en la reflexión la conciencia está intencionalmente dirigida hacia sí misma y en ella coinciden el acto de pensar y el contenido del acto: así se obtiene el ‘fenómeno’ trascendental, es decir inmanente a la conciencia y sin resto de trascendencia (facticidad exterior). En la reflexión el ‘acto’ y el ‘hacia donde’ (*in-tentio*) del acto pertenecen a la misma esfera de ser, a la

<sup>9</sup> *Ideen I*, § 24; *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, tr. de J. GAOS, o. c. 58; Cf. J. GAOS, *Introducción a la fenomenología. Seguida de la crítica del psicologismo*, U. Veracruzana, México 1960, 69. (Nueva edición: Encuentro, Madrid 2007).

<sup>10</sup> Cf. R. SCHMITT, *Phenomenology*, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishers, Nueva York 1997, T. 5-6, 14.

<sup>11</sup> Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 207 y 143.

conciencia. Ésta no es un mero ‘pensar’ vacío, sino unidad del ‘pensar’ (noesis) y ‘lo pensado’ (noema).

La conciencia siempre es ‘conciencia de’ algo: es ‘intencional’, necesariamente dirigida a algo. La ‘noesis’ es el acto intencional dirigido a un ‘estado de cosas’; el ‘noema’ es el ‘estado de cosas’ intencionado. Mientras en la “reducción eidética” la atención recaía sobre la dimensión noemática, en la “reducción trascendental” ésta se vuelve hacia la dimensión noética, hacia el acto intencional. Todo ello acontece en un proceso inmanente en el cual la existencia empírica –extra-subjetiva– del estado de cosas está ‘puesta entre paréntesis’ de modo que se constituye en ‘fenómeno’, una realidad auténticamente trascendental –es decir, independiente de su existencia exterior, transcendente–, en la cual están incluidos el ‘objeto pensado’ y el ‘acto de pensar’, en lo que se llama una ‘vivencia’<sup>12</sup>.

Al término de las reducciones se encuentra el “residuo fenomenológico” que es la “conciencia pura” en la cual se produce la máxima inmediatez cognoscitiva, pues el cognoscente y lo conocido se mueven en la misma esfera de realidad: el ‘fenómeno puro’ es, así, la conciencia pura. Llegados a este término, hay intérpretes de Husserl que piensan que, huyendo del psicologismo, terminó cayendo en el idealismo de un “ego puro” o conciencia pura originaria que estaría por encima del yo-sujeto empírico y del yo-sujeto trascendental y que los dirige, siendo como el ‘alma de la conciencia’, la que constituye a ésta en su unidad y constituye su ‘mundo’. Husserl buscó salida a este solipsismo aislante del “ego puro” conectando los distintos ‘mundos’ subjetivos así constituidos sobre la base de un acuerdo ‘intersubjetivo’ en el que cada mundo propio es transcendido y adquiere su validez.

Aquí queda un residuo de la monadología leibniziana<sup>13</sup>: a la postre, sólo la convergencia ‘armonizada’ de las mónadas-conciencia puede constituir el mundo ‘trascendente’ (objetivamente válido para todos los sujetos posibles) desde la experiencia inmanente. Ésta última parte sería la “fenomenología constitutiva”, propia del último Husserl, de la cual disienten la mayoría de los pensadores que forman parte del llamado movimiento fenomenológico, los cuales se sintieron desconcertados ante lo que consideraron un ‘giro idealista’ del maestro; posiblemente porque estos seguidores de Husserl habían entendido el ‘noema’ u objeto intencionado en sentido realista, extra-subjetivo. N. Hartmann, en esta línea, derivó hacia el realismo trascendental: conocer implica relación entre un sujeto y un objeto que permanece independiente al ser aprehendido.

La obra de Husserl ha suscitado interpretaciones divergentes y corrientes de pensamiento que, en uno u otro aspecto, se refieren a ella: el variopinto movimiento fenomenológico<sup>14</sup>. El acuerdo más relevante entre sus componentes es el de considerar que la fenomenología es fundamentalmente una actitud metodológica que prescinde de prejui-

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 128.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, 235.

<sup>14</sup> Cf. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction*, La Haya <sup>3</sup>1978.

cios y un método descriptivo que intenta alcanzar el núcleo eidético –intencional– de las vivencias. El primer grupo de discípulos de Husserl en Gotinga se sintió impactado por la lucha frente a los prejuicios de los grandes sistemas filosóficos teóricos, que encorsetaban la percepción de la realidad, y por el esfuerzo para volver a partir de los datos inmediatos de la conciencia rigurosamente descritos. Entre los más conocidos se cuentan E. Stein, D. von Hildebrand, F. Kaufmann, R. Ingarden, N. Hartmann y M. Scheler. Este último aplicó el método a la esfera emocional y axiológica de la vida humana estableciendo un mundo de valores aprehensibles intuitivamente. En el periodo de Friburgo destaca el grupo de E. Fink, L. Landgrewe y M. Heidegger que publicó su obra *Ser y tiempo en el Jarhbuch*, la revista del movimiento. Éste, a pesar de las insuperables diferencias con Husserl, tomará el concepto de fenómeno distanciándose de Kant, no como contrapuesto a un desconocido noumeno sino en cuanto manifestador de la verdad del Ser.

En el camino de la llamada ‘fenomenología existencial’ destacan E. Lévinas, M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre. Éste último realiza un análisis existencial de la escisión insuperable entre las esferas del ser ‘en sí’ y el ‘para sí’ como constitutiva de la conciencia: ésta es pasión inútil por alcanzar un ser ‘en sí’, –la ‘cosa’– inalcanzable. Se habla también de una derivación ‘hermenéutica’ de la fenomenología, dirigida a la comprensión rigurosa y contextual de los fenómenos, que habría ejercido alguna influencia –sobre todo de carácter metodológico– en autores como P. Ricoeur e incluso H. G. Gadamer. La fenomenología de la religión, tanto en su sentido clásico como en la llamada neo-fenomenología tiene también ciertas deudas con la fenomenología de Husserl, especialmente en cuanto a la actitud metodológica y al uso de determinados conceptos, aunque no en un sentido rigurosamente husserliano<sup>15</sup>.

## 2. La fenomenología de la religión: su relación con la fenomenología husserliana

La fenomenología de la religión y su método, aunque el marco remoto de este saber se remonta a Max Müller (1865), considera a P. D. Chantepie de la Saussaye como su iniciador<sup>16</sup> al haber aplicado a la historia de las religiones un nuevo método para describir los rasgos comunes y constantes observables en las diversas religiones. A pesar de denominarse ‘fenomenología’, llama la atención que sus cultivadores raras veces se refieren a la obra de E. Husserl, aunque es cierto que parte del léxico y un cierto uso del método –peculiarmente aplicado– proceden de aquél. J. Martín Velasco ha realizado una nueva sistematización de las diversas corrientes de la fenomenología de la religión que toman su punto de partida en Chantepie de la Saussaye:

1. La línea *husserliana*, que sigue de cerca el método fenomenológico e intenta describir una ‘esencia’ religiosa como rasgo antropológico estructural; en ella se insertarían Max Scheler, Edith Stein y Paul Ricoeur.

<sup>15</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 45-64 y 423-511.

<sup>16</sup> P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, J. C. B. Mohr, Friburgo de Brisgovia 1887-1889.

2. La línea *histórico-hierológica* que aplica a la historia de las religiones algunos elementos del método fenomenológico –y emplea matizadamente su terminología– en búsqueda de la ‘estructura’ del hecho religioso tal y como ésta se halla concretada en las diversas religiones históricas. En esta corriente se ubican muchos clásicos de la fenomenología. N. Söderblom, J. Wach, G. van der Leeuw, F. Heiler, K. Goldammer, G. Mensching, C. J. Bleeker, Mircea Eliade, Rudolf Otto, G. Lanczkowski, J. Waardenburg, J. M. Kitawaga, J. Martín Velasco.

3. Finalmente, la línea *sistematizadora*, seguida por quienes intentan ordenar, clasificar y sistematizar los datos del estudio histórico; en ella se sitúan B. Kristensen, Geo Widengren, E. O. James, Z. Werblesky, Rafaella Pettazzoni, Ugo Bianchi, Maria-susay Dhavamony, Ninian Smart, R. C. Zaehner, Michael Meslin y otros.

La fenomenología de la religión ha realizado ya un recorrido histórico desde sus primeros balbuceos en el último tercio del siglo XIX<sup>17</sup>, pero no le está resultando fácil la definición de un estatuto epistemológico suficientemente estable. En efecto, desde mediados del siglo XX la fenomenología de la religión fue sometida a una profunda crítica epistemológica, a veces excesivamente radical, que ha dado como resultado un mejor diseño de su estatuto, hasta el punto de que hoy se habla de una ‘continuidad crítica’ en nuevas formas de la fenomenología de la religión<sup>18</sup> entre las que destaca la propuesta de ‘tercera vía’ de W. Gantke. Ésta pretende guardar la equidistancia entre la fenomenología clásica, demasiado esencialista y ahistoricista, y las nuevas corrientes, más radicalmente críticas, las cuales son reduccionistas y dan como resultado de sus investigaciones ‘otra cosa’ que la religión. Se propugna hoy una fenomenología de la religión contextual, que mantiene ‘lo sagrado’ como categoría hermenéutica básica, atenta a la historicidad de todo fenómeno religioso, y abierta a una prolongación hermenéutica<sup>19</sup>. Después de todo el movimiento de reflexión en torno a la fenomenología de la religión en los últimos años, en el Congreso de Zurich de 2001 se habló de la ‘inevitabilidad de la fenomenología de la religión’<sup>20</sup>: ésta ha mostrado su validez en orden a un estudio global del fenómeno religioso, y ello a pesar de haberse evidenciado la necesidad de introducir matizaciones en sus procedimientos.

Una primera definición complexiva la encontramos en la obra de G. Widengren:

“La fenomenología de la religión pretende clasificar los diversos aspectos de la religión, es decir, pretende describir la religión tal y como aparece en sus cambiantes expresiones vitales. La fenomenología [...] se esfuerza por dar una expo-

<sup>17</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 24-84; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 19-43.

<sup>18</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 423-507

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, 489-498.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 509-51. Cf. A. MICHAELIS - D. PEZZOLI-OLGIATI - F. STOLZ, (EDS.), *Noch eine chance für die Religionsphenomenologie*. Peter Lang, Berna 2001. (Actas del Congreso de Zurich 2001).

sición global de todos los aspectos cambiantes de la religión, convirtiéndose así en el complemento sistemático de la historia de la religión. Esta da el análisis histórico, mientras que la fenomenología de la religión nos proporciona la síntesis sistemática”<sup>21</sup>.

Más escueta es la definición de M. Velasco, que tomo como punto de partida:

“Interpretación descriptiva y no normativa del fenómeno religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo”<sup>22</sup>.

Como hermenéutica, la fenomenología de la religión no se queda en los meros datos, inconexos, desarticulados, pues no nos darían acceso al objeto de nuestro estudio, la religión. La fenomenología de la religión se hace cargo de la realidad del fenómeno religioso tal y como viene dado en la experiencia humana y aparece a la conciencia y tiene voluntad de interpretarlo, pero cuidando de no construirlo, para obtener sus estructuras tal y como se dan en dicha experiencia, las cuales pueden ser acogidas e interpretadas con el auxilio de un método riguroso. En esto puede advertirse la aplicación “*sui generis*” de la epoché del método husserliano.

Asimismo, es una disciplina descriptiva. No es normativa, porque no pretende establecer cómo deberían de ser los hechos. Intenta captar descriptivamente cómo son los hechos, describir su realidad tal y como ésta es dada en la experiencia, es decir tal y como aparece a la conciencia. No se pronuncia sobre el valor de esos hechos. Sus juicios son, en todo caso, descriptivos de la realidad que viene dada en la experiencia religiosa. Pero no pretende normar si esa realidad se adecua a una determinada “esencia” paradigmática de la religión, ni pretende establecer cuál es la religión verdadera. La fenomenología de la religión sólo puede aportar indicaciones al poner de relieve la coherencia del sistema religioso o comparando entre las diversas formas religiosas los índices de coherencia interna que manifiestan. El rigor del método consiste en la fidelidad a lo que aparece o se muestra, al ‘fenómeno’, la sagacidad y sensibilidad para captar los distintos matices y la prudencia en no dejarse llevar por prejuicios neutralizantes. En esto es evidente la influencia de las prevenciones aportadas por la fenomenología husserliana de acoger en la intuición lo que se da a la conciencia y sólo dentro de los límites en que se da sin introducir elementos no dados en la experiencia y por consiguiente no aceptables en la intuición limpia por la epoché.

El fenómeno religioso, o la religión, es su objeto de trabajo e investigación. Una definición de religión no es tarea fácil dada la variedad de experiencias y expresiones que han sido descritas bajo esta denominación ‘genérica’. Pero es necesario un horizonte deíctico que ofrezca una base suficiente para la ‘selección’ de los hechos objeto de estu-

<sup>21</sup> G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión* (1969), Cristiandad, Madrid 1976, 1.

<sup>22</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 64-65.

dio. La fenomenología de la religión se dirige a la historia de las religiones en demanda de una primera oferta de datos para ‘construir’ una definición estructural analógica de esos fenómenos que deberá ser contrastada continuamente en los hechos, dentro del ‘círculo hermenéutico’. M. Velasco ha ampliado y precisado una definición que acepto:

“‘Religión’, en el sentido que la palabra ha adquirido en la moderna ciencia occidental de las religiones, es un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de ‘lo sagrado’; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta transcendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva”<sup>23</sup>.

Se trata de la cristalización de una experiencia humana que se manifiesta con toda la complejidad propia de lo humano. La religión que estudia la fenomenología de la religión no es un producto elaborado desde un “a priori” racional, ni de un constructo artificial, sino de una realidad que brota en la experiencia del hombre desde que éste se reconoce como tal. Se manifiesta en testimonios históricos. El analista lo encuentra ‘ahí’, emergiendo en la existencia, en la vida de los hombres y las comunidades humanas desde tiempo inmemorial, y que se da a conocer, hace notar su positividad. Vehicula una experiencia notable y destacable en el suelo de la existencia que cuaja en la realización de testimonios visibles y tangibles: comunidades, tradiciones religiosas, expresiones mitológicas y doctrinales notables, realizaciones éticas, aventuras políticas, expresiones artísticas específicas, pensamiento filosófico y teológico, etc.

Se trata, además, de una experiencia específica, original, primaria, en el sentido de autónoma, con identidad propia y definida. No es una realidad que dependa de otras realidades más primarias y originales de las que pueda ser considerada como emanación, subproducto o epifenómeno, sino que ha mostrado una identidad propia y persistente en el decurso de los siglos y los milenios, resistiendo, incluso, ataques e intentos de eliminación de considerable magnitud, potencia y seriedad, desde diversos ámbitos de la cultura. La ‘religión’ no es un subproducto de la cultura, derivación de la ética, construcción de la filosofía, epifenómeno de la emoción artística. Su realidad estriba en la estabilización subjetiva y objetiva de una experiencia a la que solo se tiene pleno acceso vital desde el interior de la misma, y que sólo es comprensible en su plena realidad si se respeta la complejidad de elementos que ostenta desde sí misma. R. Otto expresaba esta originalidad afirmando que “la religión comienza consigo misma”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>24</sup> R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), Alianza, Madrid 2005, 19.



Expresa asimismo una experiencia de relacionalidad, actitud de apertura y reconocimiento que hace lugar en el sujeto a un elemento experimentado como extra-subjetivo. Toda religión tiene la pretensión de que la meta a la cual se dirige la intención religiosa es extra-subjetiva. El Misterio, la Presencia, Dios es experimentado como trascendente al sujeto, como objeto-término al que se dirige la “intención religiosa”, y simultáneamente inmanente en cuanto presencia actual en la hondura de la realidad y el interior del sujeto religioso. Finalmente, la religión ha demostrado históricamente su capacidad para estructurar la existencia, dándole sentido, vertebrándola. Desde los principios de la humanidad ha brindado a ésta la posibilidad de organizar y vertebrar la vida de las comunidades humanas. Cuando se debilita o falta, ocupan su lugar elementos para-religiosos, cripto-religiones, formas débiles de experiencia sacra, u otros sustitutos.

La fenomenología de la religión toma como punto de partida las múltiples manifestaciones empírico-históricas de la religión. Tiene en cuenta las variadas manifestaciones de la religiosidad tal y como ésta se ha ido encarnando y desenvolviendo en las diversas tradiciones religiosas que acompañan el desarrollo de la historia de la humanidad. Del método husserliano queda aquí la atención “a lo que se da a la conciencia” sin pretender construir poniendo lo que no se da. No establece como punto de partida para su estudio una única religión histórica, ni tampoco una pretendida “super-religión”, ya sea construida por el “a priori” de la razón —llamada ‘natural’ por los ilustrados— o por una razón positiva que hubiera extraído una especie de “religión esencial” que contuviera en germen lo común y homólogo de las religiones históricas. Arranca, por el contrario, de las religiones históricas concretas, intentando una aprehensión del núcleo estructural de cada una de ellas.

Como indagación de tendencia hermenéutica la fenomenología de la religión intentará “comprender” el fenómeno religioso. No meramente ‘recontar’ en sentido cuantitativo una multitud de datos que forman parte del fenómeno fácticamente. No cuenta solo la acumulación de datos recogidos de la observación científicamente controlada. Sino que intenta ‘intuir’ el ‘logos’ interno de las formas religiosas estudiadas, su razón ordenadora, su estructura fundamental, en lenguaje husserliano su “eidos” como ‘residuo’ de la reducción que es la que constituye el fenómeno religioso como pensamiento articulado formulado en mitos, ritos, cultos, categorías religiosas, y otras expresiones de muy diversa índole. De lo que intenta hacerse cargo la fenomenología de la religión es del núcleo estructural o eidético del fenómeno religioso en cuanto hecho humano que, como tal, tiene una estructura de significatividad que le hace aparecer en el esplendor de su coherencia, como asumido por seres humanos racionales.

Finalmente, la fenomenología de la religión intenta comprender la ‘ley’ que rige el despliegue de la religión en la vida y en la historia, frente a toda determinación de esencia abstracta e intemporal que prescindiera de los elementos concretos espacio-temporales en que se desarrolla esa estructura. Aquí parece revelarse una aparente antinomia respecto del “eidos” husserliano que prescinde de la existencia del fenómeno intuido, pero en realidad no habría tal discordancia si se entiende que pertenece al “eidos” del

fenómeno religión el no ser estático sino dinámico. La religión no es algo inerte, sino una realidad viva que está en continuo hacerse, que evoluciona a lo largo del espacio y del tiempo tanto en el interior de cada tradición religiosa como en la variada multitud de religiones.

Es preciso, por otra parte, contar con las constantes o ‘invariantes’ que hacen posible que, de hecho, las religiones hayan evolucionado y evolucionen a lo largo de su historia, en dialéctica con la cultura, los factores ambientales, los accidentes geográficos, y se desplacen por el espacio-tiempo afinando sus actitudes, matizando sus contenidos, inculturando sus expresiones, etc. Esta última tarea del método fenomenológico es de fundamental importancia para comprender el fenómeno religioso como una realidad viva y en el constante fluir de la vida de las personas y las comunidades.

### 3. El método propio de la fenomenología de la religión: la conexión husserliana

Para llevar a cabo esta empresa de estudio global del fenómeno religioso, la fenomenología de la religión trabaja con un método que, como ya he advertido, hunde sus raíces más lejanas en el propuesto por E. Husserl, aunque lo aplica de modo muy peculiar<sup>25</sup>. Según Husserl, la fenomenología es el análisis de algo que se muestra a la conciencia. De ahí la importancia de la ‘intencionalidad’ que caracteriza las relaciones entre fenómeno-objeto y conciencia sujeto, pues la ‘intención’ es el modo de acceso de la conciencia a lo real. El análisis fenomenológico no ‘ve’ el Misterio, o la Presencia, o lo Divino, sino que solo puede ‘captarlo’ a través del hombre que experimenta y vive unos fenómenos y unos hechos religiosos. Podemos, pues, conocer mediante el análisis, lo que el hombre considera ‘objeto’ de su fe y cómo determina su conducta la relación con ese ‘objeto’, así como la objetivación de su experiencia global en diversas manifestaciones. A partir de estas primeras raíces filosóficas se fue perfilando el método propio de la fenomenología de la religión como ciencia puente entre las ciencias positivo-sectoriales y las especulativas que se ocupan del fenómeno religión. Dado que el principio fundamental de la fenomenología es dejar hablar a los hechos por sí mismos, no es competencia del fenomenólogo discutir los fundamentos de las creencias ni interrogarse sobre el valor objetivo de los contenidos religiosos. Ello comporta que la aplicación del método exija unos presupuestos que ayuden a liberar de los esquemas performativos, que estorban el acceso a la realidad tal cual se muestra, es decir un ejercicio de ‘epoché’.

La ‘epoché’ es un primer ejercicio de preparación del fenomenólogo que habrá de realizar una ‘limpieza’ de conciencia para enfrentarse a su objeto de estudio, la religión y las religiones: atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre el mismo; acercarse y adquirir inmediatez al hecho en sí mismo; liberarse de todos los prejuicios acerca de su validez, verdad o valor recibidos desde otras instancias de la cultura. Se trata de poner al estudioso ante el hecho tal y como se manifiesta. No es competencia de la fenomenología de la religión discutir los fundamentos de las

<sup>25</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 45-65; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o. c. 323-352.

creencias o interrogarse sobre si los contenidos religiosos tienen valor objetivo. El método exige rechazar en el plano metodológico-crítico toda precomprensión injustificada del hecho a estudiar. Sin embargo, es necesario admitir una 'intuición' primera o 'dinámica directriz' de la investigación, sin la cual no sería posible comenzar. La 'primera intuición eidética' consiste en una delimitación previa del hecho religioso, que señale bien el campo propio de sus manifestaciones, las que van a ser objeto de estudio. Esta delimitación-definición previa del campo-objeto a estudiar se realizará atendiendo a la conjugación de dos elementos básicos: la intención subjetiva específica del hombre religioso, a saber, su tensión a un Absoluto; los elementos comunes que pueden ser tomados como constantes o invariantes de las manifestaciones religiosas. Así se construye una primera definición deíctica, ostensiva, que aún no señala con claridad la esencia estructural o naturaleza del objeto, pero puede ya diferenciarlo y distinguirlo de otros objetos heterogéneos, que se salen del campo o ámbito de investigación de la fenomenología de la religión. Ocurre lo mismo en cualquier dimensión de las ciencias y de los saberes humanos.

El primer momento de aplicación comienza con la 'comparación' entre todas las manifestaciones que el hecho religioso ha revestido a lo largo y ancho de la geografía y de la historia a las que se tenga acceso de un modo rigurosamente controlado. Las condiciones de cientificidad de esta comparación son, como mínimo, tres. Comparación 'sistemática', que compara manifestaciones religiosas según un criterio de analogía y homeomorfismo, pues una comparación que equiparase elementos heterogéneos llevaría al fracaso del método y a la falsificación de los resultados. No sería sistemática una comparación que pusiese una romería típica de la religiosidad popular católica de Europa septentrional junto a una sesión de recitación mántrica budista, por ejemplo. Iría por el camino del sistema la comparación de una comunidad monástica católica y una comunidad monástica tibetana. Comparación 'exhaustiva' en el tiempo y en el espacio. Debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho religioso. Y en esto hay que decir que mientras a más manifestaciones se tenga acceso, mejor para el ejercicio de la comparación. Además, ésta no se restringe a una sola área cultural ni a un único período histórico, debe extenderse a cuantas áreas culturales se tenga acceso y a las diversas etapas de la evolución histórica de los fenómenos, que cambian en el transcurso del espacio y del tiempo. Comparación 'contextualizada' para situar cada fenómeno religioso en su respectivo mundo cultural, en el que está imbricada, y en el conjunto del fenómeno humano: se debe atender a la historia, a las manifestaciones culturales relevantes, a la situación del conocimiento científico sobre ellas, etc. La climatología, la orografía, la historia de la civilización, la composición étnica, etc., son factores de fundamental importancia para establecer el contexto de la vida y evolución de los fenómenos religiosos.

El segundo momento es la 'comprensión globalizante'. Se debe poner atención a la totalidad del fenómeno, pues se pretende ofrecer una comprensión del mismo que abarque todas sus dimensiones. El objetivo es evitar la mera acumulación de aspectos parciales para adentrarse en el descubrimiento de su estructura o 'lógos' interno. La religión, como todo hecho humano, tiene su propia lógica interna. La atención a la totalidad permite descubrir unas líneas maestras estructurales en torno a las cuales gira

el resto de los aspectos del hecho religioso y que se revelan como elementos irreductibles y centrales. Contra este segundo momento y principio del método fenomenológico atendería todo análisis que se centrara en un aspecto parcial del mismo.

La ‘reducción eidética’ constituye el tercer momento. La religión es un fenómeno humano que ostenta una estructura significativa, un conjunto de elementos noemáticos que soportan una intención específica, la cual la dota de significatividad humana. Una vez intuita y definida esa estructura fundamental, se percibirá que existen multitud de datos irrelevantes de los que puede prescindirse, pues no afectan decisivamente al núcleo estructural descubierto. Una personalidad, por ejemplo, puede describirse como ‘tipo ideal’ y en esa descripción puede ponerse entre paréntesis –‘epochê’– la existencia real empírica de la persona que encarna dicha personalidad. Por ejemplo, para la personalidad esencial estructural del D. Quijote cervantino es indiferente que haya existido o no de hecho Alonso Quijano. Para llegar a esa intuición de ‘esencia’ o estructura, además, es preciso tener en cuenta que la significación, el sentido, de un fenómeno humano –como es la religión– brota de la conjunción de dos elementos: 1. El aspecto noemático o ‘noema’: se trata del elemento objetivo que soporta una subjetividad, el elemento en el que se encarna, se exterioriza y objetiva, la intencionalidad del sujeto; 2. El aspecto noético, la ‘noesis’: es justamente el elemento subjetivo, la intencionalidad que pone el sujeto, el ‘espíritu’ del fenómeno<sup>26</sup>. La ‘noesis’ –la intencionalidad espiritual– tiene que iluminar y determinar el ‘noema’ para que brote el significado, el sentido. La conjunción del soporte objetivo y la intención específica en el fenómeno religioso hacen posible el descubrimiento de su estructura significativa a través de sus manifestaciones históricas. Esa comprensión exige una cierta capacidad de comunión o ‘empatía’ del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo o universo específico en el cual se circunscriben las diversas manifestaciones del fenómeno religioso<sup>27</sup>. R. Otto deja muy clara esta condición de la empatía cuando se expresa así casi al comienzo de su libro *Lo santo*:

“Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esta especie, debe renunciar a la lectura de este libro”<sup>28</sup>.

Finalmente hay que poner atención en la ‘comprensión diacrónica’ de los fenómenos religiosos como momento dinámico de la ‘reducción eidética’. Todo fenómeno humano es siempre más un ‘faciendum’ que un ‘factum’. Siempre está llegando a ser. Su verdadera estructura sólo se puede aprehender atendiendo a un proceso de formación y desarrollo. La intención religiosa se encarna en sus medios de expresión de modo diacrónico; se trata de una realidad viva. Este momento del método pretende seguir el pro-

<sup>26</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* I, o. c. 226.

<sup>27</sup> Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 38-44.

<sup>28</sup> Cf. R. OTTO, *Lo santo*, o. c. 18.

ceso por el que la 'intentio' religiosa ha tomado un número determinado de realidades y actos mundanos como mediaciones para expresarse. Para 'comprender' la complejidad del fenómeno religioso hay que seguir el fluir a través del cual ha venido a ser así, tal y como se muestra ante el observador. Éste, en ese seguimiento, habrá de poner atención a: constantes, tendencias, tipos y estructuras fundamentales. Sólo atendiendo a este fluir vivo del fenómeno religioso se puede llegar a captar su 'eidos' en cuanto 'estructura'. Al final del proceso metodológico deben verse emerger, a través de la multiplicidad de los fenómenos, las estructuras y las formas fundamentales de la vida religiosa. En síntesis, las estructuras básicas que aparecen en un buen tratado de fenomenología de la religión son las ya descritas por G. v. d. Leeuw en un esquema de tres-cuatro partes: 1. El "objeto-término" o realidad suprema y trascendente a la que se refiere la religión en el marco de ese ámbito específico de la realidad en el que se circunscribe todo hecho religioso: lo "sagrado"; 2. El sujeto de la experiencia religiosa, el 'hombre' religioso que transita entre lo profano y lo sagrado; 3. La relación entre el sujeto humano con lo sagrado y su núcleo u 'objeto-termino' de su experiencia y actitud religiosa, las expresiones de la misma y los actos religiosos que la concretan; 4. Podríamos hablar de una cuarta parte: una tipología o taxonomía de las religiones atendiendo a su mundo cultural, modo de representación del 'objeto', figuras, fundadores, etc.<sup>29</sup> Estas cuatro dimensiones son presentadas por algunos autores mediante un esquema tridimensional: 1. El 'polo teológico', que comprende lo sagrado y el misterio que habita en su núcleo; 2. El 'polo antropológico' en el que se integran la experiencia y la actitud religiosa, sus expresiones y los actos religiosos concretos; 3. Las múltiples configuraciones históricas positivas en que se plasman las relaciones entre ambos polos, es decir las diversas tradiciones religiosas de la humanidad.

Finalmente y en síntesis<sup>30</sup>, ¿qué queda del método husserliano en la aplicación del método propio de la fenomenología de la religión? Si leemos la siguiente expresión de J. Martín Velasco tendremos un concepto claro de la aportación del método de Husserl al estudio de la religión:

“La fenomenología de la religión tiene su centro en la presentación de la estructura del fenómeno religioso que se sigue de la lectura atenta, la comparación cuidadosa y la comprensión de los datos que aportan las religiones de la historia”<sup>31</sup>.

Frente a quienes piensan que la fenomenología de la religión debería limitarse a describir, clasificar y explicar el material obtenido en la observación, se arguye que este modo de proceder reduciría el fenómeno religioso a un hecho meramente cultural y por

---

<sup>29</sup> Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión* (1925), FCE, México 1964, 52.

<sup>30</sup> Cf. la documentada reflexión de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 423-498. (Cap. 7: La fenomenología de la religión desde la segunda mitad del siglo XX. Problemas, tareas, perspectivas; Cap. 8: Nuevas formas de fenomenología de la religión; Cap. 9: La actual situación de la Religionswissenschaft y la fenomenología de la religión en el ámbito cultural alemán).

<sup>31</sup> *Ibidem* 394-395.

consiguiente la fenomenología sería un estudio funcionalista. Aquella exigencia parte de un a priori injustificado: que la religión no es en sí objeto de ciencia. Se responde que puede serlo en cuanto fenómeno experimentado por el hombre y las comunidades humanas. Y lo peculiar del fenómeno religioso es la remitencia a una realidad diferente, peculiaridad no tenida en cuenta por el empirismo que trabaja con métodos inspirados en un cientismo reduccionista. Los reduccionismos de tipo cientista y analítico proceden de la Ilustración y de los maestros de la sospecha: pretenden explicar la religión por causas diferentes de las vividas y referidas por el sujeto de la experiencia. El reduccionismo modifica la percepción de la realidad de la religión. Entender el fenómeno religioso en los términos del creyente en el modo metodológico en que lo hace la fenomenología de la religión –desde la epoché husserliana– no es realizar la “posición” arbitraria de las realidades transobjetivas a las que remite dicho fenómeno. Las críticas de presupuesto reduccionista prescinden de uno de los más importantes elementos del método husserliano que ha acogido la fenomenología de la religión: la captación de la intencionalidad de la conciencia, que es peculiar de ese mundo humano específico. El mundo del arte, por ejemplo, tiene también sus peculiaridades y no por ello es desechado del campo del estudio y del saber. El reduccionismo no da cuenta de la religión sino de ‘otra cosa’ que ya no es el fenómeno experimentado por el hombre religioso<sup>32</sup>. El reduccionismo elimina arbitrariamente elementos que aparecen en el análisis, a veces elementos nucleares cuya eliminación deforma la realidad estudiada. El naturalismo empirista es un a priori que hace imposible la existencia del objeto de la religión y por ello del fenómeno religioso tal y como es ‘vivido’ por el hombre religioso. La ‘epoché’ implica la ausencia de prejuicios y de a priori, siendo un procedimiento metodológico válido y eficaz para distanciarse del acceso teológico al fenómeno religioso, pero ello no obliga al fenomenólogo a ubicarse ‘fuera’ del mundo de la religión o incluso, como algunos han hecho convirtiendo la ciencia de las religiones en una “ateología” en expresión de Martín Velasco<sup>33</sup>.

El problema con el que ha de habérselas hoy la fenomenología de la religión es que los reduccionismos han pasado al uso de categorías metodológicas positivistas que reducen la religión a ‘otra cosa’ que lo que el hombre religioso vive y expresa. De ‘comprender’ se pretende pasar a ‘explicar’ en sentido positivista reduccionista. Hoy parece que la fenomenología ha de buscar la convergencia entre ambas actitudes metodológicas. Convergencia del método hermenéutico comprensivo con el positivista explicativo. El hecho humano no se agota en el análisis de los aspectos objetivos de las ciencias positivas. Lo propio de la comprensión es la captación del significado, lo que tiene que ver con la intencionalidad. Comprensión y sentido son elementos correlativos. El sentido remite a una intención (noésis) y ésta a un sujeto-conciencia con una experiencia que se encarna en un significante (noéma), y para ello la fenomenología se sirve de la reducción eidética recibida del método husserliano. La fenomenología no tiene por qué ‘poner’ como existente la realidad de la religión, o mejor aún la referencia transobjetiva de la intención religiosa, pero tampoco eliminar arbitrariamente la condición del hecho

<sup>32</sup> Cf. R. T. McCUTCHEON (ed.) *The insider – outsider problem in the study of religion. A reader*, O. Cassel, Londres 1999.

<sup>33</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 495.

religioso de ser expresión de una experiencia y símbolo de una realidad, sin dejar fuera ninguno de sus elementos: la realidad religiosa: el fenómeno religioso; la experiencia religiosa: lo que origina el fenómeno según lo vivencia del *homo religiosus*; la realidad de la religión: el objeto al que remite intencionalmente el fenómeno religioso.

Si consideramos que la fenomenología es fundamentalmente una actitud metodológica que prescinde de prejuicios y un método descriptivo que intenta alcanzar el núcleo eidético –intencional– de las vivencias, como decía al principio cuando señalaba los elementos sustanciales del método husserliano, una actitud metodológica rigurosa aplicada en este caso aplicada al fenómeno religioso, entonces podemos decir que lo sustancial del método husserliano ha pasado a formar parte del método propio de la fenomenología de la religión.