

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

CIENCIA DE LAS RELIGIONES: HISTORIA Y SOCIEDAD

REMINISCENCIAS DE LO TRASCENDENTE EN
LA EXPERIENCIA Y LA EMOCIÓN

Un recorrido teórico por el tratamiento fenomenológico
de la experiencia religiosa



Tutora: Manuela Cantón Delgado

Alumna: Laura Hernández Hernández

*A quiénes me abrazaron
cuando lo necesitaba*

SUMARIO

<i>Introducción</i>	8
I. DIÁLOGO ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA	12
1. Introducción a la fenomenología de la religión.....	13
1.1. La breve actualidad de la religión en la sociedad occidental.....	15
1.2. ¿Qué es la fenomenología de la religión?.....	18
1.3. Anotaciones acerca de la fenomenología de la religión.....	24
2. Introducción a la antropología de la religión.....	27
2.1. La antropología como disciplina que se redescubre y reinventa. De una herencia evolucionista a la posterior transformación del enfoque.....	30
2.2. Delimitación del concepto.....	33
2.3. Posibilidad de un estudio antropológico de la religión.....	36
3. De la relación entre la fenomenología y la antropología.....	43
3.1. Diálogo entre la fenomenología y la antropología. Sobre la una y la otra.....	44
3.2. Posibles contribuciones entre las perspectivas fenomenológica y antropológica.....	50
3.3. Partiendo de un enfoque fenomenológico-antropológico para el estudio de las religiones.....	54
II. UN RECORRIDO TEÓRICO POR EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA	58
1. El encuentro de sentido en la búsqueda de significado. Una introducción al mundo de la experiencia desde la fenomenología de Alfred Schütz.....	59
1.1. Un recorrido rápido. Alfred Schütz y su teoría del mundo social.....	63

1.2. La interpretación de las vivencias: toda una vida dada por sentada.....	64
1.3. La intersubjetividad y la relación con el Otro como soporte y fundamento de la experiencia.....	70
1.3.1. Aproximación y experiencia de un Otro significativo.....	72
1.3.2. Un mundo intersubjetivo construido sobre las bases de la interexperiencia.....	73
1.3.3. Los símbolos en el mundo intersubjetivo.....	76
1.4. Recapitulando.....	78
2. Reflexiones en torno al fenómeno de la experiencia.....	80
2.1. El individuo que experimenta en su categoría de ‘ser humano’.....	80
2.2. El individuo humano y su mundo. La experiencia como forma de conocimiento.....	83
2.3. Significado y sentido: una cuestión de experiencia.....	88
2.3.1. No es nítida ni opaca, sino una comprensión en fragmentos.....	89
2.3.2. John Dewey y la continuidad experiencial. Interacción, situación y ambiente.....	91
3. Parámetros y matices de lo que es la religión en términos de experiencia.....	94
3.1. Irrupción de lo trascendente. Una experiencia de encuentro.....	95
3.2. Lo que es la experiencia religiosa o lo que se dice de la misma.....	101
3.3. Cuestión de perspectiva. Entre un dualismo tradicional y otras combinaciones.....	118
3.4. William James. De un enfoque psicológico a la posibilidad de espíritus en la expansión de la conciencia subliminal.....	131

III. EMOCIONES, AFECTOS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA.....	140
1. A modo de preámbulo, una aproximación teórica al universo emocional.....	141
1.1. Perfilando lo que podría ser un intento de explicar qué son las emociones.....	145
1.2. Algunos de los vértices presentes en la forma que toman los afectos.....	150
2. Un ensayo a modo de conclusión: emociones y sentimiento en la religión.....	156
 <i>Conclusiones finales</i>	167
 <i>Agradecimientos</i>	175
 <i>Bibliografía</i>	176

INTRODUCCIÓN

Resulta complicado decidirse por cuál habría de ser la mejor manera de comenzar e introducir lo que, en el transcurso de su lectura, encontraremos en las páginas siguientes. El hecho de que me encuentre hoy aquí, sentada frente al ventanal de mi salón, observando la lluvia, la niebla y la montaña que empañan de vida el panorama, hacen que no cese de oscilar entre lo que fueron mis pretensiones respecto del presente proyecto y lo que, finalmente, y tras haberle dado término, se me ha revelado como sus resultantes impresiones. Es ahora cuando caigo en la cuenta —al menos con mayor certitud de la que me he podido ver provista hasta el momento— de que, en muchas ocasiones, las ideas que se tienen de los cometidos previo a su puesta en marcha, distan considerablemente de las que tendremos en el transcurso de su emprendimiento y, de seguro, nada tendrán que ver con las que acabemos teniendo cuando les hayamos dado un cierre. La realización de este trabajo se me delinea como el ejemplo perfecto de la transición reflexiva a la que acabo de hacer alusión y, pese a que mis consideraciones de lo que acabaría representando este TFM —tanto a nivel personal como a nivel teórico— no son exactamente las mismas que el resultado al que he podido llegar creo, sin embargo, que el punto al que he arribado en cuanto al mismo, en suma, me ha merecido la pena.

Lo que nos encontraremos a medida que avancemos no puede ser otra cosa más que un recorrido teórico por los derroteros de la experiencia y de la emoción; además de, y especialmente, por aquel que apunta al carácter religioso que puede estar en ellos implícito. Este trabajo se propone como una reflexión que, partiendo de lo que viene a ser un tratamiento fenomenológico de la experiencia religiosa, busca revelar las inquietudes, defectos y virtudes, que esta disciplina ve reflejados en su curso analítico. En este sentido, se ofrece una suerte de diálogo entre la fenomenología —más universalista— y la antropología —que pretende superar el acusado sesgo etnocéntrico que tiñe el resto de disciplinas, siendo más específica y menos

universalista— para conocer la realidad experiencial religiosa desde dos enfoques de características diferentes, pudiéndose aportar y enriquecer mutuamente. Posteriormente se ha querido abordar un estudio fenomenológico de lo que es el asunto de ‘la experiencia’ desde la teoría del mundo social de Alfred Schütz y su noción de ‘experiencia del sentido común’ como opción razonable para llevar a cabo una pesquisa en torno al devenir teórico de este preciso fenómeno —en toda su extensión— y al posterior estudio y comprensión de la experiencia religiosa en específico. Con todo, y por lo demás, se ha llevado a cabo un breve acercamiento al universo de ‘lo emocional’ como elección interesante en cuanto hemos querido establecer una correlación entre éste y el hecho religioso.

Va a tratarse de una investigación de carácter cualitativo para la que nos valdremos de material teórico como lo pueden ser libros, revistas, artículos, bibliografía web, etc. Por su parte, el proyecto tendrá un enfoque más bien holístico, yendo de lo general a lo particular, y teniendo en cuenta que realizaremos un trabajo de carácter inductivo, en principio no se planteará una hipótesis inicial. A este respecto, puedo decir que no se trata de un TFM con intención de realizar preguntas a las cuáles dar respuesta sino, de un proyecto que pretende dar una imagen profunda y extensa de un hecho que es, a fin de cuentas, eminentemente incommensurable. Así, la pretensión va más allá de encontrar una contestación clara a este hecho que, en no pocos de sus aspectos, representa un verdadero desafío teórico y se ve construido sobre la base de innumerables incógnitas. En todo caso, se le pretende dar visibilidad, por lo que de insólito y urgente tiene en cuanto a su relación directa con la experiencia de la vida.

No me resta dar cuenta del reto que ha supuesto, en innumerables puntos de esta aventura intelectual, sumergirme en las tan complejas disquisiciones, universos reflexivos y enreveses teóricos que han salido a mi paso durante el proceso de realización de este proyecto. Han sido muchos los momentos en que los asuntos sobre los que trataba de informarme y, por descontado, intentaba comprender, han hecho amago de superarme o bien por la ambigüedad

que les era implícita, o bien porque cuando emprendemos una peripecia experiencial de tal calibre, muchas veces llegar a los enclaves de significado y de sentido a que algunos autores nos tratan de direccionar resulta una tarea de sustantiva dificultad. A todo esto, si bien las palabras como mediadoras de las ideas que en nuestro pensar toman forma, a veces se revelan insuficientes —sobre todo si tenemos en cuenta la, en no pocas ocasiones, característica inefabilidad de la experiencia religiosa—, de cualquier modo denotan un privilegio curioso y elocuente de su capacidad de mediar elementos de una abstracción tal, como lo puede ser, en última instancia, la sola noción de esa precisa ‘idea’. A lo que pretendo llegar es que, como veremos, hay muchas cosas que se nos escapan en cuanto a las significatividades de esta realidad; de nuestras existencias y, sin embargo, contamos con las herramientas necesarias para, aún sin saberlo ni experienciarlo todo, éstas se resuelvan suficientes a la hora de proveer de un desarrollo legítimo y dotado de suficiente sentido a nuestra experiencia de este mundo y de todo lo que en él se inscribe.

He de decir que una de las mayores singularidades frente a las que me he podido encontrar en el transcurso de esta investigación es la de cómo, a mayor conocimiento, mayor incertidumbre, por lo menos en lo relativo a aquello que compete al fenómeno de la experiencia religiosa. Si en algún momento previo a dar comienzo este proyecto tuve clara una ínfima parte de lo relativo al hecho religioso, en este momento puedo decir que del mismo sé —y sabemos— bastante poco, muy a pesar de lo expresado en las siguientes páginas. Tal vez, la lectura que sigue a la presente introducción sirva de ayuda en el asunto, sin embargo, las lagunas que le son relativas son vastas, y comparando lo que se puede saber con lo que, de momento, se sabe, bien me valdría decir que aún queda un largo camino por recorrer, y que la noción de ‘certezas’ en este preciso campo se trata de un concepto desajustado y no demasiado útil cuando lo que se intenta es referir, estudiar y tratar de comprender una realidad que, por su propia naturaleza,

quiere escaparse continuamente de nuestras manos hacia la idea de unos páramos nunca antes contemplados.

I

DIÁLOGO ENTRE LA
FENOMENOLOGÍA Y LA
ANTROPOLOGÍA

1. Introducción a la fenomenología de la religión

Así, nunca observamos el mundo tal como es en sí mismo, inobservado, sino sólo como es observado humanamente; y tal observación es siempre selectiva y creativa a la vez. Y la conciencia de lo divino de la persona religiosa es de igual modo, no de lo divino tal como es en sí mismo, sino siempre tal como es pensado y experimentado dentro del entramado de un sistema humano particular de conceptos religiosos y prácticas espirituales. (Hick, 1993: 107)

Conceptualizar la religión en tanto que ‘hecho’ le da, de modo irrevocable, el carácter de humano y específico, viniendo a ser lo que conocemos como ‘hecho religioso’. De la misma manera que ocurre para con nuestra experiencia —tanto en particular como en general— así como con nuestra existencia —a modo de sentencia de talante más totalizante—, es en base a la sucesión de los hechos experimentados que construimos nuestra biografía, siéndonos concedido un lugar en el mundo que ocupamos en condición de seres históricos.

Como tales, el filósofo alemán, Martin Heidegger, pensaba que nuestra experiencia de la vida era ‘fáctica’, por lo que también lo son los hechos que la componen, lo que deriva pues en la consecuente facticidad del hecho religioso. Heidegger, en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, escribió cómo la palabra “experiencia” en primer lugar se presupone a sí misma, en tanto que confirma su propia existencia y, en segundo lugar, nos habla de su contenido, esto es, de lo experimentado a través de ésta (Heidegger, 2005: 44). Es la experiencia misma la que genera sus propias condiciones de existencia, todas ellas a priori, y lo hace mediante la facticidad que la misma presupone de hecho.

En este sentido, si tomamos la vivencia religiosa; la experiencia del hecho religioso, desde la óptica heideggeriana acerca de la experiencia fáctica de la vida, tenemos que el fenómeno religioso, en tanto que hecho humano, vendría dado por sí mismo en base a su propia existencia, esto es, de modo fáctico. Llegando a una conclusión semejante —si bien empleando

un lenguaje menos vinculado a la filosofía trascendental, y contrastando su propuesta con aquello que evidencia lo que hoy conocemos como historia de las religiones— en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Juan Martín Velasco (2006) nos habla de cómo la religión es un hecho humano y específico —cuyo principio difiere a priori de otros hechos humanos— que se nos hace patente a través de un continuo reafirmarse reflejado en las muy diversas manifestaciones que toma, y ha tomado, a lo largo de la historia de la humanidad (p. 56). La fenomenología pretende interpretar los fenómenos explicando cómo estos son, y lo hace basándose en su intencionalidad o esencia, ya que su pregunta de fondo es saber ‘qué significan’ (Croatto, 2002: 24-25).

Cabe decir que para interpretar un fenómeno que se nos muestra como existente — como mínimo dentro de lo que nuestra relativa e individual concepción y referencia de la realidad nos lo permita— hemos de concederle un valor de verdad suficiente y necesario, para que así pueda llegar a entrar en consideración como un ‘algo’ susceptible de ser estudiado, analizado y, posiblemente, comprendido. Si hiciésemos una reducción al absurdo, esto no sólo ocurre con los hechos fenomenales que nos salen al paso —y ya no solo en virtud de religiosos. Extendámoslo a una generalidad que es, en suma, amplia y diversificada—: al tiempo que, como individuos dotados de presupuesta facticidad, recorremos día tras día nuestra existencia, tenemos que lidiar permanentemente con la aparición de multiplicidad de hechos fenomenales. Su sucesión, en secuencia, va erigiendo el propio devenir de cada una de nuestras jornadas. En consecuencia, si comenzamos a dudar de todo cuanto nos acontece o, de algún modo, cuestionamos las posibilidades reales que ofrecen condiciones suficientes para así valorar la existencia de sendos hechos fenomenales, caeremos en el vasto e incierto terreno de la subjetividad —en sentido extenso—. Llegados a este punto, la tarea fundamental que personifica el intento fenomenológico de comprensión —de la realidad en general, y de los fenómenos que de la misma forman parte en particular—, se vería truncada por una excesiva

relatividad que, sin afán de estimar su grado de necesidad, acabaría resultando más un escollo que una plausible aproximación a la cuestión.

En su obra, Martín Velasco (2006) lo expresa de la siguiente manera: “[...] *ante un hecho que se muestra como existente, la interpretación no puede plantear la cuestión de su existencia —an sit— si no es porque determinados principios aceptados por esa interpretación, previamente a la aceptación del hecho parecen hacer imposible su existencia.*”. Por otro lado, añade: “[...] *la aceptación en principio del hecho tal como aparece constituye una mejor disposición para la comprensión del mismo en cuanto parte de una relación más inmediata con la realidad que se pretende interpretar.*” (p. 57). En este sentido, para llevar a cabo un estudio fenomenológico, el fenomenólogo ha de tomar los hechos fenomenales que se le hacen manifiestos como propiamente existentes. Así mismo procede, pues, la fenomenología de las religiones para con el hecho religioso. Esta postura que adopta el fenomenólogo no pretende ser la respuesta definitiva al ‘cómo’ de acercarse al estudio de los fenómenos ni, de otra manera, espera entrar en valoraciones a su respecto. Sin embargo, sí se trata de elegir el lugar desde el que partir dentro de lo que, en principio, parece que nos ofrece la realidad, para así acercarse al hecho religioso. La importancia de fondo surge respecto de cómo gracias a la disciplina fenomenológica se aporta visibilidad, a través de su estudio y comprensión, a la amplia variedad de hechos fenomenales que se nos hacen manifiestos histórica y diariamente. En este sentido, la fenomenología de la religión hace lo suyo con la experiencia o hecho religioso, con lo que finalmente es, ni más, ni menos, la vivencia religiosa.

1.1. La breve actualidad de la religión en la sociedad occidental

Si bien a mediados del s. XX, con el auge de la ciencia y el control de las masas por parte de la tecnología, se señaló que la sociedad ya no necesitaría dioses y que la religión sería

un fenómeno del todo superado —idea que tiene su fundamento en la creencia de que las explicaciones que ofrecía la ciencia al respecto del funcionamiento del mundo y el control de las tecnologías sobre la práctica totalidad de los aspectos de la vida, desencantaría la humana búsqueda de sentido, abogándose por una suerte de predicciones tuteladas por la perspectiva científico-racionalista que, en última instancia, superaban las nociones de la propia ética— (Gôuvea, 1999: 66), esta dista de ser la opinión de Lucas Hernández (2005), que en su libro *Fenomenología y Filosofía de la religión* dice que: “[...] podrá hablarse de eclipse de lo religioso, pero no de ocaso y de muerte porque, cuando parece que está en trance de desaparecer, es que cambia de sentido” (p. 6).

En un principio, la ideología de la secularización se mostraba como encargada de proceder con la liberación de los individuos de entre las fauces de todo aquello relativo a lo sobrenatural, así como a los dogmas de las religiones institucionalizadas. Este hecho de temporalidad gradual, lejos de superar el fenómeno de la religión, tuvo como consecuencia que lo que la sociedad entendía y vivenciaba como sagrado se configurase de otro modo (Gôuvea, 1999: 67), como dijo Aranguren, se dio —y se da— un “*re-encantamiento de la realidad*” (cit. en Lucas, 2005: 5). Lo cierto es que, tras esa gran transformación y resignificación de lo que, a partir de entonces, iba a significar para los individuos ‘experienciar’ su propia religiosidad o espiritualidad —o cualquier otro término que dieran en emplear para referirse al asunto; si bien no deja de ser urgente señalar que para algunos el asunto nada tendría que ver con la religión sino ‘con otra cosa distinta’, pero en ese debate no entraremos—, resulta difícil establecer una categorización entre las personas que creen y aquellas que se denominan ateas, no solo porque esta clasificación es eminentemente eurocéntrica —en cuanto que solo atiende a una concepción teísta de la religión— y reduccionista —ya que las posibilidades en materia de creencias de ninguna manera se reducen a dos únicas y escuetas opciones— sino porque, según Lucas Hernández (2005), todos los individuos creen en algo, aunque ese algo en que creen se

erija a una distancia considerable respecto de lo que creen los Otros (p. 4). A este respecto, me veo en la obligación de decir que determinar que todos y todas creemos en algo, pese a que afirmemos que no es así —ya sea que no creemos en la existencia de dioses o bien que no creemos en nada en particular—, me parece una sentencia sin duda sesgada por un sonado religiocentrismo. En cualquier caso, considero, si nosotros mismos en muchos casos a veces no sabemos muy bien lo que sentimos ni en qué creemos, desde luego resulta arriesgado por parte de los demás su pretensión de saber mejor que nosotros mismos la dirección exacta que toma nuestra perspectiva y concepción de la vida y de las cosas —como veremos más adelante, lo que nosotros vemos de los Otros no es más que una interpretación que hacemos con base en nuestras propias experiencias—. Sin embargo, sí comparto con Juan de Sahagún Lucas Hernández la consideración de que un gran sector de la sociedad que afirma no creer en Dios, ni se identifica como religioso, tiene una elevada preocupación, digamos, ‘de algún modo’ —y, por llamarlo de alguna forma, hasta cierto punto—, espiritual. En este sentido, podemos decir que la religión pervive en el mundo occidental de la actualidad y: “*Ni la sociedad se ha desacralizado por completo ni la religión se ha convertido en algo marginal e irrelevante entre nosotros*” (Lucas Hernández, 2005: 6).

Tanto es así que, según Díez de Velasco (2006), ha habido un aumento exponencial en cuanto al interés relacionado con la teoría y la metodología de los estudios enfocados a la religión en forma de numerosas publicaciones y debates que remiten al tema. En este sentido, el estudio y la experienciación de la diversidad religiosa fue rápida al poner en tela de juicio muchos presupuestos dados por sentados a su respecto, de tal modo que en 1893 en la reunión del Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago se procedió con una posición de apertura a esta característica diversidad religiosa que, por otro lado, era un fuerte indicativo de la imposibilidad e irrelevancia de establecer una jerarquía entre unos y otros sistemas religiosos. En los cien años que siguieron a esa reunión fueron protagonistas el colonialismo, la guerra

entre bloques y los totalitarismos, y fue en esa época en la que se dio una efervescencia de las corrientes fenomenológicas de la religión que, en opinión del historiador de las religiones, se ofrecen como un análisis eurocéntrico de la multiplicidad religiosa global (p. 54-55).

1.2. ¿Qué es la fenomenología de la religión?

Si como dijo Heidegger (2005), “*La tendencia de la comprensión fenomenológica lo es a tener experiencia del objeto en su originareidad.*” (p. 106), en el caso de la fenomenología de la religión no es diferente, si bien con un matiz que la determina, y es que se trata de la disciplina fenomenológica que tiende a la interpretación y comprensión del hecho religioso en su origen, esto es, en su esencia. En su artículo, *Religión y Fenomenología: aproximaciones críticas*, Díez de Velasco (2006) asegura que podemos plantear cuatro modos de entender lo que es la fenomenología de la religión, a saber: la fenomenología de la religión 1) como escuela, 2) como disciplina y sus problemas de denominación, 3) como sistema clasificatorio —postura ampliamente defendida por muchos de los estudiosos de las religiones que pretenden verla como un método para categorizar transculturalmente los fenómenos religiosos y, en este sentido, no serán pocas las veces que se la confunda con la propia ‘historia de las religiones’ porque, como dice el historiador de las religiones, existe una “[...] *comodidad del uso del término fenomenología como cajón de sastre en el que cabe lo que no se ubica en otros lugares*” (págs. 56-60)—:

[...] fenomenología de la religión es el tratamiento sistemático de la historia de las religiones, cuya tarea es clasificar y agrupar datos numerosos y muy divergentes, de modo que se pueda obtener una visión de conjunto de sus contenidos religiosos y del significado religioso que contienen. Es mejor denominarlo fenomenología histórica de la religión para evitar confusiones con la disciplina filosófica. (Dhavamony, 1973: 1)

El ejemplo de este autor es bastante representativo del hecho inmediatamente expuesto, prefiriendo la denominación “fenomenología histórica de la religión” para evitar trabucar disciplinas. Y, continuando con la enumeración, tenemos la fenomenología de la religión 4) como aplicación de la fenomenología filosófica al estudio de las religiones (Díez de Velasco, 2006: 61). Esta es a la que prestaremos mayor atención, aunque haremos alusión a algunos de los matices presentados por lo que unos y otros estudiosos piensan acerca de la materia. Así, una de las definiciones más extendidas de lo que es la disciplina es la del filósofo e historiador de las religiones Gerardus van der Leeuw (1964), para quien la fenomenología es “*hablar de lo que se muestra*”. A su modo de entender la religión, esta se trata de una vivencia límite invisible a los ojos, que actúa por revelación, ya que por esencia se encuentra escondida, lo que significa que ella misma se nos ha de mostrar. A la hora de describir lo que es la fenomenología de la religión, Van der Leeuw nos habla, en primera instancia, de lo que ‘no’ es:

La fenomenología de la religión no es poesía de la religión [...] no es historia de la religión [...] no es psicología de la religión [...] no es filosofía de la religión [...] no es tampoco teología [...] la fenomenología de la religión [...] tiene que enfrentarse a la caótica “realidad”, a los signos todavía no interpretados, y dar testimonio de lo comprendido. (págs. 652-657)

La comprensión fenomenológica trata de afrontar una realidad o, más bien, un fenómeno inserto en esa realidad que, además, es de carácter religioso. Este fenómeno que se muestra, una vez revelado ha de pasar a ser interpretado, siendo esta la manera de poder dar testimonio de lo comprendido —sea ésta más o menos acertada, de ahí sin duda una de sus fallas: la evidente ambigüedad de lo condicionada y personal que es cada interpretación—. Para ello el autor considera que la fenomenología de la religión tiene como tarea nombrar los hechos para así dar vida a los fenómenos. Esta es la manera que propone para insertarlos en la propia

vida e intentar interpretarlos desde una actitud de *epojé*¹, viéndolos así de forma nítida y llegando a comprenderlos. A este respecto, el filósofo establece una especie de paralelismo con el concepto de ‘observador psicológico’ propuesto por Kierkegaard, que: “*tiene que poseer en su alma una originalidad poética para poder configurar, a partir de lo que el individuo siempre manifiesta sólo de manera desmembrada e irregular lo total y regular.*” (cit. en Van der Leeuw, 1964: 657-658)

En una línea similar tenemos lo que Lucas Hernández (2005) concibe que es la fenomenología de la religión. Este filósofo entiende la disciplina como “*el estudio de los fenómenos, tipos de fe y ritos correspondientes a estructuras observables, cuya significación última se indaga.*”, además, añade, “*Respetando la objetividad de los hechos y sin emitir ningún juicio de valor real, el fenomenólogo de la religión trata de captar el sentido profundo (la esencia o razón formal) del hecho investigado.*” (p. 41). Lucas Hernández coincide con Van der Leeuw en que se busca una ‘significación última’, el ‘sentido profundo’, esto es, su esencia, la esencia del fenómeno religioso en cuestión. Por otro lado, al igual que el historiador de las religiones, opina que se ha de respetar la objetividad de los hechos y no establecer juicios a su respecto, por lo que podemos advertir que espera del fenomenólogo que investigue su objeto de estudio desde una actitud de suspensión del juicio (*epojé*). A lo sumo, para que la fenomenología de la religión lleve a cabo su cometido, el autor matiza que además de estudiar los fenómenos, la fenomenología de la religión hace lo suyo con los tipos de fe y ritos en relación a ‘estructuras observables’. En este punto no resulta difícil apreciar que Lucas Hernández opta por una disciplina que va más allá de ‘lo que se muestra’, es decir, que para el autor la fenomenología de la religión se basa en estructuras subyacentes y observables de las

¹ La actitud de *epojé* refiere a aquella cuyo acto constituye la ‘suspensión del juicio’ en relación con los fenómenos que, en este caso, se estén interpretando. Esto es, se dejan de lado los juicios morales y de valor a su respecto, apelando a una perspectiva neutral para así poder analizarlos, sin que influyan nuestras opiniones subjetivas y condicionadas de los hechos que se nos presentan en el mundo fenoménico.

que se sirve para ordenar, interpretar y comprender esta serie de fenómenos, tipos de fe y ritos. Así, podemos decir que si bien el filósofo considera la disciplina a la que referimos desde la perspectiva de la fenomenología filosófica, en parte también bebe de aquella perspectiva preocupada por la configuración de un sistema clasificatorio del hecho o de todo aquello que compone el hecho religioso.

Otro de los autores que entiende la fenomenología de la religión desde la perspectiva de la búsqueda del significado último y de la necesidad de la *epojé* en esta búsqueda y estudio es Jorge Manuel Ayala (1995). Este profesor de filosofía de la Universidad de Zaragoza entiende la disciplina que comprende fenomenológicamente la religión como: “[...] *la descripción pura del significado del fenómeno religioso vivido en la conciencia humana*”, por lo que vemos de nuevo ese fin que persigue la consecución del ‘significado’ en toda su ‘pureza esencial’ pero, además, cuando añade que la fenomenología de la religión: “[...] *quiere penetrar en la estructura inteligible del fenómeno religioso tal como es asumida por la subjetividad del investigador y participado intersubjetivamente por la comunidad*”, se encuentra valorando un nuevo aspecto en relación con el objeto de estudio: el de ‘la empatía’ o ‘participación afectiva del investigador’ (p. 140). Lo que este autor propone, más allá de encontrar ese sentido, significado o esencia última relativo al hecho religioso —e incluso a partir de esa búsqueda— es que lo que el fenomenólogo de la religión ha de hacer es adentrarse en la estructura inteligible del fenómeno —en caso de que diésemos por hecho que la tiene— en relación con lo que la perspectiva interpretativa —y siempre subjetiva— del investigador en cuestión le provea. Ésta, por otro lado, se verá condicionada —entiendo— por su adhesión a una comunidad determinada con una cultura y socialidad específicas que la condicionan en calidad de pertenencia a este mundo intersubjetivo que plantearemos más adelante, en el

capítulo dedicado a la experiencia². De tal modo que Jorge M. Ayala, así como considera la disciplina como el intento teórico de alcanzar la esencia del fenómeno en la comprensión de la estructura que le es subyacente, pretende que para ello es necesaria una dosis de empatía por parte del investigador que la busca. Con suerte llegará más lejos en sus indagaciones que aquel investigador que parta al estudio con una actitud de distancia afectiva respecto del hecho religioso a interpretar y comprender.

Por su parte, Juan Martín Velasco (2006) —uno de los grandes fenomenólogos de la religión en España— define la disciplina como una hermenéutica particular relativa al estudio del hecho religioso, cuyo fin es la interpretación del mismo. En este sentido, da cuenta del modo en que cada interpretación parte de una serie de presupuestos que le son propios y, en este caso, vendría a referirse a la concepción de la religión como un hecho humano cuyas manifestaciones históricas la revelan como presente en la historia humana, y a las que dedica su estudio y esfuerzos la historia de las religiones. Para Martín Velasco, la hermenéutica religiosa que lleva a cabo la fenomenología tiene como misión realizar una interpretación descriptiva —y alejada de los parámetros normativos— del fenómeno religioso, basándose en sus manifestaciones a lo largo de la historia (págs. 56, 64). Desde esta perspectiva, al igual que manifestaron Lucas Hernández y M. Ayala, se busca una estructura subyacente al fenómeno religioso y, para ello, se tienen en cuenta sus manifestaciones históricas, esto es, se aboga por una fenomenología de la religión que se sirva del apoyo de la disciplina de ‘la historia’ y, más específicamente, de la historia de las religiones.

Esta apelación a la historia de las religiones a la hora de desarrollar una fenomenología de la religión más rica y de cimientos más sólidos, hace que parezca razonable hacer mención

² Si bien no resta explicar brevemente lo que aquí entendemos como intersubjetivo, esto es, un mundo en el cual los individuos se condicionan unas a otros mutuamente a partir de una suerte de interexperiencia práctica e interpretativa en un contexto social y cultural determinado.

del escritor e historiador de las religiones Brede Kristensen (1960), quién entendía la fenomenología de la religión como un tratamiento sistemático de la disciplina inmediatamente mencionada. Para este autor, la hermenéutica fenomenológica aplicada al hecho religioso versa sobre la clasificación y agrupación de los muchos y variados datos que le son relativos, si lo que queremos es alcanzar una visión global de su contenido religioso así como de sus valores religiosos. Para ello se vale del método comparativo, en tanto que considerados en común y conjunto, los datos arrojan luz los unos sobre los otros (pp. 1-2). En la fenomenología de la religión de Brede Kristensen también nos encontramos con elementos como la empatía y el sentimiento en el proceso de acercamiento al fenómeno religioso a estudiar y, por otro lado, se trata de un autor que reconoce los límites de la propia investigación, reconociendo la imposibilidad de arribar a un conocimiento pleno del hecho religioso pero, en cualquier caso, lo suficientemente valioso como para llevar a cabo el estudio del mismo (Brede Kristensen, 1960: 7-8).

Finalmente, me ha parecido adecuado añadir la breve descripción que nos ofrece el teólogo, filósofo y sociólogo Antonio Gouvêa Mendonça ya que, de algún modo, engloba todo aquello a que los autores precedentes apuntaban al hablar de la disciplina fenomenológica de la religión. En cuyo caso define: “*La fenomenología [...] como teoría del conocimiento, como método y, principalmente, como forma privilegiada de análisis y comprensión de la religión.*”³ (Gôuvea, 1999: 69).

³ Traducción propia. Cita original: “[...] a fenomenologia como teoria do conhecimento, como método e, principalmente, como forma privilegiada de análise e compreensão da religião” (Gôuvea, 1999: 69).

1.3. Anotaciones acerca de la fenomenología de la religión

Como se ha visto hasta ahora, la manera en que los fenomenólogos de la religión consideran su objeto de estudio —el hecho religioso— es en función de su contexto histórico así como de la estructura que le es subyacente y, en este sentido, hacen lo suyo cuando se dedican al estudio de la relación entre diferentes fenómenos o manifestaciones religiosas. La fenomenología, si bien parte de la disciplina filosófica, es indubitable que guarda un estrecho vínculo con la historia, en tanto los fenómenos, dada su existencia y desarrollo en ella, son fundamentalmente realidades históricas. Por este motivo, los fenomenólogos siempre han de tomar el hecho religioso como realidad relativa a un medio socio-cultural determinado, dependiente de un momento y circunstancias históricas específicas:

El hecho religioso es un fenómeno que no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la cual se constituye. [...] Su aparición supone un proceso de formación, y sólo atendiendo a este proceso puede llegar a describir su verdadera estructura (Martín Velasco, 2006: 63-64)

Partiendo de esa base, resultará más sencillo para el investigador aspirar a comprender la importancia general que comporta el fenómeno en un contexto más extenso, esto es, su significado teórico (Dhavamony, 1973: 6-9). En este orden de cosas tenemos que la disciplina fenomenológica de la religión concedió algunas aportaciones, como el hecho de redescubrir la especificidad y el carácter originario que la religión tiene en la historia y cultura humanas⁴. Pero además, su búsqueda de un significado último y esencial relativo a una estructura subyacente por parte del método fenomenológico, también ofreció entender el hecho religioso con una racionalidad que le es propia (M. Ayala, 1995: 141), si bien hay que decir que para

⁴ “[...] 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 experimentado” (M. Ayala, 1995: 141).

Dhavamony (1973), la religión “*jamás puede ser captada plenamente por la sola razón*”. El autor avala esta última sentencia en función de la condición subjetiva de todo hecho religioso, en tanto refieren a un estado mental determinado de quien lo experimenta, así como a su personal y exclusiva percepción de las cosas y de la realidad. Viéndolo así, la objetividad a que habría de aspirar la fenomenología de la religión radica en dejar que los hechos ‘hablen por sí mismos’ —que, en parte, nos remite a aquello que nos decía Van der Leeuw (1964) cuando nos habló de la fenomenología como aquella encargada de hablar de lo que se muestra (p. 652)— sin emitir juicio alguno a su respecto, esto es, adoptando una actitud de *epoché* en la que el investigador fenomenológico se encargue del estudio de la naturaleza esencial del hecho sin llevar a cabo valoraciones sobre lo religioso o moral a que este respecta (págs. 10-11).

Hay que reconocer que llevar a cabo una suspensión del juicio acerca de cuestiones de carácter religioso no nos suele resultar sencillo, sobre todo teniendo en cuenta que pertenecemos a una sociedad y cultura determinadas que nos han condicionado durante toda nuestra vida y que, a su vez, nos proveen de ciertos e inevitables sesgos que definen, en mayor o menor medida, nuestra óptica del asunto. Por ello, según Brede Kristensen (1960), en el estudio de las religiones y, más específicamente, del fenómeno religioso, es importante realizar un esfuerzo añadido por entender a aquellos que lo vivenciaron. Este es un claro indicador de que el conocimiento que tengamos en relación con la cuestión será siempre aproximado y relativo, y solo llevando a cabo una suerte de empatía hacia aquello que nos encontremos estudiando, resultará en el modo para aproximarnos a lo que nos es ‘ajeno’. Así, para conocer la esencia de los fenómenos religiosos y, en última instancia, de la religión —en caso de que tal esencia existiera—, debemos tener una visión panorámica de la misma en que se adecúen una serie de factores:

Quienquiera que busque conocer la esencia de la religión debe poseer una imagen general de los diferentes tipos de pensamiento y acción religiosos, de las ideas de la deidad y de los actos cultuales; éste es el material para su investigación. Este material es precisamente el que proporciona la Fenomenología⁵. (págs. 4-9)

De la misma manera que todo aquel que se dedique al estudio del hecho religioso ha de tener en consideración los elementos comunes, así como aquellos en los que se diferencian, para arribar a un significado más seguro de lo investigado, resulta cuando menos importante tener en cuenta que su concreción en una serie de tipologías no nos ofrece más que una mera clasificación de los hechos en relación con un desarrollo histórico y estructural determinado (Dhavamony, 1973: 13). Estas tipologías, aunque nos sirven de apoyo en nuestro intento por comprender el fenómeno religioso, tienen un alcance y utilidad limitados. Sin embargo, es posible poner de relieve por lo menos tres rasgos comunes en que coinciden aquellos dedicados al estudio de la fenomenología de la religión. Por una parte, 1) que todo fenómeno de carácter religioso refiere a una experienciación de lo vivido; 2) que esta experiencia remite a una realidad de orden superior, que trasciende al mundo y al individuo que la vivencia; y 3) que la visión de la misma no se da a partir de la visión ordinaria proporcionada por los ojos corporales (M. Ayala, 1995: 143).

⁵ Traducción propia. Cita original: “*Whoever seeks to know the essence of religion must possess a general picture of the different types of religious thinking and action, of ideas of deity and cultic acts; this is the material for his research. This material is precisely what Phenomenology provides.*” (Kristensen, 1960: 4-9)

2. Introducción a la antropología de la religión

Porque la realidad es que más allá de la especie, la historia y dispersión del hombre en la superficie de la tierra marca diferencias casi irreductibles, y que hacen que la especie humana viva de acuerdo a multitud de sistemas profundamente diversos que parecen convertir el saber biológico sobre nosotros, a los efectos prácticos derivados de la ciencia, en algo solo válido para la medicina, pero no para la organización de la vida individual y social. (San Martín, 2016: 20)

Lo que en las últimas décadas se ha entendido por disciplina antropológica es fruto colateral nacido de los esfuerzos de las potencias coloniales occidentales de dominación del mundo, por ello no resulta desconcertante que el estudio antropológico —todavía en la actualidad— cargue con el peso de numerosos prejuicios y premisas que han configurado EEUU y Europa durante largo tiempo. Según Duch (1994), tener presente lo que de sesgos y limitaciones tiene la antropología es la manera más adecuada para entrar en el arenoso, desconcertante y siempre intrigante terreno de la experiencia religiosa (p. 91). Ser conscientes de nuestro propio religiocentrismo a la hora de llevar a cabo un estudio respecto de esta materia es, desde luego, una ayuda añadida para acercarnos más a una perspectiva que de entrada será más reflexiva —en la medida en que decidamos tener en cuenta este escollo—, y tendrá un porcentaje mayor de tendencia hacia una actitud y posición neutral de nosotros como investigadores sociales respecto del tema en cuestión al que nos enfrentemos, sobre todo si guarda relación con la ‘religión’ en toda la amplitud y extensión a que este término nos pueda arrollar.

En este sentido, podemos decir que, en tanto que fenómeno propiamente humano, la religión siempre ha formado parte del estudio antropológico de las sociedades humanas. La antropología es una disciplina que tiene como característica su aproximación a ese Otro que

configura la ‘alteridad’; su interés se encuentra dirigido al estudio de la dimensión sociocultural y, por tanto, de las estructuras y aspectos simbólicos que configuran la religión en el seno de las sociedades humanas, además de elementos de la misma como lo son el ritual, la mitología y el propio sistema de creencias, resultando ser un complemento indispensable para la ‘ciencia de la religión’. Según Guerriero (2013), del mismo modo que no hay religión fuera del contexto de lo social, de lo simbólico y cultural, tampoco tenemos ejemplos de la existencia de alguna sociedad o cultura humana en la que no se encuentre aquello que, por lo menos nosotros, los occidentales —y más concretamente, aquellos que hemos heredado las pautas del superado y cuestionable discurso lógico-racional—, conceptualizamos como religión o sistema de creencias religiosas. Es de reclamar la necesidad inexcusable de un estudio atento a los aspectos sociales y culturales, así como históricos, del contexto en que nace este ‘pensamiento religioso’, para así llegar a una comprensión más profunda y global del fenómeno en cuestión; si bien, siempre teniendo en cuenta la complejidad que supone el estudio del ser humano como individuo y como especie, además de la complejidad añadida de la dimensión social que pueden alcanzar las agrupaciones humanas. Ante todo esto, hayamos imperativo tratar de, en la medida de lo posible, salvar esta complejidad que aquí vemos como propiamente explícita ya que, en última instancia, la religión es parte de la misma.

Nos encontramos con autores como Michael Landmann que consideran que la antropología se inscribe de forma implícita en toda época, en tanto que la enormidad de creaciones culturales que se han desarrollado a lo largo de la sucesión de momentos históricos propios a la humanidad son producto, en última instancia, de lo que en el fondo trata ni más ni menos que sobre la comprensión del ser humano. Además, añade Duch (1994): *“Esta aseveración es válida incluso cuando la existencia humana se plantea cosmológicamente, [...], a partir de «los dioses», ya que la expresión concreta de la divinidad dependía íntimamente de la imagen que el ser humano poseía de sí mismo”* (p. 91). En este sentido, parece lógico —

y lo podemos refrendar a partir de la realidad más inmediata— que las configuraciones míticas así como las creencias en general se encuentran basadas en elementos de que disponemos en nuestra cotidianeidad y espacio natural. Considero sumamente difícil, por no decir de imposible, que el individuo humano pueda generar cualquier ‘cosa’ —sea ésta abstracta o de carácter material— sin echar mano de elementos adscritos al mundo al que pertenece y en el que desarrolla su vida, y aunque mi perspectiva del asunto fuese contraria a lo que aquí expongo, no podría argumentarlo por falta de medios para demostrarlo.

Por su parte, considero conveniente hacer mención de tres elementos que, según Lluís Duch (1994) en su artículo *Antropología del hecho religioso*, son centrales en el estudio antropológico de las sociedades humanas, y sin la atención a los cuáles nos sería imposible llevar a cabo un estudio pretendidamente sólido sobre lo que algunos dan en llamar antropología de la religión —o de las religiones⁶—. Así, estos tres elementos son 1) ‘la cultura’ que, fuera de toda duda, es el eje central alrededor del cual gravita la disciplina, ya sea enfocada a la religión o a cualquier otro aspecto de la realidad humana —resulta importante tener en cuenta cómo “la «precomprensión cultural» y la biografía del definidor señalan lo que cada investigador entiende por cultura que, de hecho y a causa de las premisas y prejuicios indicados, es personal e intrensferible”⁷ (p. 101); 2) ‘las estructuras sociales’, que están sujetas a una serie de generalizaciones para así poder establecer una suerte comprensión, digamos, globalizadora, de la sociedad en que se encuentran; y, por su parte, 3) ‘la comparación

⁶ “En la antropología de la religión, como prefieren quienes tienden a pensar en una naturaleza religiosa del ser humano, o en la antropología de las religiones, para quienes sólo es posible ver los aspectos empíricos o las particularidades, cualquier teorización más general sólo se produce a partir de un sinfín de casos concretos.” (Guerriero, 2013)

⁷ En esta última cita tenemos una de las máximas que ha de regir cualquiera de nuestros estudios sobre las sociedades humanas, refiriéndose a la toma en cuenta de los condicionantes con que nos hemos construido como personas y que, irremediabilmente tiñen en mayor o menor medida nuestros juicios. La clave finalmente está en aprender a reconocerlos y en la conciencia de los mismos abogar por revisarnos, a nosotros mismos y a todo aquello que sopesamos desde esa y nuestra mismidad, para que nuestra mirada al ‘Otro’ u ‘Otros’ sociales sea más reflexiva, respetuosa y neutral.

intercultural' se trata de un método irremplazable que, según la opinión de muchos antropólogos, no sólo es indispensable a la hora de realizar una reconstrucción 'inductiva' — que no necesariamente certera al ciento por ciento— de la historia cultural humana, sino que además es gracias a esta comparación entre culturas que, a su respecto, podemos proponer una serie de 'proposiciones generales' sobre ciertas regularidades en la conducta humana en tanto mediadas por unos parámetros culturales específicos. Todo esto, según el autor, tiene su sentido si conceptualizamos lo que una cultura es en términos de 'sistema de comunicación', justificando así el método de comparación intercultural utilizado en antropología. Por su parte, señala, hay autores que también se inclinan por realizar una comparación estructural en tanto se adecúa mejor a la percepción o interpretación que los mismos hacen de la cultura y de la sociedad (págs. 101-103). Lo que finalmente se hace notar es que todo estudio social se encuentra intersectado por el prisma desde el cual investiga cada ojo observador en particular. Siendo esto un 'inevitable', hallar la manera de reconocerlo, cuestionarlo y trabajarlo se presenta como la vía más saludable a la hora de emprender un estudio de lo más ecuánime posible sobre el fenómeno religioso desde la antropología y, más concretamente, desde la antropología de la religión.

2.1. La antropología como disciplina que se redescubre y reinventa. De una herencia evolucionista a la posterior transformación del enfoque

Cabe decir que el contexto histórico —con todos los añadidos (político, económico, social, religioso, etc.) que el mismo supone— en que se gestaron los estudios acerca de las sociedades humanas influyó enormemente en los primeros antropólogos y, de forma paralela, en sus ideas respecto de temas como la religión, el culto y lo que daban en llamar "el hombre primitivo". En este sentido, la corriente evolucionista, que gozaba de profusa hegemonía en

aquel momento, fue la principal causa de que muchos de ellos, tales como Tylor y Frazer, considerasen la materia como una suerte de ilusión o, tal como promulgaba Lubbock y cita Duch (1994): “*una estupidez primigenia*”. En el momento en que nace la antropología, esta se dedicaba mucho menos a estudiar y observar las sociedades humanas cuanto a criticar las formas irracionales, inhumanas y regresivas de éstas, sobre todo en lo relativo a sus otras y dispares formas de religiosidad que daban en llamar “primitivas”; de tal modo que la disciplina antropológica en sus inicios, parecía configurarse como una suerte de análisis crítico de la religión de estas sociedades —así como de otros aspectos de su cultura— detentado por la preeminencia de un evolucionismo elitista y etnocéntrico acomodado entre las cuatro paredes que conformaban los gabinetes de estos autoproclamados “ingenieros sociales”. Fue este el momento en que se difundió aquella idea ilustrada de que la religión —en cualquiera de sus formas— acabaría por desaparecer en tanto se encontraba cimentada sobre pensamientos supersticiosos parte de un pasado ya superado por la sociedad occidental (Duch, 1994: 104-107) y que, en algún momento, la conciencia del hecho arribaría al resto de sociedades humanas repartidas por el globo. Sin duda, una idea tan evolucionista como ninguna otra.

En cualquier caso, y como ya hemos podido comprobar, la religión a grandes rasgos así como las distintas formas de religiosidad, lejos de haber perdido su lugar en el mundo o de que, a la inversa, este se haya visto reforzado, más bien podríamos decir que se ha transformado y que, en cualquier caso, continúa teniendo su existencia sin intención ni pretensiones de que sea de otra manera. Más allá de esto, no sobra decir lo que el desarrollo en los últimos tiempos del enfoque antropológico tiene de original y, pese a lo heredado en sus comienzos, hoy en día se delinea como una forma muy particular de ver y observar las sociedades humanas. Tanto es así que, a través de la mirada del investigador en antropología y de su interés en las tan distintas formas culturales, se abre la posibilidad de penetrar en las redes de significados que les son relativas y alcanzar una mayor comprensión en lo que a ellas respecta. De esta manera, también

resulta viable la percepción de significados que son intrínsecos a los sistemas religiosos pertenecientes a las culturas estudiadas. Desde la antropología se ha pasado —al menos en gran medida— de realizar afirmaciones genéricas acerca de los rasgos comunes entre culturas humanas, a cuidar y matizar las llamadas ‘particularidades empíricas’. Este gran cambio en el enfoque de los estudios antropológicos ha aportado mayor solidez a las teorizaciones generales que se hacen en la actualidad en cuanto que las mismas se sostienen por la observación, atención y estudio de innumerables casos concretos. Por su parte, la mirada a todas esas otras culturas no ha hecho más que resquebrajar poco a poco el concepto de universalidad (Guerriero, 2013) tan extendido en referencia a los ‘sistemas religiosos’ o a lo que es ‘la religión’⁸, de tal modo que ya resulta forzado y desfasado identificarla con la concepción de una realidad monoteísta.

Por otro lado, la antropología como disciplina ha dejado de prestar atención a temas como ‘la veracidad’ en materia de religión por lo que, en este sentido, deja a un lado su preocupación por los supuestos ‘esencialismos religiosos’, más del ámbito de la fenomenología de la religión que, desde este punto de vista, comienza a resultar cuando menos ambigua y a tener más de una traba, me parece, insalvable. De otro modo, ahora de lo que va a encargarse la antropología de la religión es de los significados que, vemos, subyacen a los sistemas de creencias que integran el pensamiento religioso de las comunidades culturales. La búsqueda del origen de la religión prescribió, y el contacto con distintas y nuevas culturas dirigió los esfuerzos antropológicos a la comprensión de las funciones sociales de las mismas; se dejan de lado las afirmaciones generales y genéricas y se comienzan a priorizar los detalles de la vida religiosa de los pueblos. Así, el estudio de la religión hizo su labor revalorizando los universos religiosos que durante largo tiempo se vieron como ilusiones y supersticiones primigenias, para

⁸ Dado que no hay consenso sobre a lo que el concepto se refiere, conceptualizarlo desde nuestra perspectiva occidental tendría validez única y exclusivamente desde nuestros determinados parámetros, lo que de universal tiene bien poco y, por su parte, de etnocéntrico (y religiocéntrico) tiene mucho.

considerarse alternativas plausibles al monoteísmo hegemónico. Además, son tenidas en cuenta como fruto de distintas y situadas experiencias sociales en que las comunidades culturales han recorrido sus propias trayectorias y han conformado sus respectivas cosmovisiones. Esto inevitablemente derivó en una resignificación y ampliación del concepto de religión y de la humanidad en general, y fácilmente puede considerarse un punto de inflexión en cuanto a la potencia y capacidad teórica de la antropología, así como de la antropología de la religión en toda su especificidad. La diversidad resultante de este gran cambio: “[...] *evidencia una riqueza y un eterno cuestionamiento que ha hecho que esta ciencia avance y se renueve en la búsqueda de una mejor comprensión de la religión y del ser humano en general*” (Guerriero, 2013). En cualquier caso, resulta necesario hacer hincapié en —pese a la diversidad y riqueza ofrecida y comprometida en el término— lo conflictivo que resulta establecer una definición sobre un concepto como ‘religión’, cuyo debate se extiende hasta nuestros días y que, en cualquier caso, no parece, de momento, pretender llegar a puerto todavía.

2.2. Delimitación del concepto

Dado que no existe consenso sobre lo que exactamente es religión, resulta cuando menos comprensible la complejidad inherente al proceso de delimitación del estudio de la materia desde cualquiera de las disciplinas fundacionales de las ciencias sociales. Así lo expresa Manuela Cantón (2001) en el primer capítulo de su libro:

La historia del estudio de la religión es la de una jurisdicción disputada. Y concretamente desde la antropología es también la historia de una delicada tarea: la definición de un campo propio, de contornos borrosos, minado de implicaciones extracientíficas. La dimensión emocional y la naturaleza irracional de los fenómenos religiosos ha llevado a desatinos teóricos e intensos debates epistemológicos. Su estudio

científico está sembrado de determinismos excluyentes por parte de quienes sacrifican los aspectos de la religión que no competen a su disciplina, de ambigüedades y misticismos más o menos laicos debidos a los que se adentran en el terreno de la experiencia religiosa. (p. 13)

Lo cierto, como comenta Duch (1994), es que los individuos humanos operamos y conformamos nuestra realidad más inmediata, o la idea que tenemos de la misma, por medio del concurso de lo que él llama “espacios acotados”, lo que supone para todo el elenco de procesos definatorios del pensamiento y de la acción humanos que, lejos de ser finito, se propone como inacabable. En este sentido, el intenso debate que envuelve la aspiración a definir lo que exactamente es ‘religión’, nos revela ese espacio acotado en que se mueve cada investigador y que establece de suyo como punto de partida para la comprensión de la misma. Todas estas personales formas de entender este escurridizo concepto, por otro lado, están influidas por una determinada biografía que, al mismo tiempo, condiciona una específica toma de posición en la vida cotidiana de cada investigador. En consideración de este monje y antropólogo, no cabe una definición de religión que tenga carácter neutral, sea objetiva ni universalmente válida, sino que siempre estará en relación con un *hic et nunc*⁹ determinados, y por ello cree que toda definición de religión es, en última instancia “perspectivística”. Si esto es cierto y, del mismo modo, la definición que adoptamos es aquella que nos orienta a la hora de emprender un estudio de la religión (págs. 109-110) vuelve a presentarse necesario que, como investigadores sociales interesados en la investigación del hecho o fenómeno religioso, tomemos en consideración el cómo nuestra elección del lugar desde el que nos proponemos partir previo a la investigación puede sesgarnos tanto como nuestros respectivos prejuicios y prenociones relativos a la materia en cuestión.

⁹ Locución latina que se traduce como “Aquí y ahora”

Sea como fuere que la tomemos, la religión como creencia en seres sobrenaturales (Tylor); como oposición entre lo profano y lo sagrado (Durkheim); o bien como conjunto de creencias y ritos, además de discursos y actos (Mauss); o quizá como sistema de símbolos (Geertz), entre las innumerables posibilidades a que ésta puede adscribirse —tantas o más que el número de individuos humanos que la piensan y reflexionan—, coincido con Guerreiro (2013) en que esta diversidad conceptual expresa una irrefutable diversidad metodológica de la ciencia antropológica que, sin duda, ha contribuido enormemente en la manera en que miramos hacia los Otros y a las diferencias que les sobrevienen, en una realidad intersubjetiva transitada por ubicuas y originales alteridades:

Con la antropología la sociedad ha aprendido a mirar de forma cada vez más crítica lo que suele considerarse como algo absolutamente natural [...] A lo largo de este siglo y medio de ciencia antropológica, la religión ha ido ganando no necesariamente contornos más definidos, sino visibilidad dentro de las sociedades humanas. De la propia trayectoria del concepto se desprende que está muy lejos de obtener una posición definitiva, destacando que esto no sería nada saludable. Pero, por otra parte, se ha avanzado mucho en la comprensión de los mecanismos y simbolismos que envuelven al universo religioso, aumentando la amplitud y profundidad del análisis. Todo este avance aportó a la ciencia de la religión el elemento fundamental de la constitución simbólica y social de la religión. Con ello, se hizo posible un aumento de los estudios sobre las múltiples manifestaciones religiosas presentes en las más diversas sociedades. (Guerreiro, 2013)

Parece razonable resaltar que, en este sentido, la riqueza definitoria indisociable del término ‘religión’ no solo pretende resultar saludable por adecuada en la introducción al mundo del estudio de las religiones sino que, además, lleva consigo de forma implícita la peculiar paradoja de, pese a su característica irregularidad conceptual, ser un hecho el que encontramos

tipos de sistemas religiosos en todas las comunidades culturales y sociales que se conocen — ya sea en su cultura material, influyendo sus valores y moral, en su organización estacional, economía y política, etc.— y en todas las disciplinas teóricas. Así, pese al vínculo indiscutible que la antropología de la religión mantiene con otras especialidades antropológicas, de la misma manera se encarga de un determinado perímetro epistemológico cuya magnitud en gran medida rebasa las ordinarias consideraciones que del mismo se pueden hacer. Por esta razón, se revela plausible que para muchos investigadores dedicados al estudio del ámbito de la religión, sobre todo desde la disciplina antropológica, resulte tajante, cuando menos cuestionable y complejo, considerar la religión a la manera de la fenomenología, esto es, como lo sagrado o, siendo incluso más escuetos, como la ‘esencia’ de lo sagrado. Según nos dice Bennett (1996), a algunos les cuesta arrellanarse en la comodidad de las definiciones reduccionistas que, sin demasiados esfuerzos, plantean la religión como una suerte de neurosis, como producto de la imaginación de un ‘populacho’ ignorante —y este punto resulta gracioso teniendo en cuenta que de aquello de que hablamos, todos en general, sabemos bien poco— o, al modo durkheimiano, como una mera construcción social (cit. en Cantón, 2001: 14). Llegados a este punto, y sin saber del todo de ‘hasta qué punto’ en lo que refiere a lo inmediatamente expuesto, coincido con la autora de *La Razón hechizada*, en que la religión es, sin duda, un campo esquivo del que aún hoy nos podemos considerar huérfanos del contenido real del concepto.

2.3. Posibilidad de un estudio antropológico de la religión

Cabe destacar, para iniciar el desarrollo del presente punto, la ponencia con que Michel Meslin abre el tercer volumen de *Materiales para una filosofía de la religión, Estudiar la religión* (1993), a saber, *El campo de la antropología religiosa*. En ella, el profesor y

antropólogo francés habla de cómo la antropología religiosa —como parte de la antropología en general— exige, porque presupone, la apertura de los estudiosos de la disciplina hacia ese Otro y, por tanto, a sus relaciones y experiencia con lo divino (p. 17). En este sentido, uno de los grandes problemas que se plantea en los estudios del Otro y de los Otros culturales en antropología viene a ser la cuestión de si se llega a entender en su totalidad el cómo estos entienden y viven su propia cultura y todo lo que esta conlleva y en ella se inscribe, tanto por la distancia evidente entre el mundo interpretativo y comprensivo de uno mismo y del otro, así como por el añadido del sesgo cultural que estos mundos interpretativos y comprensivos tienen sobre uno y sobre el otro. En este sentido, ocurre de la misma manera para con el estudio antropológico del hecho religioso, y se trata de algo que el autor, de primeras, pone de relieve. La principal dificultad de emprender una investigación científica acerca del fenómeno religioso es cuidarse del propio religiocentrismo a la hora de abordar el estudio de la religión de los demás, limitando, en la medida de lo posible, la hendidura que puede producir dejar que nuestra herencia cultural permee nuestro análisis y desvirtúe nuestras posibles conclusiones (Meslin, 1993: 17). La experiencia religiosa, en tanto experiencia, es siempre vivenciada a través del punto de vista personal de aquel al cual interpela y, en la misma medida, la experiencia que el investigador tenga del individuo que ha experimentado el hecho religioso será una reconstrucción que haga a partir de los recursos culturales que posea:

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. (M. Ayala, 1995: 142)

Por su parte, si bien después de este apunte podemos suponer que la antropología de la religión es la parte de la disciplina antropológica que se encarga del estudio del hecho religioso

—culturalmente mediado—, no deja de ser necesario dar cuenta de una particularidad que algunos autores se plantean en lo que se refiere a la misma. En *La Razón hechizada*, Manuela Cantón (2001) plantea sus dudas acerca del alcance real que los antropólogos creen —o más bien, no creen— tener en la materia:

[...] a veces los antropólogos de la religión no saben qué estudian ni mucho menos cómo llamarlo, no saben si les compete su estudio y a menudo dudan de que el trabajo científico con las religiones sea algo más que una quimera positivista. No es infrecuente el reproche de quienes entienden que el estudio científico de la religión esquiva por definición el meollo de este peculiar y omnipresente fenómeno cultural: la creencia, la fe, la experiencia de lo numinoso y lo extraordinario, la emoción. (p. 15)

La escasa certeza relativa al fenómeno religioso con la que cuentan los investigadores desde la antropología se explica, en primera instancia, por la pervivencia de una discusión tan básica en el asunto como carente de salida hasta el momento, tratándose de aquella referida a la definición del concepto estudiado, esto es, el de ‘religión’. A lo sumo, no sólo nos encontramos con la dificultad evidente de la delimitación del término y de las implicaciones que este tiene; por otro lado, tenemos que muchos antropólogos no consideran que se puede hablar propiamente de ‘antropología de la religión’ ya que, por lo que a ellos respecta, la antropología como ciencia social se encarga del estudio de la especie humana —tanto en general como del individuo humano en su especificidad— atendiendo a su diversidad y, por tanto, a la diversidad en sus comportamientos como especie. Así, numerosos estudiosos adscritos a la disciplina de la antropología no consideran el hecho religioso como un fenómeno dissociable del resto de la realidad social y cultural, sino más bien consideran ésta última como un “*fait total*” (Duch, 1994: 104) en que el fenómeno religioso se encuentra inserto. Dado que la antropología en sentido extenso toma las diversas culturas como base referencial para llevar a cabo sus estudios —y todo lo que en ellas se encuentra adjunto, es decir, tradiciones y

costumbres, política y economía, creencias, mitos y ritos, esto es, religión, entre otras cosas— (Guerriero, 2013), para algunos autores debe resultar algo reduccionista y poco significativa la pretensión de querer estudiar la religión desde la antropología sin atender al resto de temas de que se preocupa la disciplina. A este respecto cabe decir que, como dijo Duch en su ensayo *Antropología del hecho religioso* de 1994:

[...] debe ponerse de manifiesto que la consolidación temática de una disciplina académica siempre se realiza desde un punto de partida inicial, en el cual no existe, metodológica e ideológicamente, ni una depurada tematización de las líneas de investigación ni una delimitación segura respecto a los objetivos de las restantes disciplinas afines. Es por eso que, paulatinamente y con vacilaciones notables, se estableció el campo antropológico, en cuyo interior se fue desarrollando la «subdisciplina» denominada antropología de la religión que, en nuestros días, con frecuencia, aún resulta difícil de delimitar con rigor (págs. 104-105)

Vemos aquí que, más allá de interpretaciones y/o preferencias personales, la denominación de esta nueva “subdisciplina” que referimos como antropología de la religión tropieza con más de un escollo. A saber, tal y como dijimos antes: 1) la falta de consenso en cuanto a lo que se entiende por religión, 2) las opiniones e ideas propias a cada antropólogo en particular, así como 3) la dificultad añadida con que topa cada línea de investigación disciplinar de carácter emergente durante su proceso de consolidación. Sin embargo, en lo que al presente trabajo respecta, hablamos de antropología de las religiones como la parte de la disciplina antropológica que refiere exclusivamente a la religión, sin por supuesto desatender el resto de aspectos que tienen incidencia en la materia y de que se encarga la disciplina de la antropología a grandes rasgos. Visto así, la antropología ha contribuido en gran medida al aporte de teorías explicativas que revelan una diversidad religiosa patente e incuestionable en el mundo; con su

base en la cultura y su perspectiva holista, la mirada antropológica aboga por determinar qué creencias y qué conductas religiosas emergen en un preciso contexto social y cultural:

[...] la religión, como la cultura de la que forma parte, consiste esencialmente en patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad, ya sea como resultado de aprendizaje consciente o de la imitación. Estos patrones son regulares, en ocurrencia y expresión, y son compartidos. (Cantón, 2001: 15, 17)

Más allá de lo que puede ser y de lo que creemos saber de la religión, esta línea teórica que compete a la antropología y que considera la materia como inserta en la cultura y conformada por una serie de patrones que se reiteran en base a lo que aprendemos en sociedad, dilucida en gran medida el objetivo principal de la llamada antropología religiosa y, sin duda, esclarece cuáles son los límites de la misma. Sería, dando por sentada y de hecho esta diversidad religiosa que, en último término, se trata de una diversidad de experiencias culturales —no naturales, como vimos—, tratar de entender y explicar la unidad comportamental del individuo creyente —por supuesto, sin olvidar las excepciones y disidencias que, como en toda regla, también tienen su existencia en lo referido a las pautas culturales— y, en base a esto, esclarecer lo mejor posible qué experiencia de lo divino ha podido éste haber llegado a tener (Meslin, 1993: 25). En este sentido, considero acertado y conveniente el enfoque antropológico de las religiones en cuanto a entablar una conexión que nos acerque como investigadores y estudiosos a la posibilidad de una experiencia de lo divino ya que, de forma adicional, también cuenta con las herramientas adecuadas para hacerlo. La mirada antropológica es una mirada holista y empírica, que no se contenta con vanas generalizaciones y que establece comparaciones si así se requiere. En palabras de Velasco y Díaz de Rada, si por algo se caracteriza la antropología es por su “disciplina del detalle”, porque, en última instancia, repara en lo concreto y en todo aquello que trabaja y analiza tiene

en cuenta el contexto, aunque se atienda —y sobre todo si se atiende— a realidades particulares. A lo sumo, sus técnicas de investigación son cualitativas, por ser aquellas por medio de las cuáles somos capaces de “*acceder a la construcción de mundos privados a partir de las condiciones objetivas y las explicaciones públicas*” (cit. en Cantón, 2001: 30). Todas estas cualidades de la disciplina antropológica, a nivel metodológico y epistemológico la convierten en uno de los mejores enfoques de acercamiento al concepto de religión y al vasto campo que el término ofrece.

Sin duda, resulta difícil decir que este sea el único enfoque al que acudir en cuanto a lo que el estudio de las religiones se refiere, y no resta decir, como señaló Michel Meslin (1993) que: “[...] *todo análisis que se contentara con aplicar a los hechos religiosos una única rejilla hermenéutica, ya se trate de una interpretación psicológica, sociológica, económica, incluso histórica, sería mutilador por ser reductor.*” (p. 25); pero, en modo alguno, sí parece razonable hacer uso de la perspectiva antropológica y siempre tenerla en cuenta en cualquier aproximación a la materia:

Las diferentes aportaciones que han ido configurando el enfoque antropológico sobre la religión, elaborando modelos explicativos o delimitando campos, han partido a su vez de una concepción específica de la dinámica sociocultural. Esas concepciones pueden entender la sociedad caracterizada por el conflicto o por el consenso; pueden, asimismo, partir de mecanismos existentes en la sociedad (la tendencia al equilibrio, el papel determinante de los factores económicos, etc.) o fijar su atención en los individuos (cómo actúan, cómo deciden). También pueden entender la religión como factor de cambio social, como obstáculo al mismo, o como consecuencia del mismo, y dirigir su mirada a los factores externos o a los factores internos a la religión: lo que la religión "hace" con la sociedad y la vida de las personas, o lo que "es" interiormente, para, desde dentro, tratar de entender cómo se relaciona con la realidad individual y social. Además

de esas concepciones específicas, intervienen otros factores: las características del contexto sociocultural concreto en el que se desarrolla el trabajo de campo etnográfico, el marco comparativo específico con el que en ocasiones se trabaja (otra religión, otro período histórico) o las consecuencias de que –en el contexto de este marco comparativo- el énfasis recaiga en las semejanzas o en las diferencias; la atención al origen del fenómeno frente (o junto) a las razones de su persistencia; el carácter de ruptura o de continuidad con el pasado, etc. (Cantón, 1998: 31-32)

La antropología se presenta como una disciplina que refiere a la cultura misma y a la sociedad en la que las religiones se gestan y desarrollan, ya venga a ser a nivel individual o colectivo, y realiza un análisis de las realidades que viven y vivencian los individuos que a ellas pertenecen. En este sentido, el fenómeno religioso como experiencia humana vivenciada se traduce inexcusablemente como parte integral de cuestión antropológica.

3. De la relación entre la fenomenología y la antropología

[...] conozco creyentes; puedo analizar y entender su experiencia religiosa, pero ésta siempre es fruto de una determinada cultura cuya importancia es primordial en el campo de lo religioso, así como en el no religioso. En ningún caso estamos en presencia de un carácter innato. Por lo tanto pienso que el hombre no es religioso por su propia naturaleza. Pero puede llegar a serlo cuando logra superar su subjetividad y darse cuenta de una realidad trascendente distinta a él mismo. Ahora bien, ese entendimiento es doloroso, pues pasa por la comprobación y aceptación de sus propias limitaciones y de su contingencia. Pero cualquiera que sea la distancia que separa lo finito humano de lo infinito de Dios, la finitud del hombre no tiene ya para él el mismo sentido desde el momento en que está marcada por ese encuentro con el infinito. (Meslin, 1993: 24)

Como sabemos, la disciplina antropológica, y concretamente aquella que se da en llamar ‘antropología cultural’, se dedica al estudio de la vida concreta de las personas. Se trata de un enfoque que atiende a los detalles por ser aquellos que remiten a la profundidad en que descansan los significados; y son estos ‘significados’ tras los que corre la antropología, significados entretejidos que configuran las redes que cimentan los distintos y diversos sistemas culturales. En este sentido, nos dice San Martín (2016), si la antropología cultural tiene como objeto de estudio la vida de los individuos humanos, la fenomenología, por su parte, tiene el cometido de describir y comprender —de interpretar— estas vidas concretas tal y como se manifiestan para las personas —ya que ambas disciplinas se dedican a la observación de las mismas, a lo que ‘se muestra’ de las mismas—. Este punto en común que es la vida de las personas, señala, es la razón principal e inagotable de que la antropología cultural interpele de forma especial a la disciplina fenomenológica (p. 27). Siendo esto así, considero acertado dedicar el punto que nos aviene a continuación a presentar brevemente lo que estas dos disciplinas pueden aportar y, de forma específica, lo que se pueden aportar la una a la otra; esta es la manera, he encontrado, más conveniente para concluir barajando una propuesta fenomenológico-antropológica para la materia encargada del estudio de las religiones.

3.1. Diálogo entre la fenomenología y la antropología. Sobre la una y la otra

Cuando, al inicio de este trabajo, comencé a indagar acerca de lo que la disciplina de la fenomenología era, de dónde venía, y no sólo que pretendía, sino qué necesitaba como condición para su existencia, quizá erré un poco en cuanto a lo de ponerme filosófica. Sin embargo, si bien finalmente derivé la investigación por otros derroteros, podemos decir que —aplicado al tema en cuestión— ‘amor no quita conocimiento’, y de ningún modo me desmerece haber leído a Heidegger o a Juan Martín Velasco. Introduzco con esto por la idea que incluí al inicio y que, pese a ser un hecho que damos por sentado basándonos en nuestros respectivos parámetros humanamente experienciales, todo fenómeno —y, por tanto, también el fenómeno religioso—, en tanto que hecho humano, viene dado por sí mismo con el aval de su propia existencia, es decir, de modo fáctico. En este sentido, pretendo decir que la disciplina fenomenológica contempla un escollo que, por otro lado, también resulta ser una virtud —al menos hasta cierto punto— y es que, al final, se nos hace necesario dar por sentadas ciertas cosas para poder emprender un estudio de tal o cual manera a su respecto. Este ‘dar por sentado’ es característica innata de la fenomenología, un dar por sentado que, basándonos en nuestras propias intuiciones —y en lo que respecta a esta disciplina, desde nuestra propia interpretación de los esencialismos, consideramos, se encuentran en el núcleo de cada fenómeno— nos compete a explicar los hechos de que el enfoque fenomenológico se ocupa. Cuando lo refiero como un ‘defecto’ es, en primer lugar, porque dar por sentadas las cosas no es un método empírico de abordarlas, sino siempre sujeto a interpretación y, por tanto, relativo. En todo caso, también me parece plausible catalogarlo de ‘virtud’ ya que —e intentando no resultar demasiado ambigua—, si bien dar las cosas por hecho no es justificación demostrada de su certeza, por otra parte, es la manera que tenemos de entablar una relación con este mundo en que es posible el desarrollo de la vida y, por ello, es posible configurar la manera fenomenológica como una vía alternativa a la —en ocasiones— querrela empírica. Finalmente,

son dos medios distintos y con valor de naturaleza opuesta que nos sirven para avanzar por el camino de la experiencia:

[...] Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo. [...] yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría —por no pertenecerle como propiedad— si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena entorno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera. (Merleau-Ponty, 1975: 8-9)

Estas palabras de Maurice Merleau-Ponty refieren, como vemos, al hecho de que el conocimiento científico está sujeto, en última instancia a la realidad que como individuos

humanos damos por sentada a lo largo de nuestra trayectoria. Es indiscutible que la autonomía alcanzada por la disciplina científica le otorga una legitimidad sin precedentes en lo que respecta a dar explicaciones sobre el mundo, pero no deja de ser cierto que sin el soporte de una realidad experienciada e interpretada, ésta no tendría demasiado sentido. En esta línea podemos pretender que la antropología también se basa en una realidad incuestionada, sin embargo, tiene como diferencia —entre otras cosas— que su pretensión, en contraposición con la relativa a la fenomenología, difiere radicalmente de la búsqueda del delirio esencialista que obceca y obsesiona los estudios fenomenológicos. Cuando a mí, una más de las tantas y de los tantos que somos y constamos como herederos de Occidente, me preguntas qué entiendo por ‘esencia’ pareceme tenerlo peligrosamente claro. Pero, ‘esencia’ ¿de qué?, ¿qué es la esencia más allá de Occidente?; ¿qué es más allá de mi educación, de mi interpretación?; en última instancia, ¿qué es la esencia más allá de mi cultura? Esta es una de las dificultades y peligros que ofrece la cuestión de los esencialismos, y es que no debemos caer en la distorsión que contagia nuestra noción de lo que es la esencia de algo, de alguien, de un hecho o fenómeno; sin duda no hacerlo con todo aquello que se escapa de nuestro contexto sociocultural más inmediato pero, además, también cuidarnos de tenerlo tan claro con lo que nos es más cercano y parece tan evidente porque, en el fondo, hay demasiado pocas cosas evidentes por sí mismas como para que cometamos el error de creer que sí lo es una ‘esencia’, cuyo significado siempre es una mezcla de aprendizaje e interpretación culturalmente mediados.

La antropología no busca esencias, la antropología hace mucho que dejó de buscar los orígenes. Como vimos, hallar el origen de la religión ya no es un fin en lo que respecta a la antropología de las religiones; en cambio busca, siempre atendiendo a los detalles que configuran los contextos, acotar aquello que estudia y analiza para arribar a un lugar que se le aproxime tanto como pueda. A lo sumo, no tiene una pretensión de verdad tal que aquella a la

que, en cambio, si que aspira la fenomenología¹⁰; esta suerte de —si así quisiésemos llamarla— ‘resignación’ en pos de una quimérica verdad fue, sin duda, el paso crucial que dio la antropología en cuanto reconoció sus propias limitaciones y, en este sentido, su metodología se tornó más saludable y ‘realista’ —por no utilizar aquí la palabra ‘objetiva’—, y sus valores más loables en cuanto, como disciplina, tuvo que reconocer que la verdad como tal no era más que una ilusión a la que se aspira cuando se cree que la perfección es una posibilidad.

Por tanto, resulta complejo no cuestionarse todas aquellas definiciones de la fenomenología que la reconocen como una disciplina que ‘*habla de lo que se muestra*’ (Gerardus van der Leeuw) porque, si la antropología nos dice que la cultura se trata del marco a través del cual dotamos de sentido nuestra realidad¹¹, de forma equivalente lo que se nos muestre va a diferir en gran medida de la cultura a la que pertenezcamos porque, es posible que todos podamos llegar a ver y vivenciar el mismo hecho o fenómeno pero, sin embargo, este deja de ser el mismo desde el momento en que nuestra significación y, por tanto, el sentido que le damos, difiere entre unos y otros. Teniendo presente esta idea, podría llegar a considerar —hasta cierto punto— plausible explicar los hechos que se nos avienen en el día a día desde una perspectiva fenomenológica, pero siempre y cuando tengamos en cuenta el contexto sociocultural en que estos se desarrollan, tarea de la antropología. Así, la pregunta fenomenológica de ‘qué significan’ sendos hechos habría de poder hacerse, pero en un espacio acotado por contextos y condicionamientos determinados que ha de considerar y analizar la disciplina antropológica. En el mismo orden de cosas sería conveniente añadir lo que veníamos diciendo al principio y es que, para que la fenomenología como disciplina tenga condición de

¹⁰ Recordemos que la perspectiva fenomenológica considera que se puede acceder a la realidad última de los fenómenos que estudia, esto es, a su esencia o significado último —a su verdad original— mediante la puesta en práctica de la *epojé* como parte del método fenomenológico.

¹¹ Y aquí referencio a mi tutora, Manuela Cantón, parafraseando lo que me comentó en uno de sus últimos correos antes de entregar el presente trabajo.

existencia se hace imperativo tomar los hechos que quiere explicar o de los que pretende hablar como propiamente existentes, esto es, como dije en páginas anteriores:

Cabe decir que para interpretar un fenómeno que se nos muestra como existente — como mínimo dentro de lo que nuestra relativa e individual concepción y referencia de la realidad nos lo permita— hemos de concederle un valor de verdad suficiente y necesario, para que así pueda llegar a entrar en consideración como un ‘algo’ susceptible de ser estudiado, analizado y, posiblemente, comprendido. (Hernández, 2022: 5)

‘Susceptible de’, que no necesariamente significa que se pueda llevar a cabo, pero en todo caso este es el fin que persigue la fenomenología y, por tanto, la fenomenología de las religiones en su extensión al fenómeno o hecho religioso. Se parte de lo ofrecido por la realidad para llevar a cabo la investigación, característica que, vemos, comparte con la antropología. De todas maneras hemos visto que las formas de una y otra distan bastante, y una de los motivos fundamentales de esta diferenciación es que la antropología centra su atención de forma expresa en ese Otro u Otros que configuran la alteridad y cuya presencia sienta las bases de la intersubjetividad en que nos movemos, así como los contextos socioculturales a los que pertenecemos o con los que tenemos mayor o menor nivel de contacto. Mientras la fenomenología se distrae con supuestos ‘esencialismos’ —basados en una interpretación individual de los mismos, aunque sin duda condicionada— en su búsqueda de una ‘estructura subyacente’ a los fenómenos que pretende interpretar, la antropología se centra en estructuras y redes simbólicas patentes, que configuran las culturas de las sociedades humanas y, por tanto, sus religiones —dentro de las cuáles dirige su atención a elementos que la configuran, como pueden ser el ritual, la mitología o el sistema de creencias—.

En cuanto a lo referido al nacimiento del pensamiento religioso, parece razonable atender los aspectos contextuales que refieren a lo social, lo cultural y lo histórico en que este se desarrolla. Podemos decir que la fenomenología de la religión, entendida como la sistematización de los datos de las diferentes manifestaciones religiosas que han tenido lugar a lo largo de la historia, guarda, en este punto, cierto nexo con la antropología de la religión. Sin embargo, y siempre como opinión personal, me parece que cuando nos referimos a las cosas hemos de tener sumo cuidado con el lenguaje que utilicemos y, en este caso, con el nombre que elijamos para la disciplina en relación con sus propósitos. Así, en lo que veníamos diciendo sobre esta última acepción de lo que viene a ser la fenomenología de la religión, coincido con Dhavamony (1973) en que una mejor manera de llamarla sería la de ‘fenomenología histórica de las religiones’ (p. 1) —solo por concretar—. En cualquier caso, he hecho alusión a este estudio sistemático de los datos históricos de las manifestaciones religiosas, para hacer énfasis en el uso del método comparativo por parte de este tipo específico de fenomenología de las religiones; si bien considero que podríamos escoger un nombre mejor para la disciplina en cuestión, el fin era señalar como la antropología también hace uso de esta herramienta metodológica en lo que refiere al método que utiliza de ‘comparación intercultural’. Lo cierto es que existen regularidades, patrones, una suerte de ‘proposiciones generales’, y esto es algo que podemos verificar en el objeto de estudio de la fenomenología de la religión así como en el de la antropología de la religión lo que, en último término, se debe al hecho de que la cultura se puede entender como un ‘sistema de comunicación’, y si la religión forma parte de ese sistema, también sería posible comparar sus manifestaciones.

En todo esto se refleja la evidente necesidad de hacer uso de más de una de esas ‘rejillas hermenéuticas’ a las que refirió Michel Meslin (1993), quizá, sobretudo, en el caso de la disciplina, enfoque y método fenomenológicos. Sin embargo, en última instancia, es así desde cualquier disciplina ya que, pese a la pretensión de totalizar lo fragmentario, el conocimiento

es diverso y se encuentra intersectado por realidades de muy distinta naturaleza, lo que no solo sugiere, sino que nos precisa, en tanto investigadores sociales, atender a todos los aspectos y ámbitos que configuran los contextos para así procurar, en la medida de lo posible, estudiar aquello a que dirigimos nuestro interés y que, de la misma manera, aspiramos comprender.

3.2. Posibles contribuciones entre las perspectivas fenomenológica y antropológica

En su ensayo, *Diálogos con Tim Ingold. Diferentes aportes en el ámbito de la antropología fenomenológica*, De Moura y Steil (2018) hacen alusión al interés por excelencia de la antropología que, además, comparte y la aproxima a la fenomenología. Nos queremos referir aquí a la centralidad atribuida a la vida por parte de las dos disciplinas, en cuanto que si siempre habíamos entendido la perspectiva antropológica como una forma de conocimiento del mundo y de los pueblos que en él residen, en nuestra intención de ir un poco más lejos esta corriente disciplinar se define como un: “[...] compromiso con el mundo y una educación de la percepción para las múltiples posibilidades de los organismos humanos y no humanos de existir y estar en el mundo.” (p. 102). Bien es sabido que la antropología es la ciencia social que se preocupa enteramente del estudio y atención al Otro y Otros culturales y, en este sentido, su complementariedad con la fenomenología, de talante más individualista —en lo referido a su afán de búsqueda y obcecación con los esencialismos—, puede ser una respuesta quizá más beneficiosa para esta última —en tanto consideremos sus pretensiones universalistas que, desde luego, no pueden ser satisfechas a través de una perspectiva un tanto reduccionista e interpretable de las supuestas esencias de los hechos— aunque de la que la antropología también puede sacar provecho. A este respecto, De Moura y Stein (2018) se vuelven a pronunciar esgrimiendo que: “No se trata, por tanto, sólo de habitar el mundo, sino de estar atento a la vida como la dimensión fundante que atraviesa a todos los seres.”, por ello no

sorprende que la tendencia de estos autores sea la de abogar por una antropología fenomenológica en el sentido en que la fenomenología es tomada, esto es, “*como un horizonte de comprensión de la experiencia de habitar el mundo como sujetos y organismos humanos y no humanos.*” (pp. 103-104). Si, como dijo M. Meslin (1993):

La más elemental psicología nos enseña que el hombre es un ser en relación que sólo accede a sí mismo si es interpelado por el otro. La persona humana solamente se forma transportándose hacia el otro y aceptándole en su diferencia. (p. 22)

Tarea de la que, sabemos, se encuentra encargada la antropología —con el añadido necesario que le imprime cuestionarse acerca del alcance real de la comprensión de ese Otro a que interpela, así como del individuo humano que es interpelado por ese Otro y su cultura—, tampoco debemos renunciar a la complementariedad que supone apelar a la fenomenología para que, en el esfuerzo de comprensión de los Otros dentro de las culturas, hallemos también un soporte válido e interesante en la atención a la experiencia de vida e histórico de experiencias vitales de aquellos que intentamos comprender. Uno de los más conocidos fenomenólogos que se ocupó de una cuestión tal que ésta fue Alfred Schütz, a quién dedicaremos todo un epígrafe más adelante. Su ‘fenomenología del mundo social’, entendida por San Martín (2016) como una ‘fenomenología psicológica’ que estudia fenomenológicamente la psique humana —de ‘cómo se nos da’ el mundo en la conciencia y el ‘mundo’ que se nos da en la conciencia; en última instancia, ‘cómo se nos presenta el mundo’—, guarda un nexo evidente con la antropología cultural en el sentido en que el mundo del que habla a nivel de la conciencia de los individuos es, de forma inexcusable, un mundo que se erige sobre una historia y cultura determinadas:

La antropología cultural estudia la vida concreta de las personas, lo mismo que la filosofía; dentro de esta, la fenomenología tiene como cometido la descripción y

comprensión de la vida concreta de las personas tal como ésta se manifiesta. En este sentido está muy cercana a la propia antropología cultural. Por eso, la antropología cultural interpela especialmente a la fenomenología. (p. 27)

Si la antropología se encarga de la diversidad de la especie humana, y su tener en cuenta a ese Otro que forma y conforma la alteridad sólo es posible en la medida en que llevemos a término la cuestión de la empatía —lo que, en última instancia, la define como una disciplina cuyo interés recae sobre la relación del ser humano con su mundo cultural circundante y los individuos que lo habitan—, la propuesta de un enfoque fenomenológico-antropológico desde la propia antropología va a alejarse de la búsqueda de esencialismos en lo que al individuo humano respecta, para redireccionar sus prioridades y poner el foco en el hecho de que el ‘ser’ que refiere a todo humano provisto de una cultura, va a proceder de una relación con el mundo. Así, el medio que transita tanto como sí mismo se encuentran en ineludible conexión porque: “[...] hay un mundo pre-dado en el conocimiento que es vivido [...] Una vivencia que consiste en la relación que establece la conciencia con el mundo de la vida.” (Rodríguez Suárez, 2015: 54-56).

Si la ‘empatía’ o la ‘participación afectiva del investigador’ son condiciones gracias a las cuáles la fenomenología se ve enriquecida en conformidad, sobre todo, al enfoque antropológico de las cuestiones que abordan en conjunto —como puede ser la relativa al hecho religioso—, la pretensión de hallar un significado último y esencial adherido a una estructura inteligible de los fenómenos que se estudian, siempre será considerada más abierta y flexible en la medida en que tengamos en cuenta el aspecto referido a la subjetividad del investigador, así como a la intersubjetividad de que éste participa (M. Ayala, 1995: 140). Reconocer la incidencia cultural y social que actúan como condicionantes en todo punto de vista y, por tanto, en todo proceso interpretativo, y acertar en un adecuado uso de la empatía cuando nos direccionamos al estudio de los hechos nos lleva, sin lugar a dudas, a una comprensión de los

fenómenos que, si bien nunca es total, es desde luego más próxima, reflexiva y contextual de lo que lo sería desde una distancia ontológica y epistemológica que no arriesga a volcarse sobre aquello que suscita curiosidad y clama atención. De otro modo, la fenomenología, según Husserl, cumple con el que le parece, es el ideal de toda ciencia humana, esto es, se erige como una ciencia de la vida humana a la que, en cuanto a la antropología, le compete contribuir metodológicamente como una disciplina que busca analizar las estructuras generales de la vida humana. En este sentido, la antropología, así como la fenomenología, son disciplinas que comparten una misma aspiración, a saber, la de: “*conocer el mundo de las personas para interactuar con ellas*” (San Martín, 2016: 28) lo que —a colación con aquello que De Moura y Stein mencionaron en su artículo— contribuye a pensar la antropología fenomenológica como una propuesta metodológica dirigida hacia la vida, cuyo fin se basa en la realización descriptiva de las estructuras que delinear la existencia humana en el mundo:

Dicho de otro modo, tiene como tarea explicitar —es decir, describir fenomenológicamente— aquellas estructuras presentes en toda experiencia humana. Como dice Javier San Martín, se dirige a los rasgos precientíficos del ser humano que luego se realizarán en su correspondiente cultura —y que, como tales, serán objeto de la antropología cultural—. Estructuras de la experiencia humana como la identidad egoica, la corporalidad, temporalidad y espacialidad de la existencia. Una experiencia humana que se da de manera situada y articulada por el lenguaje que actúa como un configurador trascendental. (Rodríguez Suárez, 2015: 56)

Más allá de esto, una sólida contribución entre la antropología y la fenomenología — como, pienso, seguro también revelaría la contribución entre cualesquiera dos o más disciplinas— abre la posibilidad de reconocer los límites que cada una tiene por sí misma, en el reflejo del propio aporte que puedan hacerse la una a la otra. Si la fenomenología aprende a

delimitar el alcance de sus imprecisos esencialismos¹² atendiendo al medio socio-cultural, además del momento y circunstancias históricas en que insiste concienzudamente la antropología, quizá sea capaz de llegar a unos páramos teóricos hasta el momento desconocidos y no tan reduccionistas como, sin duda, favorece el individualista y etnocéntrico prisma que encontramos implícito en el método fenomenológico. En el mismo orden de cosas, podemos señalar que si, en este sentido, la antropología se puede reconocer como una disciplina reflexiva que no cesa de cuestionar todo lo que se pudiese dar por sentado quizá, hasta cierto punto, la subjetividad interpretativa inherente a la fenomenología pueda ofrecerle una vertiente existencialista que convoque nuevas cuestiones antropológicas relativas al trasfondo filosófico y fenomenológico de la relación del ser humano cultural con su mundo circundante y los individuos humanos que lo conforman.

3.3. Partiendo de un enfoque fenomenológico-antropológico para el estudio de las religiones

En el estudio de las religiones tenemos una categoría crucial que es aquella que refiere a lo sagrado. La cuestión radica en que solo es posible captar ‘lo sagrado’ allí donde uno lo encuentra, no existe en estado puro dado que, como tal, carece de existencia, por lo que su condición de posibilidad en la realidad humana es delimitada por los individuos que lo conciben, lo significan y le dan un sentido. En este orden de cosas, si tomamos lo sagrado como necesariamente relativo al hecho religioso y, a su vez, como categoría construida por los individuos humanos que lo contemplan, el hecho religioso del cual forma parte o al cual remite es, en última instancia, un hecho o fenómeno en gran medida ‘informado e inervado’ por una cultura. Esta cultura que, como vimos, configura el marco a través del cual dotamos de sentido

¹² Que se sitúan más dentro del perímetro teórico y analítico occidental, por lo que no estaría de más replantearse sus pretensiones de universalidad y, en este sentido, revalorizar la utilidad que la hermenéutica fenomenológica puede hallar para con el contexto histórico, social y cultural en que nace.

la acción social, por lo que también nuestra realidad y, —entendiendo el hecho religioso como parte integral de la cultura, en tanto lo podemos considerar como un hecho humano fundamental, si bien sea dicho, en sus múltiples e inagotables variaciones— por ende, también configura el marco que nos ofrece el sentido específico, original y personal que, a nivel individual —aunque, veremos, también colectivo—, tenemos del concepto de lo sagrado. Así, y en lo que a partir de ahora le será relativo a la disciplina fenomenológica: “*el análisis de toda religión, por medio de sus manifestaciones individuales y colectivas, es el paso más científico para conocer su esencia.*” (Meslin, 1993: 15-16). Lo que aquí da en señalar Meslin es que si, como sabemos, la esencia que reiteradamente aspira alcanzar la fenomenología versa sobre la búsqueda del significado último del fenómeno en cuestión, esto es —podríamos decir—, de su sentido originario, la cultura a la que refiere la antropología como marco de sentido y, por tanto, como herramienta interpretativa, se traduce como vía metodológica adecuada en cuanto paso razonable para una aproximación a la raíz fenoménica y, en nuestro caso, a la raíz; esencia; significado y sentido últimos; estructura subyacente e inteligible, del hecho o fenómeno religioso.

Pareciera evidente que una propuesta fenomenológico-antropológica enfocada al estudio de las religiones supone un acercamiento a la cuestión admisible y que, de algún modo, compromete una intención interesante basada en la pesquisa de posibles novedades teóricas relativas al ámbito de la religión. Quizá pareciera evidente, pero sin duda nos merece alertar sobre la constante de los esencialismos dentro de la fenomenología que, como acertadamente me expresó Manuela Cantón (2022) en uno de sus correos:

La fenomenología entendida como conocimiento de la esencia de la religión es, a veces se olvida, aunque es obvio, otra forma de esencialismo. Y en general el esencialismo es reificador y monológico, niega la multiplicidad de la experiencia, apela a universos unívocos.

Esta constante es insalvable pero, sin embargo, todavía nos es posible salvar una virtud dentro de lo que nuestra occidental conceptualización de ‘esencia’ nos puede ofrecer y es que, pese al carácter reificador y monológico del esencialismo religioso a que apela la fenomenología de las religiones —y la fenomenología en sentido extenso—, hay que concederle la virtud de una de las consecuencias que podemos sacar en claro de sus investigaciones —reconociendo todos sus fallos, lagunas, ambigüedades y premisas siempre cuestionables—, la de dotar de mayor visibilidad a la religión. Esto, según M. Ayala (1995), y como ya mencioné en páginas anteriores, se basa en que el método fenomenológico en la búsqueda de este significado originario y la estructura subyacente que lo determinaría se revela como pretensión de tratar de entender una posible racionalidad que le es propia al hecho religioso (p. 141). En todo caso, resulta necesario decir que no se puede hablar ni entender la religión desde los solos enunciados racionales, sin embargo, la intención direccionada hacia la búsqueda de un sentido apoyado en la razón devino en un impacto que sedujo a aquel mundo occidental de entre las fauces de la dictadura de la perspectiva lógico formal que extiende sus consecuencias hasta nuestros días.

En cualquier caso, cabe decir que para que se nos haga posible entender el cómo y el porqué de las experiencias religiosas que forman parte del estudio de las religiones, se presenta necesario clasificarlas. Esta es una de las tareas que, como hemos visto, emprende la fenomenología de las religiones en una de sus vertientes y, en suma, se torna base indispensable para la aproximación antropológica a sendas manifestaciones religiosas. Por tanto, considero plausible que la complementariedad entre fenomenología y antropología para el estudio de las religiones en su especificidad —así como también podría decir para el estudio histórico de las religiones—, se traduce como una suerte de hermenéutica que trata de comprender el sentido de aquello a que se dirige en un proceso de interpretación que, sin duda, es más profundo y extenso en la medida en que la exégesis se sostiene por más de un punto de vista lo que, en

cualquier caso, siempre resulta enriquecedor. Así, podemos decir que la suma de las dos disciplinas en un enfoque polivalente puede presentarse como una manera de reconocer las limitaciones que cada una tiene y tratar de ser una forma de salvar el escollo del religiocentrismo, siempre tan difícil de evadir en los estudios que respectan a las religiones.

Como último añadido, y en relación a lo que referíamos en cuanto a lo que a limitaciones se refiere, cabe decir que no hay que dejarse convencer por la aspiración fenomenológica que pretende la consecución de la suspensión del juicio, esto es, la *epojé* o *epoché*. Haciendo de nuevo referencia a uno de los últimos correos que recibí de Manuela Cantón, no puedo más que coincidir con ella en su consideración de esta pretensión fenomenológica como potencial conformadora de una suerte de delirios teóricos que aduce aproximarse a la verdad u objetividad del hecho religioso por un camino que pareciera guardar cierta semejanza con la ciencia positivista clásica, sin duda, no lo es. La intención de suspender el juicio acerca de cuestiones tales como el estudio del fenómeno religioso puede resultar, como poco, atrayente, pero no por ello deja de ser una quimera teórica. Más allá de pretensiones definitivas como aquella a la que aspira la *epojé*, resulta desde luego más conveniente hacer uso de herramientas metodológicas realistas y de las que podemos hacer uso en cualquier momento, como lo es abogar por una aproximación más neutral, reflexiva y respetuosa a las cuestiones que nos avengan en nuestras investigaciones, tales como la relativa al estudio del hecho religioso. Este carácter de ‘experiencia trascendente’ que delinea lo que entendemos por fenómeno religioso, será aquello en lo que nos adentraremos en el capítulo siguiente, llevando a cabo un recorrido por lo que es e implica la vivencia en específico, así como el modo en que esta significa y da sentido al mundo y a la existencia humanas.

II

UN RECORRIDO TEÓRICO POR EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA

1. El encuentro de sentido en la búsqueda de significado. Una introducción al mundo de la experiencia desde la fenomenología de Alfred Schütz

Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos del pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización. (Arendt, 86: 2002)

En el primer capítulo de *La razón hechizada*, la antropóloga Manuela Cantón nos introduce a lo que la religión es —o bien, a lo que tradicionalmente se ‘cree’ y se ‘ha creído’ que es—, así como en lo relativo al trabajo antropológico interesado en esta noción. A su respecto, me ha resultado interesante y legítimo lo que en ese preciso capítulo dice sobre como: “*todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora [...] las religiones son sistemas de sentido totalizadores*” y además, y de forma concluyente, añade: “*Tal vez todos hablen de ellas porque ellas hablan de todo*” (Cantón, 2001:14). Esta última frase, si la tomo a modo de axioma, me parece bastante representativa y, en suma, la considero tan plausible como se lee o suena.

Durante el tiempo que me he tomado como necesario para documentarme y proceder a realizar este proyecto, me topé, entre lectura y lectura, con el artículo *La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía* de Luisa Paz Rodríguez Suárez, donde la autora hacía referencia a unas sentencias establecidas por la maravillosa filósofa Hannah Arendt que, por su parte, me resultaron especialmente llamativas, y respecto de las cuáles no puedo evitar posicionarme más que a su favor. No negaré que su lectura activó en mí una suerte de empatía, y hallé uno de esos instantes de comprensión integral dentro de lo que, en cada etapa, implica una investigación. Decía así: “*la necesidad de la razón no está guiada*

por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa. La falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad” (Arendt, 2002: 42). En este sentido, y a colación con aquello que comentaba Manuela Cantón en su libro, he establecido un cierto paralelismo entre lo que representan las religiones en tanto que ‘sistemas de sentido totalizadores’ y la búsqueda de significado que, sin duda, es característica de nuestro género como seres sociales.

Relativo a esto, puede resultar más sensato conceder a las religiones esta búsqueda de significado y encuentro de sentido, en lugar de establecer criterios de verdad respecto de los cuáles unas y otras se posicionarían y que, en último término, las acabaría confrontando o, cuanto menos, jerarquizando en una escala de «mayor o menor distancia respecto de la ‘verdad’» que no hallaría más que el escueto e inestable soporte de la opinión —siempre dependiente de los sesgos religiocéntricos y etnocéntricos del individuo que la represente—. Así, y ampliando el margen de acción en lo que respecta al asunto, las nociones de ‘significado’ y ‘sentido’ son algo más versátiles y no tan reduccionistas y simplificadas como la quimera de la ‘verdad’. Esto es, el significado y el sentido con el que nosotros, como individuos sociales y mediados culturalmente, delineamos y nos representamos los fenómenos materiales y experienciales que se nos presentan en el día a día, son producto de una interpretación personal condicionada por no pocos factores. Bauman (2002) lo expresó muy bien cuando dijo que todo significado es resultado de la interpretación, por lo que no se trata de algo que deba ser descubierto, sino más bien construido (p. 173). Por tanto, si las religiones —dentro de todo lo que parecen ser— son sistemas de sentido totalizadores, parece razonable atender cómo construimos este sentido mediante un proceso interpretativo que es continuo a lo largo de toda nuestra vida, y que lleva consigo la consecuente atribución de significado a los fenómenos — las cosas, eventos, personas, que se nos hacen manifiestas— que en ella se desarrollan.

En su *Fenomenología del mundo social*, el filósofo y sociólogo Alfred Schütz habló del ‘mundo de la vida cotidiana’, refiriéndose a la realidad que experimentamos, una realidad que representa el horizonte de significados que configura la estructura a partir de la cual se hace posible el fluir de la vida diaria (Núñez, 2012: 50). Y es, en este sentido de realidad experimentada y característicamente significativa, que podemos ver la aportación que Schütz hizo a los estudios antropológicos que le precedieron, así como al resto de ciencias sociales. Tras el descubrimiento por parte de Edmund Husserl de una estructura general tocante al mundo de la vida —dentro del cual cada Ser relativo al mismo se encuentra ligado a esta referida estructura que, por su parte, no es relativa—, el filósofo austriaco ampliaría la teoría husserliana incluyendo la dimensión social de este mundo de que hablamos y las esferas de realidad extra-cotidianas que a él se adhieren. Estas realidades extra-cotidianas refieren a una suerte de realidades múltiples que trascienden lo cotidiano y también son denominadas como “ámbitos finitos de sentido” (Dreher, 2012: 76, 78). Por su parte, si bien Husserl erigió una disciplina dentro de la filosofía —la fenomenología trascendental— ocupada de la subjetividad trascendental con que ‘somos’ en el mundo de la vida, en Schütz será clave la reconceptualización de ‘intersubjetividad’ desarrollada por su predecesor, hablando desde ahora de ‘intersubjetividad mundana’ y, a partir de esta, de cómo se experimenta a otros seres humanos. Tratándose así de una suerte de subjetividad trascendental que tiene en cuenta al ‘Otro’, en tanto que ‘Otro’, y que, por ende, presupone un mundo de la vida que tiene la característica de ser social (Valdés, 2020: 43).

Su socialización del mundo de la vida de Husserl va a ser el punto de inflexión necesario para entender como la fenomenología de Schütz establece un fundamento filosófico para la antropología y el resto de ciencias sociales a través del estudio de cómo se nos presenta el mundo (San Martín, 2016: 28), y tomará para ello como objeto de análisis, las experiencias y las acciones humanas (Dreher, 2012: 72). A su respecto, y para referirnos a lo que aquí nos

atañe, en las páginas siguientes centraremos la atención de manera específica en el ámbito de la experiencia, y la tomaremos como punto de partida con el fin de ahondar en los capítulos siguientes en una de ellas muy concreta: la experiencia religiosa. Así, para adentrarnos en el insólito mundo de la experiencia religiosa y de cómo esta se hace presente en la cotidianidad, resulta adecuado hacer hincapié en la fenomenología mundana de este investigador social, ya que parte de la ‘experiencia’ como tal en tanto que medio a través del cual realizamos la interpretación que dota de sentido nuestra realidad.

Si la fenomenología de la religión busca describir y comprender los fenómenos religiosos que se hacen manifiestos, la fenomenología de Schütz sirve como sustento previo de la propia experiencia, pertenezca al orden al que pertenezca, insistiendo en los aspectos cualitativos de la vida humana, por ser aquellos en los que, al fin y al cabo, esta se desenvuelve. Esta última característica es la que vincula inexorablemente a la fenomenología del mundo social y a la antropología cultural, si bien cada una lo hace por sus propios medios y formas, ambas sugieren una preocupación compartida en torno a los ‘fenómenos fundamentales de la vida humana’ (San Martín, 2016: 28). San Martín (2016) en su *Antropología y Fenomenología* nos habla de cómo el gusto de la antropología cultural por hacer presente la diversidad cultural que se evidencia en la existencia y el conocimiento de las innumerables comunidades humanas resulta, por una parte, determinante a la hora de hacernos una idea más o menos aproximada de lo que es la vida de los individuos y, por otro lado, hace patente el hecho de que se puede penetrar en otras culturas y, por lo tanto, es posible —pese a la indudable dificultad que supone— el conocimiento del Otro —o, por lo menos, salvar las diferencias que nos separan de ese Otro, por más distante y extraño que sea—; considerando la antropología cultural como la verdadera ciencia de los otros (p. 29).

1.1. Un recorrido rápido. Alfred Schütz y su teoría del mundo social

Schütz y su fenomenología mundana presentaron el “mundo de la vida cotidiana” como un mundo —el cual se presupone— basado en la realidad experimentada por el individuo alerta que se encuentra y actúa dentro de él y entre los demás seres humanos. Esto lo hace desde lo que primero Husserl, y después Schütz, llamaron “la actitud natural de sentido común”:

Hasta ahora nos hemos ocupado del mundo de la vida cotidiana, que definimos como esa realidad que la persona alerta, normal y madura encuentra dada de manera directa en la actitud natural. [...] tanto el estrato cultural de sentido, primero que convierte a los Objetos físicos en objetos de la experiencia ingenua, como el mundo social cotidiano pertenecen también al mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, el mundo de la vida abarca más aún que la realidad cotidiana. El hombre se hunde en el sueño día tras día. Abandona la actitud natural cotidiana para entregarse a mundos ficticios, a fantasías. Puede trascender la cotidianidad por medio de símbolos. Finalmente, como caso especial, puede modificar conscientemente la actitud natural. [...] el mundo de la vida cotidiana es el ámbito de realidad eminente, y que la actitud natural es la actitud fundamental del adulto normal (Schütz, 1973: 41)

Este mundo de la vida cotidiana, como vemos, además puede ser trascendido en la medida en que el individuo abandone su actitud natural cotidiana que, en algunos casos, puede incluso llegar a modificar de forma consciente. Se trata de un mundo de la vida que es visto como el mundo pre-teórico de la experiencia y la propia fenomenología de Schütz como una teoría en la que, partiendo de la experiencia individual del sujeto, se hace posible describir una suerte de estratificación relativa a su mundo concreto, cuya base reside en la propia realidad cotidiana del individuo; un mundo de la vida que transitan y perciben los individuos y además tiene la característica de ser ‘social’. Esto implica, por otro lado, que se encuentra constituido

intersubjetivamente —siendo necesaria la interacción y aporte subjetivo de unos y Otros fundamentada en la ‘reciprocidad de perspectivas’ (Dreher, 2012: 77)— y se configura a partir de diversas realidades extra-cotidianas, realidades que si bien son representadas y proyectadas a partir de la propia experiencia individual, estas son determinadas por el acervo de conocimiento de aquellos que las conforman y experimentan clasificándolas, a su vez, de acuerdo a la relevancia particular que cada uno le otorga (Dreher, 2012: 92). En este sentido, el mundo social está provisto de una estructura que se ve consolidada por el aporte interpretativo que cada sujeto hace al respecto del mismo en base a su propia experiencia de él.

La fenomenología del mundo social de Schütz representa una manera de abordar el cómo, en tanto que sujetos humanos, dotamos de sentido nuestra realidad a partir de nuestra experiencia dentro de la misma. Se trata de un ‘dotar de sentido’ continuo y dentro del cual un amplio espectro de nuestras consideraciones a su efecto, se encuentran dadas por sentadas en tanto nos competen a actuar y habitar este mundo. De este modo, se aprecia un complejo entramado de significatividades que resulta incuestionado pero que nos ha servido y sirve para actuar en la cotidianeidad y seguir con nuestra vida.

1.2. La interpretación de las vivencias: toda una vida dada por sentada

Tras esta pequeña puesta en situación, y en tanto que se trata del modo mediante el cual proveemos de sentido a nuestra realidad, este apartado se encuentra dedicado a la construcción de estas significatividades basadas en nuestra experienciación de la vida y de los Otros. Como sabemos, “*Lo que puede captarse sólo es siempre un "valor aproximado" del concepto límite: "el significado al que otro apunta".*” (Schütz, 1993: 138), por ello Schütz en *La construcción significativa del mundo social* habla del ‘problema del significado a que se apunta’.

Consideremos, como hizo Schütz (1993), la conciencia como una corriente pura de duración, cuya continuidad se encuentra constituida por el ininterrumpido flujo de nuestras propias e intransferibles vivencias. Según el filósofo, la mirada reflexiva constituye el Acto que eleva los contenidos de esa conciencia a un nivel fenoménico, esto es, que configura unidades de significado basadas en esos contenidos. En este sentido, la suma de estos Actos llevados a cabo por la mirada reflexiva conforma la configuración de significado —o contexto de significado— que, por su parte, se erige sobre y delinea el conjunto reunido de las unidades de significado obtenidas en este proceso. Esta configuración de significado es el objeto dentro de la conciencia, un objeto unificado que resulta de la síntesis de estos Actos politéticos y, visto de esta manera, ello resultaría ser lo que damos por “lo experienciado” (*das Erfahrene*). En pocas palabras, podemos decir que el objeto de experiencia se constituye a partir de lo experienciado que, a su vez, se encuentra constituido por las diversas experiencias de forma separada. Schütz propone que, finalmente, una experiencia —debido al carácter final y completo de que esta se encuentra provista, en cuanto tal— en cuanto se encuentra resueltamente constituida, deja de guardar relación con el proceso seguido por la conciencia para su conformación. De ahí la diferencia entre objeto y proceso, pese a la certeza de que uno devenga ‘naturalmente’ en el otro (p. 104-106).

Si continuamos más allá en la investigación de Schütz pasamos a hablar de ‘contexto de significado’ a ‘contexto de experiencia’ que, si lo entendemos como contexto de significado de orden superior, sabremos que disfruta de este título porque contiene el total de las configuraciones de significado relativas a un momento concreto. En síntesis, aunque dirigir la mirada hacia lo que en términos de experiencia entendemos como ‘el camino andado’ puede ofrecernos una imagen monotética, este mismo recorrido experiencial en algún momento ha existido en fases —o pasos, si queremos seguir con la analogía— y a lo largo de muchos Actos intencionales:

El contenido total de toda mi experiencia, o de todas mis percepciones del mundo en el sentido más amplio es reunido y coordinado, entonces, en el contexto total de mi experiencia. Este contexto total se amplía con cada nueva vivencia. En cada momento hay entonces un núcleo creciente de experiencia acumulada. Este núcleo creciente consiste tanto en objetos reales como ideales de experiencia, que han sido producidos por supuesto una vez en Actos intencionales polisintéticos. Pero los objetos que se encuentran en este repositorio de reserva se dan siempre por sentados. No prestamos atención al hecho de que son productos de una actividad consciente previa, que han pasado por un proceso complejo de constitución. [...] El contexto total de experiencia en un momento dado consiste así, en sí mismo, en objetos de orden superior que son aprehendidos monotéticamente y dados por sentados sin volver a la cuestión de cómo y en qué Actos politéticos fueron constituidos. (Schütz, 1993: 105-106)

Ya que en cada momento tenemos un núcleo de experiencia acumulada que actúa como repositorio de conocimiento disponible, esto es, como un repositorio dentro del cual se instalan pasivamente nuestras experiencias vividas, los significados que asignamos a cada vivencia se atribuyen en función del modo en que hayamos ordenado esa vivencia dentro del contexto de experiencia que está disponible en un efectivo y ‘nuestro’ Aquí y Ahora que, por su parte, podría sufrir cambios con el paso del tiempo, así como consecuentemente los sufriría el propio significado que originariamente le hayamos atribuido a esa vivencia específica —como también podría ocurrir con las demás—. Por lo tanto, en cuanto a lo que en un inicio señalamos como ‘el problema del significado a que se apunta’, este significado en relación con una vivencia determinada refiere propiamente a una autointerpretación de esa vivencia desde el punto de vista de una nueva experiencia (Schütz, 1993: 107) que, a su vez, se encuentra intersectada por un nuevo y efectivo Aquí y Ahora —que nos ofrece una coherencia total relativa a nuestra experiencia en ese determinado momento—, una serie de actos intencionales

—y de atención— establecidos por nosotros mismos, además de un flujo procesual de conciencia que siempre la condiciona, al que no solemos prestar atención y respecto de cuyos resultados nos posicionamos incuestionadamente como realidades dadas por sentadas, por lo que *“el proceso constituyente en sí mismo queda enteramente ignorado, mientras que se da por sentada la objetividad constituida”* (p. 111).

Por su parte, si la autointerpretación —o, si queremos, autoexplicación— como proceso para dotar de significado a una vivencia concreta, ordena la vivencia dentro de la configuración total de la experiencia, esto solo será posible en función de nuestros propios esquemas de la experiencia; estos esquemas que finalmente *“son las configuraciones de significado completadas que están presentes y disponibles en cada momento en forma de “lo que uno sabe” o de “lo que uno ya sabía” [...] A estos esquemas se refieren las vivencias para su interpretación a medida que ocurren”* (Schütz, 1993: 113). Así, el modo en que interpretamos una vivencia se resuelve en el proceso que la ordena según estos esquemas que, por otro lado, refieren lo que nos sale al paso como experiencialmente desconocido para objetivarlo como algo conocido. Se trata, de la aprehensión en la mirada atenta a esa precisa experiencia a unos determinados esquemas de la experiencia que, de la misma manera, pueden entenderse y verse como ‘esquemas interpretativos’ que variarán de individuo a individuo, y de situación a situación. Resulta entonces conveniente señalar que cada vivencia puede ser sujeto de multiplicidad de interpretaciones ya que, como dijimos, los esquemas varían en función de las condiciones en que se encuentre el individuo, unas condiciones que siempre se ven teñidas por un específico e inexcusable Aquí y Ahora que dirige la mirada de la atención operativa en ese momento a unos u otros esquemas (pp. 113-114)

Según Schütz, como seres sociales que somos, preseleccionamos y preinterpretamos todo aquello que nos sale al paso a partir de construcciones de sentido común —lo que primero Husserl y después Schütz llamaron ‘actitud natural’—, que nos orientan en nuestro medio

natural y sociocultural y nos ayudan a relacionarnos con él (cit. en Dreher, 2012: 89). Durante este constante proceso de selección e interpretación al actor individual se le escapa la dimensión temporal del presente vivido y, por tanto, no tiene consciencia de su ego ni de su flujo de pensamiento, por lo que el modo en que el individuo vive en el mundo es resultado de un experimentarse a sí-mismo que tiene lugar de manera —considero, casi siempre—‘no consciente’ y por medio de una situación predefinida —y, añadido, siempre condicionada— por sí mismo (Dreher, 2012: 80, 82).

El hombre común, en cada momento de su vivencia, ilumina experiencias pasadas que están almacenadas en su conciencia. Sabe respecto del mundo y sabe qué esperar. En cada momento de la vida consciente se está archivando un nuevo ítem en este vasto almacén. Como mínimo esto se debe al hecho de que, con la llegada de un nuevo momento, las cosas se ven bajo una luz levemente distinta. Todo esto está implícito en la concepción de una duración que es múltiple, continua y de dirección irreversible. Sin embargo, esto puede demostrarse no sólo deductivamente sino mediante el examen de la propia conciencia a medida que uno vive desde el punto de vista natural, envejece y acumula conocimiento. Ahora bien, para el hombre natural todas sus experiencias pasadas están presentes como ordenadas, como conocimiento o como conciencia de lo que se puede esperar, tal como el conjunto del mundo externo está presente para él como ordenado. Por lo común, y a menos que se lo obligue a resolver una clase especial de problema, ese hombre no formula preguntas acerca de cómo se constituyó ese mundo ordenado. (Schütz, 1993: 110)

Resulta cuando menos representativo, lo que Schütz señala acerca de cómo nuestra base experiencial deriva en una asunción del carácter constante de la estructura del mundo de la vida, de la validez de nuestra experiencia del mundo y de nuestra habilidad para actuar sobre el mundo y dentro de él (cit. en Dreher, 2012: 79). En relación a esto, el que el mundo de la

vida cotidiana se trate de un escenario que nos es común a todos, y donde todos vivimos y actuamos como individuos entre nuestros semejantes —además de su inexcusable preexistencia respecto de cualquier realidad social que se haya conocido hasta ahora—, establece una proyección de sí mismo cuyo peso y validez se encuentran legitimados por el cúmulo de orientaciones de sentido común, todas estas personificadas en cada sujeto sintiente y corpóreo que en él actúa y por él transita. Así, Schütz (1972) hace ciertas apreciaciones relativas a este hecho cuando dice que: “*este mundo siempre me está dado [...] Nací [...] en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones [...]*” (cit. en Leal, 2006: 202, 204). Hay quién diría que el inalterable hecho de que el mundo de la vida nos preexista, repercute en cómo hemos aprendido a interiorizar ese particular fenómeno desde el momento en que nacemos y, como quién se basa en su etnocéntrico prisma y sesgos a la hora de realizar un estudio de sociedades distantes a su epicentro cultural, no sería descabellado decir que nuestra percepción de la realidad, y de las cosas que, relativas a esta, damos por sentadas, tuviese cierto paralelismo, en tanto que cuestionable, con los resultados obtenidos por el investigador que no ve más allá de su etnocentrismo.

Sin embargo, y por definición, no deja de ser esta la norma por la cual nos regimos e involuntariamente fundamentamos nuestras vidas y, siendo más específicos, nuestro día a día. Es evidente que el hecho de que algo siempre haya estado ahí le concede una autoridad subliminal alrededor de la cual nos organizamos o, como mínimo nos afecta e influye. En este punto resulta clave hacer alusión a un factor hasta ahora ya mencionado pero no desarrollado: la presencia —(o existencia)— y experiencia de los Otros como base para la cuestión de la intersubjetividad, una intersubjetividad concebida como el cimiento inexcusable sobre el cuál se erige la experiencia humana —así como también veremos que ocurre con la experiencia

religiosa, como experiencia propiamente humana—en tanto que relacional, mediada entre el ‘yo’ y los ‘Otros’.

1.3. La intersubjetividad y la relación con el Otro como soporte y fundamento de la experiencia

Si nos hemos propuesto tomar como punto de partida el ámbito de la experiencia —sea del orden que ésta sea—, un aspecto tan preciso como fundamental para su comprensión es la legítima toma de referencia de un Otro u Otros frente y junto a los cuáles nos posicionamos y construimos significativamente el mundo. Ya Croatto (2002) decía en su *Experiencia de lo Sagrado* que toda vivencia humana, de hecho, es relacional, ya que se dirige hacia y desde los otros seres humanos, esto es, hacia el mundo (p. 40). Así, este tener en cuenta al Otro es la condición indispensable para que podamos entender la cuestión esencial de la intersubjetividad.

Cuando Husserl habló de una pluralidad de conciencias entre las cuales se podía establecer un determinado proceso de comunicación, se comienza a hablar de la ‘zona de la intersubjetividad’. A partir de entonces, se tiende a desplazar el análisis desde lo subjetivo —individual— hacia lo social —colectivo—, interpretando así la socialidad a modo de ‘intersubjetividad’. La noción de intersubjetividad supuso uno de los temas transversales en la investigación de Husserl, en cuanto abarca todo el ámbito relativo a las fundamentales dimensiones de la experiencia y la sociabilidad humanas (Duranti, 2010 cit. en Toledo, 2003: 195). En este punto, el análisis schutziano tuvo mucho que decir cuanto que fue quien comenzó a examinar las relaciones intersubjetivas del mundo de la vida a partir de redes de interacción social que otorgaban un importante rol a la negociación y la comunicación como formas de constitución de contextos de sentido entre individuos. Así, la intersubjetividad «mundana» que Schütz proponía como presupuesta por el mundo de la vida social, acaba sustituyendo la subjetividad trascendental que, según Husserl, debería constituirlo (Waldenfels, 1997 cit. en

Toledo, 2003: 200). De este modo, la noción schutziana de intersubjetividad se muestra como condición inseparable del devenir y fundamento de la vida social en un mundo de la vida que, en última instancia, representa una verdadera comunidad social e histórica donde coexisten en relación de intersubjetividad las distintas conciencias solitarias (Toledo, 2003: 200). A su respecto, me ha parecido representativa de lo inmediatamente expuesto una cita señalada por Toledo (2003), en la cual se hace referencia a la noción de intersubjetividad como nexo de la multiplicidad de conciencias que no puede más que determinar un mundo social eminentemente cotidiano:

[...] esta interpretación nos obliga entonces a dejar de entender la vida del “mundo vivido” como una vida interior, un flujo de consciencia, atada de forma intencional a la vida de la naturaleza, para así comprenderla como un vivir humano dentro de una comunidad social e histórica: de esta manera el concepto de mundo de la vida se inclina de lo individual a lo social, de lo natural a lo histórico, de lo originario a lo cotidiano.¹³
(Keck, 2001: 5)

En este sentido, continuamos dando por sentada la existencia de este mundo social de que hablaba Schütz (1972) donde el ser humano: “[...] *se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra*” (p. 128). Este mundo social nos antecede y, a su vez, podríamos decir que durante el tiempo en que transcurramos en él, le seremos coetáneos.

¹³ La cita original es la siguiente: “Mais cette interprétation oblige alors à cesser de comprendre la vie du "monde vécu" comme une vie intérieure, un flux de conscience, rattaché intentionnellement à la vie de la nature, mais comme un vivre humain dans une communauté sociale et historique: le concept de monde de la vie bascule ainsi de l'individuel au social, du naturel à l'historique, de l'originnaire au quotidien.” (Keck, 2001: 5)

1.3.1. Aproximación y experiencia de un Otro significativo

En su *Fenomenología del mundo social*, Schütz afirma que el concepto del ‘mundo’ está única y exclusivamente basado en el concepto que ‘cada uno’ tiene del mismo. Esta forma de verlo encuentra su paralelismo en la forma en que el filósofo austriaco entiende el concepto de ‘Otro’, esto es, un Otro que sólo es cognoscible dentro de un orden y significación personales que siempre son relativos a nuestras propias experiencias. Schütz propone que, de la misma manera que cada uno selecciona e interpreta aquello que se le aviene dentro de unos determinados contextos de significado para construir su mundo de experiencias, el ‘tú’ —ese Otro de que hablábamos— hace lo suyo, imprimiendo cada uno en su personal configuración de sentido la marca del preciso momento en el cual se halla, su propio Aquí y Ahora (Schütz, 1972: 127-128). Según Schütz (1972), “*esto ocurre así [...] en el mundo de la vida cotidiana en el cual uno tiene experiencia directa de sus congéneres, el mundo en el cual supongo que tú estás viendo la misma mesa que yo veo*” (p. 134).

El devenir del asunto lleva a pensar al filósofo que no podemos observar las vivencias de otra persona de la misma manera que observamos la nuestra, sino más bien al “significado al que ésta apunta”, un significado que siempre es subjetivo —y, como vimos, siempre condicionado— respecto de mi propio Aquí y Ahora en lugar del suyo (Schütz, 1972: 134). Llegados a este punto resulta forzoso añadir que Schütz, sin embargo, no considera que las vivencias de ese Otro sean inaccesibles o me carezcan de significado —lo cual consistiría en una sentencia que echaría por tierra a la práctica totalidad de ciencias sociales, con especial mención de la antropología—, si bien es cierto que hay que tener continuamente presente que el significado que le doy a las vivencias del Otro nunca será exactamente el mismo que éste Otro les dé. Del otro percibimos sus vivencias, las aprehendemos, y todo aquello que con él tiene relación lo denomino “campo de expresión” de esas vivencias, un campo de expresión que, en última instancia, yo interpreto haciendo uso del repositorio de mi experiencia. Pero, sin

duda, el punto vital de la cuestión reside en que esa interpretación que yo hago de mi percepción del Otro presupone el fenómeno esencial de la referencia implícita a la conciencia de un ‘Otro’ (Schütz, 1972: 129-130), generándole un contexto de existencia que tiene sentido y significado para mí por lo que, al aprehender trascendentalmente las indicaciones de la vivencia de otro: “*infero de ellas la existencia y carácter de las vivencias de las cuales son indicaciones*” (Schütz, 1972: 131) , esto es, la conciencia resulta ser a la vez prueba y capacidad de reconocimiento y conocimiento del Otro (Leal Riquelme, 2006: 203). De otro modo, Schütz (1993) nos habla en *La construcción significativa del mundo social* de cómo el término ‘mundo significativo’ se encuentra, de por sí, referenciando de forma implícita a un ‘Otro’ generador de esa significatividad:

[...] el significado de las propias vivencias es radicalmente diferente del significado de las vivencias de otro y, por consiguiente, una cosa es interpretar la propia vivencia y otra por completo distinta el interpretar las vivencias de otro. [...] Debería acentuarse aquí el hecho de que el intérprete no interpreta solo y que el producto del otro como una cosa que está en el mundo pertenece no sólo al mundo privado del intérprete sino también al mundo común intersubjetivo de todos nosotros. En este sentido, el término "mundo significativo", en contraste con el término "mundo natural", lleva dentro de sí una referencia implícita al "Otro" que originó esta cosa que es significativa. (p. 246)

1.3.2. Un mundo intersubjetivo construido sobre las bases de la interexperiencia

Las ciencias sociales han intentado comprender este mundo intersubjetivo al cual nos adscribimos, como un universo susceptible de ser perpetuamente interpretado, un mundo en el cual los actores comparten sus interpretaciones y, por tanto, sus experiencias del mismo, construyéndolo coparticipativamente (Schütz, 1993: 246). Esta habría de ser la manera en que

concurrimos para poder entender la producción y reproducción de nuestra propia realidad social (Núñez, 2012: 51), dándole un sentido:

Mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de los otros, esos otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior en general (Schütz, 1974: 22).

Del mismo modo que nos permiten acceder al mundo dotándolo de sentido, las interpretaciones son también las que nos “*permiten acceder cognoscitivamente a los demás y a nosotros mismos*” (Leal, 2006: 205). En ese aspecto no deja de ser necesario atender al carácter interpretativo que sobreviene a la propia interpretación, habiendo de diferenciar entre la interpretación que el individuo hace de sus propias experiencias en relación con aquellas relativas al Otro o los Otros (Núñez, 2012: 53). Por esto es interesante la propuesta que Schütz (1972) hace en su estudio del mundo social y de las relaciones intersubjetivas que lo presuponen, porque una de las constantes es que se trata de una reflexión acerca de cómo nos situamos en la existencia y, en paralelo, cómo se nos da el yo del Otro en forma significativa (cit. en Núñez, 2012: 53) en una suerte de ‘interexperiencia’. Así lo describe Ronald Laing (1977) en su *Política de la experiencia* cuando explica en qué consiste la fenomenología social:

[...] consiste en relacionar mi experiencia del comportamiento del otro con la experiencia que tiene el otro de mi comportamiento. Su estudio es la relación entre experiencia y experiencia: su verdadero campo es la inter-experiencia.

Yo te veo y tú me ves. Yo te experimento y tú me experimentas. Yo veo tu comportamiento y tú ves mi comportamiento. Pero yo no veo, no he visto ni veré nunca tu experiencia de mí. Del mismo modo que tú tampoco puedes «ver» mi experiencia de

ti. Mi experiencia de ti no está «dentro» de mí. Es simplemente tú, tal como te experimento. Yo no te experimento como si estuvieras en mi interior. Y supongo que tú tampoco me experimentas como si estuviera en tu interior. «Mi experiencia de ti» es lo mismo que decir, con otras palabras «tú-tal-como-yo-te-experimento», y «tu experiencia de mí» equivale a «yo-tal-como-tú-me-experimentas». Tu experiencia de mí no está dentro de ti y mi experiencia de ti no está dentro de mí, sino que tu experiencia de mí es invisible para mí y mi experiencia de ti es invisible para ti (Laing, 1977: 41)

Esta cita da profunda y razonable cuenta de cómo se vive y se puede entender este proceso de experienciación y comprensión del Otro, incidiendo en lo que, sin duda, es la base de nuestro mundo intersubjetivo. No somos seres solitarios que existen en un mundo de la vida privado, sino que coexistimos con otros seres que son nuestros semejantes, nuestros congéneres, y las relaciones que establecemos con ellos resultan en la base social fundamental en que se apoya la construcción de marcos de significado y la asignación y el dotar de sentido a los Otros, a los actos, a las circunstancias, a todo un conglomerado de eventos fenoménicos de tan distinto género, en el día a día sobre el que se erige este mundo de la vida cotidiana. La experiencia humana tiene una tendencia inexcusable a quererse expresada, ya sea por medio de la palabra, de la propia cultura o de cualquier otro medio que le sirva a su expresión (Croatto, 2002: 40) y, en ese sentido, se entiende a Dilthey cuando, del mismo modo, señala el cómo la experiencia siempre pretende la expresión o la comunicación con los otros individuales. En última instancia somos seres sociales y convivimos con una suerte de necesidad de compartir lo aprendido con ese Otro (cit. en Turner, 2002: 94) que, muy plausiblemente, se podría adecuar al fenómeno de identificación y reconocimiento que establecemos para con nosotros mismos en lo que podemos denominar como nuestro personal proceso de identidad. Todo nuestro conocimiento, así como las interpretaciones que de él emergen, se conciben como resultado de

una socialidad de la cual derivan, y la cual aceptamos de forma incuestionable, esto es, que como miembros individuales de un grupo cultural aceptamos lo que, desde que nacemos, se nos ha dado por sentado, siendo este el único factor que nos legitima su veracidad. Es así como todo ese conocimiento transmitido y compartido como válido, todo ese intercambio de experiencias entre unos y otros, irá configurando el que será nuestra esquema de interpretación del mundo común y, si bien el devenir interpretativo de cada individuo tendrá sus matices de exclusiva originalidad, de igual modo constituirá el medio de comprensión y acuerdo mutuo que establecemos para vivir en sociedad (Dreher, 2012: 81).

1.3.3. Los símbolos en el mundo intersubjetivo

Dentro de todo este entramado de experiencias e interpretaciones se hace necesario hacer referencia a ciertos agentes que lo hacen posible, esto es, los signos y los símbolos como elementos de “función de sujeción significativa” —llamados por Srubar (1988) “*meaning clip function*”— (cit. en Dreher, 2012: 81). Aludiendo a lo que hablamos relativo al intercambio de experiencias como medio a través del cual dotamos de sentido nuestra realidad, se hace patente cómo los signos y los símbolos son constitutivos de este proceso. Tanto es así, que es gracias a los mismos, en gran medida, que se hace posible la comunicación de las experiencias cotidianas así como de las extra-cotidianas. Los signos y los símbolos, en tanto que elementos del lenguaje, sirven como medio para superar los límites o trascendencias relativas a los individuos así como las relativas al mundo de los Otros. En este sentido su función va a resultar determinante ya que, al proveer de una comprensión común a los individuos entre los que se produce el intercambio, habrá ciertas dimensiones que tomen valor de realidad como lo son las referentes a la experiencia política, estética, científica y, sin lugar a dudas, a la experiencia religiosa (Dreher, 2010: 87)

En este orden de cosas parece razonable atender cómo la expresión de sendas “cuasi-realidades” —política, estética, científica y religiosa— pone de relieve la manera en que los signos y símbolos nos permiten rebasar los límites de este mundo de la vida cotidiana, constituyendo un hecho el que se nos haga posible compartir experiencias de la realidad que son simbólica y signitivamente representadas. Parece curioso cómo los símbolos y los signos que son, en última instancia, elementos que pertenecen al mundo de la vida, elementos que son compartidos intersubjetivamente, que se heredan y aseguran la cohesión y la significatividad entre los individuos (pp. 87-88) resultan ser, cuando menos, los mismos que nos permiten superar los límites mundanos y hacen operativo el intercambio de experiencias extra-cotidianas que nos transportan, como tal, a cuasi-realidades construidas sobre ese mismo bagaje experiencial.

Así mismo, Schütz refirió estos sistemas de símbolos y signos como sistemas de referencia “apresentacionales” que llevan consigo la posibilidad de una reciprocidad en las perspectivas y concede las condiciones necesarias para que se haga efectiva la comunicación con el fin de transformar la realidad de la vida cotidiana. De ello, como decíamos, son ejemplo la filosofía, la religión, la ciencia, el arte, la política... constituyendo sistemas de referencia donde se ‘presenta’ simbólicamente la realidad de la vida cotidiana. A colación tenemos que, si los signos y símbolos de forma individual hacen posible trascender los parámetros de realidad cotidianos, aquellos de orden colectivo además, tienen la capacidad de superar y unificar ideas que en algunos casos pueden resultar o ser contradictorias, además de tener el poder de transformar las concepciones que los individuos tienen en relación al colectivo. Así, el simbolismo colectivo según Soeffner (2000) se presenta como un poderoso recurso a la hora de armonizar afiliaciones, ya sean culturales, religiosas o étnicas (cit. en Dreher, 2012: 88), llevando a cabo una indudable función integrativa que, vemos, les es inherente en cuanto

elementos constitutivos y determinantes, relativos a la producción de sentido de la estructura social (p. 88).

1.4. Recapitulando

Este mundo intersubjetivo y el problema de cómo experimentamos a los Otros, son dos de las cuestiones transversales e intermitentes en el discurso y práctica de toda ciencia social (Dreher, 2012: 78). Además, son éstas por sí mismas las que, como dijo Schütz (1962), dan por sentado este mundo de la vida para así tomar su propia senda de desarrollo sobre todo el arsenal de parámetros presupuestos en relación al mismo:

[...] todas las ciencias sociales presuponen la intersubjetividad del pensamiento y la acción. Que existen nuestros semejantes, que los hombres actúan sobre los hombres, que es posible la comunicación por medio de símbolos y signos, que los grupos y las instituciones sociales, los sistemas legales y económicos, etc., son elementos integrantes de nuestro mundo vital, que este mundo vital tiene su propia historia y su relación especial con el tiempo y el espacio, son todas nociones que explícita o implícitamente constituyen elementos fundamentales para la labor de todos los especialistas en ciencias sociales. Estos han elaborado ciertos recursos metodológicos —esquemas de referencia, tipologías, métodos estadísticos, etc.— con el fin de abordar fenómenos indicados por estos términos. Pero los fenómenos mismos se presuponen simplemente. El hombre es concebido sencillamente como un ser social, existen el lenguaje y otros sistemas de comunicación, la vida consciente del Otro es accesible para mí; en resumen, puedo comprender al Otro y sus actos, y él puede comprenderme a mí y lo que hago. Y lo mismo es válido para los objetos sociales y culturales creados por

los hombres, que son presupuestos y tienen su sentido específico y su modo específico de existencia (Schütz, 1962: 124-125)

2. Reflexiones en torno al fenómeno de la experiencia

“[...] Yet all experience is an arch wherethro'
Gleams that untravell'd world, whose margin fades
For ever and forever when I move.”

Ulises, Alfred Tennyson

Si en el apartado anterior hicimos una breve introducción a las bases que sientan la experiencia humana del mundo desde una perspectiva fenomenológica, en lo que en este punto nos atañe he considerado plausible que se hable del fenómeno de la experiencia a rasgos generales desde los estudios teóricos de grandes pensadores. En este sentido, los filósofos John Dewey y Wilhelm Dilthey tienen mucho que decir, si a sus respectivas y originales teorías sobre este asunto nos referimos, además de algunos otros que también dedican parte de sus estudios al fenómeno.

2.1. El individuo que experiencia en su categoría de ‘ser humano’

Cuando queremos referirnos al ser humano en cuanto tal, se suceden una serie de cuestiones de carácter compartido entre los autores que reflexionan acerca del tema. Entre lecturas y por contraste, se nos aviene considerar como una de estas características comunes el hecho de que los individuos, en tanto que seres humanos, son seres incompletos, especialmente cuando nos referimos a su mundo interno, digamos, de índole existencial. Por lo general, este suele ser el motivo en que se basan muchos teóricos para sostener la idea de una ‘necesidad de búsqueda del Absoluto’ (García-Alandete, 2009: 117) o el indubitable afán de trascendencia que por inercia se suele vincular al individuo humano. Este encomendarse al encuentro de lo totalmente-otro como respuesta al señalado vacío existencial de que hablan y sostienen innumerables teóricos —con especial mención de aquellos relativos a la corriente del

‘existencialismo’— parece deberse a la capacidad de esta aventura existencial de ofrecer respuestas a quién las busca que, cabe decir, se anclan en la convicción del buscador de sentido de haber encontrado una suerte de fundamento último a su existencia. En este sentido, parece razonable que, en *Experiencia de lo Sagrado*, Curotto (2002) hable de las carencias a que se enfrenta todo ser humano en tanto que tal y que, por su parte, explican esta ‘incompletud’ humana en relación con la humana tendencia a la ‘totalidad’. Son varios los indicadores de estas carencias, entre los cuáles el autor destaca las inexcusables necesidades vitales, ya sean éstas de orden físico, psicológico o sociocultural, y señala la condición relacional que le es inherente al individuo humano, lo que del hecho se infiere su carácter no-total en cuanto a que siempre necesita de los demás individuos; además, hace énfasis en la existencia de una especie de triángulo donde cada uno de sus vértices señala una limitación relativa a toda existencia humana, esto es: en relación con la vida misma 1) una totalidad fragmentada y nunca plena, donde todo aquello que se tiene, se posee únicamente en fragmentos; 2) una vida en la cual todas las cosas son finitas, es decir, se encuentran siempre limitadas por una temporalidad cíclica que pesa y desconsuela; lo que nos lleva al tercer vértice del triángulo, estrechamente vinculado al resto, y que viene siendo 3) el sin-sentido que podemos llegar a experimentar a menudo en nuestra cotidianidad dentro del mundo de la vida:

En todo lo que desea y hace, el ser humano manifiesta que es un ser no pleno: debe crecer biológicamente, aprender intelectualmente, prepararse para todo, perseguir metas, mejorar la salud, aspirar a una vida mejor, reiniciar una y otra vez caminos nuevos; aun al borde de la muerte, siente que ha de hacer algo para ser lo que todavía no es. Es un ser que está siempre en búsqueda. Ésa es una característica fundamental del ser humano. (p. 39)

Y siendo esta incesante búsqueda una característica básica del individuo humano, no resulta descabellado que otra de las características que muchos consideran inherente al ser que

experiencia el mundo de la vida, y que otros tantos cuestionan, se encuentre basada en la —a nivel personal, considero, siempre discutible— hipótesis del *homo religiosus*. Si bien hasta ahora no hemos sabido ni, por descontado, aún sabemos si esto es cierto, quizá habríamos de poner el acento en la manera en que cada uno conforma y concibe su religiosidad particular y, por ende, de qué manera la vive a título personal (García-Alandete, 2009: 117). De lo que no cabe duda es de que la hipótesis del *homo religiosus*, sea cierta o no, si por un lado hace lo suyo como contestación hipotética, por el otro su condición de ‘hipotética’ no le resta fuerza a su capacidad de dar una respuesta válida y ligera al interrogante al que todo ser humano se enfrenta, esto es, aquel referido al asunto del vacío o de la ansiedad existencial. Sin entrar, como hemos comentado en páginas anteriores, en cuestiones de lo que es o no es ‘verdad’, cabe decir que la vivencia religiosa se propone como un fenómeno que tiene su lugar y su importancia en el mundo de la vida humano y que, sin duda —e independientemente del fundamento que, consideremos, tiene susodicha experiencia si nos obcecamos en valorarlo desde el prisma de la dictadura de la lógica y la razón (y ‘razones’) occidentales—, ésta tiene la especial singularidad de hallar su razón y motivación en la exclusiva e intransferible convicción de todo aquel que la experimente. Por tanto, podemos decir que la convicción que fundamenta la experiencia religiosa es, a la vez, capaz de dotarla del poder necesario para hacer frente a las limitaciones mundanas y también a las trascendentes; es capaz de romper los límites, y siendo esta una capacidad del ser humano podemos decir que, si bien se trata de un ser incompleto, sin embargo es capaz —y de hecho lo hace— de tender a la totalidad (Croatto, 2002: 39). La idea transversal según García-Alandete (2009), en cuanto a lo aquí mencionado, es que el ser humano, ya sea debido a una posible e inherente religiosidad, ya sea debido a cualquier otra causa, se trata de una criatura cuya tendencia es siempre ‘hacia’ algo o alguien que sitúa —o se sitúa— en una posición ontológicamente más elevada respecto del propio individuo y que, además, se define como un ‘algo’ o ‘alguien’ que, por otro lado, es subsistente

en sí mismo (p. 117), y —insisto, en caso de que esto fuera así— a esto mismo nos referimos cuando hablamos de la tendencia a la totalidad que le es propia al individuo humano, en tanto que medio a través del cual alcanzar la plenitud más allá del vasto vacío al que, circunstancialmente, nos puede abocar la propia existencia.

En el mismo orden de cosas, resulta conveniente establecer un nexo entre lo que el ser humano es y lo que no es, además de a lo que éste aspira, y la vía de la cual se vale para alcanzar esto último, ya sea de forma consciente o inconsciente; sea en el plano terrenal o en aquel que trasciende la propia realidad individual. Hablamos entonces del fenómeno de la experiencia, de la experiencia del mundo de la vida, con lo cual vivencia humana y, por ello, social y existencial, como diría Croatto (2002), una ‘vivencia relacional’. Así, en el siguiente punto nos proponemos dar algunas pinceladas relativas a lo que podemos entender como ‘experiencia’ —centrándonos de forma específica en la experiencia humana—, en tanto fenómeno que nos hace posible el conocimiento de este mundo y, por tanto, de los Otros y, en última instancia, de nosotros mismos.

2.2. El individuo humano y su mundo. La experiencia como forma de conocimiento

No son pocas las definiciones que podemos encontrar en torno al fenómeno de la experiencia humana. En su artículo, *Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica*, Isabel Corpas (2010) señala una serie de autores que dan sus respectivas ideas en relación con el asunto. Empezando por Antoine Vergote (1969), en su *Psicología Religiosa* comenta que el término ‘experiencia’ en lengua castellana se aplica a toda aquella adquisición hecha por el espíritu —humano— en su relación práctica con el mundo de la vida y todo lo que en este mundo se incluye —ya nos refiramos a ‘cosas’ como tales o a otros individuos humanos—. Así, el de ‘experiencia’ se trata de un concepto que, si lo tomamos desde el ámbito

de las filosofías del conocimiento, apunta a un aporte de conocimientos cuya legitimidad y validez es proporcionada por el propio mundo que se percibe, lo que nos refiere a ‘experiencia’ como expresión del carácter empírico inseparable de todo conocimiento. Por tanto, no resulta desacertado cuando encontramos que, del mismo modo, Kant la define estrictamente como ‘contacto con lo real’. A este respecto, Vergote señala como los términos alemán (*Erfahrung*), neerlandés (*ervaring*), francés (*expérience*) y español que refieren a ‘experiencia’ significan, todos ellos, como dijimos antes, el carácter empírico e inmediato del conocimiento. Por otro lado, no deja de ser interesante aquello que comenta en relación a la significatividad etimológica del concepto, ya que el término alemán *Erfahrung* significa a la vez ‘recorrer y descubrir mediante trato directo y, además, mantener lo descubierto como saber adquirido’. Por su parte, y en virtud del título de su obra —además de considerarla como una descripción de la idea precedente de lo más rica y elocuente— he aquí la cita textual de lo que el autor de *Psicología religiosa* entendía como experiencia desde el ámbito de la psicología:

[...] la experiencia es el modo de conocer por la aprehensión intuitiva y afectiva de las significaciones y de los valores, percibidos a partir de un mundo preñado de signos y de llamadas cualitativamente diferenciadas. Es el movimiento espontáneo involuntario, en virtud del cual el hombre se encuentra interpelado por el mundo, por un objeto y por el otro. (Vergote, 1969: 45-46)

A este efecto, podemos decir que lo que la experiencia refiere para este autor es una suerte interrelación de los individuos con su medio y todo aquello que en él les sale al paso —objetos animados e inanimados; además de cualquier forma de vida, como sus ‘Otros’ individuales— a partir de la cual éste extrae un tipo de conocimiento experimental, esto es, basado en la propia vivencia del individuo, momentánea y circunstancial; finalmente, un aprendizaje que, por lo demás, arraiga en quien lo experiencia en forma de conocimiento adquirido. En este sentido, Wilhelm Dilthey (1974) suma a la ecuación experiencia-

conocimiento el factor de la reflexión, según el cual, considera, nace la experiencia vital per se (p. 42). Este filósofo pensaba, al igual que Vergote, que las experiencias vitales se configuraban en un sistema de relaciones entre el yo, el resto de individuos y los objetos externos del mundo circundante, que era permanente:

La realidad de este mismo, de las personas extrañas, de las cosas que nos rodean y las relaciones regulares entre ellos forman la armazón de la experiencia vital y de la conciencia empírica que en ella se constituye. El yo, las personas y las cosas en torno pueden llamarse los factores de la conciencia empírica, y ésta consiste en las relaciones mutuas de esos factores. [...] La totalidad de mis inducciones, la suma de mi saber se basan en estos supuestos, fundados en la conciencia empírica. (Dilthey, 1974: 43)

Así, este entramado relacional entre cada individuo en su mismidad y el resto de personas y cosas que circunscriben el mundo de la vida resultan en el conocimiento que tenemos acerca de nuestra realidad; es gracias a la interrelación constante entre estos factores que nos hacemos una idea de las ‘cosas’ en toda la amplitud que este término pueda abarcar para, de esta manera, ofrecer un significado y un sentido a nuestras vidas. En este orden de cosas, el sentido que José Ramón Guerrero ofrece para explicar el fenómeno de la experiencia no dista del expuesto por A. Vergote y W. Dilthey, si bien con sus matices y detalles añadidos. Para el autor de *Experiencia de Dios y catequesis* la experiencia implica:

[...] un modo de conocer que abarca y compromete al hombre entero, superando los departamentos estancos en que lo ha ido dividiendo la civilización, si bien al hombre de nuestros días se le ofrece con caracteres ambiguos: por una parte se la descubre como fuente de conocimiento; pero por otra sufre las consecuencias de una sobrevaloración exclusiva de lo racional (cit. en Corpas, 2010: 62)

En este caso, del mismo modo que Ramón Guerrero reconoce la importancia de este fenómeno para todo aquel individuo que habita el mundo de la vida —en cuanto se trata de un hecho que, por su condición, inunda al ser humano por el inagotable hecho de serlo—, también pone de relieve la precariedad de perspectiva en la época actual, especialmente dentro de las sociedades y culturas cuya lente, aquella a través de la cual observan el mundo, se encuentra gangrenada por la hegemonía de lo racional. Este hecho relativiza, al menos parcialmente, la validez que se le da al conocimiento adquirido mediante la experiencia que, en último término, ha sido relegada a un segundo plano desde los inicios del discurso racionalista del s. XVII en Occidente.

Por otro lado, tenemos lo que entiende el autor de *Experiencia de lo Sagrado* por ‘experiencia’, definida como una vivencia relacional y diversificada que el ser humano establece con el mundo, con el Otro, y con el grupo humano en general. En este sentido, Severino Croatto (2002) entiende el fenómeno como propiamente relacional dada la condición social inherente al individuo humano, que siempre está en sociedad lo que, por otro lado, guarda un indiscutible nexo con la experiencia religiosa, en tanto se trata de una experiencia propiamente humana y que, por tanto, debe mucho a la propia socialización del individuo que la vivencia. Del mismo modo, si la experiencia humana es relacional no por ello merece menos atención la dimensión individual de los seres humanos en calidad de sus respectivos proyectos de vida (p. 38). Así, todos —o, matizo, ‘muchos’ de— los individuos humanos que vivimos y experimentamos este mundo de la vida, tenemos nuestra propia proyección de futuro, de lo que, esperamos, nos avenga, en forma de ‘proyecto de vida’, y erigimos nuestra vida en esa dirección a lo largo de toda ella. Tener esto en cuenta es la manera de, sin dejar de reconocer la importancia que tiene la condición relacional de la existencia humana, esto es, su condición intersubjetiva y de la interexperiencia que le es propia, ofrecer, por otra parte, un lugar igual de necesario e importante a lo subjetivo que en nosotros habita, el ‘yo’ que si bien reconocemos

en la medida en que reconozcamos al Otro, es aquel con el que inevitablemente tenemos que convivir.

Todo esto nos dirige hacia una misma dirección que viene siendo, de hecho, la de tomar la experiencia como una forma de conocimiento. Este conocimiento, se obtiene a partir del reconocimiento e integración de aquello que nos sale al encuentro en nuestra cotidianidad, hablando fenoménica y circunstancialmente, es decir, aceptando e incorporando a nuestro ‘histórico experiencial’ cada una de las vivencias que experimentamos¹⁴. Según Corpas (2010), se trata en último término, de un conocimiento que se acerca más al terreno de la afectividad humana que al de la razón, en tanto nos ofrece la posibilidad de acceder a un orden cognoscitivo que dista de aquel relativo al pensamiento racional. En este sentido, si bien la razón es la herramienta a la cual recurrimos para dar sentido a muchos de los fenómenos que componen nuestra realidad, la experiencia como forma de conocimiento es otra puerta de entrada a esta construcción de sentido que nos ayuda, finalmente, a significarla; y en el hecho de cómo nuestro bagaje experiencial nos posibilita discernir una suerte de ‘certeza’¹⁵ —en tanto la experiencia nos interpela de forma directa respecto de aquello a que nos enfrentemos— que no podemos justificar utilizando los criterios de las ciencias, tenemos que este fenómeno se trata de una forma de conocer el mundo de la vida que tiene la capacidad de trascender la propia realidad. Así lo hace en la medida en que alcanza nuevos y ricos niveles de significación a los que, de otro modo, no podríamos llegar, y en este sentido la experiencia religiosa se erige como el gran ejemplo de aquello a lo que estamos refiriendo; si bien, pese a tratarse ella misma de

¹⁴ Lo que guarda un estrecho nexo con el estudio de Schütz (1972) en su *Fenomenología del mundo social* sobre cómo vivimos nuestra vida dando por sentadas infinidad de hechos que nos ocurren, así como lo que estos significan.

¹⁵ Para expresar el sentido que aquí advierto cuando hablo de ‘certeza’ me parece adecuado citar un fragmento de lo que R. D. Laing (1977) dijo sobre la experiencia en *La política de la experiencia y el ave del paraíso*: “[...] es la fuente de toda teoría. No nos basta con la fe que sostiene de modo irracional una hipótesis poco plausible: queremos experimentar la «evidencia»”, y dice más: “Sólo la experiencia es evidente. La experiencia”, apunta, “es la única evidencia” (págs. 15-16). He ahí, en mi consideración, un paralelismo entre esa suerte de certeza que he venido comentando, y la humana evidencia que nos comporta la experiencia.

una experiencia ‘religiosa’, como bien indica el nombre, no por ello —sino que, más bien, debido a ello ‘es lo que es’— deja de tratarse de una experiencia característicamente humana:

[...] los seres humanos somos capaces de descubrir que el mundo en el que vivimos y las cosas que nos rodean, trascienden su existencia inmediata es algo que hacemos diariamente y a todas horas, cargando los objetos que nos rodean y a las experiencias cotidianas de un significado que los desborda. Pero finalmente esta experiencia es plenamente humana en su expresión. Dicha expresión necesita ajustarse a una red simbólica y a un sistema de significación en el que descubrimos el sentido de la experiencia en cuanto experiencia humana. (p. 63-64)

A este respecto resulta cuando menos adecuado hacer hincapié en esta construcción de sentido, que se funda en la incesante y particular búsqueda de significado propia de todo ser humano en condición de tal.

2.3. Significado y sentido: una cuestión de experiencia

Para adquirir conocimiento sobre ‘algo’ se requiere, en primer lugar, tratar de comprender ese ‘algo’. En este sentido, si la experiencia es fuente de conocimiento también lo es, de alguna manera, de comprensión. John Dewey (2007) introduce su capítulo noveno de *Cómo pensamos* hablando de cómo esta comprensión nos aporta comodidad y tranquilidad que, por lo demás, encuentra su fundamento en la cesión de un significado para así proceder con la construcción de un sentido para las cosas:

Vemos moverse algo, oímos repentinamente un sonido, percibimos un olor insólito, y nos preguntamos: ¿Qué es esto? ¿Qué significa esto que vemos, oímos u olemos? Cuando hemos comprendido qué significa una ardilla que corre, dos personas que conversan, una explosión de pólvora, decimos que hemos comprendido. Comprender

es captar el significado. Mientras no comprendemos, siempre que nos pique la curiosidad, nos sentimos inquietos, desconcertados, y, por ende, motivados para investigar. Cuando ya hemos comprendido, por lo menos comparativamente, nos sentimos intelectualmente cómodos, tranquilos. (p. 141)

Si 'comprender es captar el significado', vemos que la condición relacional de la experiencia también implica un medio de comprensión, en tanto forma de aprehensión del mundo y de las otras personas, supone de forma invariable atender a lo que ello significa y representa (Corpas, 2010: 63). Como vimos cuando nos introdujimos en la fenomenología social de Schütz, en tanto que seres sociales, interpretamos y significamos el mundo para así ser capaces de darle un sentido a nuestra existencia.

2.3.1. No es nítida ni opaca, sino una comprensión en fragmentos

La cuestión es que todo significado, al estar mediado por un proceso interpretativo personal y circunstancial, finalmente resulta impredecible y variable y, sin embargo, Victor Turner (2002) cree que de todos modos es posible captarlo, aunque sea de forma volátil y ambigua, porque para él:

El significado surge cuando tratamos de colocar lo que la cultura y el lenguaje han cristalizado desde el pasado junto con lo que sentimos, queremos y pensamos sobre el presente. [...] Entonces, las emociones de las experiencias pasadas colorean las imágenes y contornos revividos por la sacudida presente. Enseguida, se presenta la necesidad ansiosa de encontrar algún significado en lo que nos ha desconcertado, ya sea por dolor o por placer, y que ha convertido una "mera experiencia" en "una experiencia", lo cual sucede cuando tratamos de unir el pasado con el presente. Sólo cuando logramos que la experiencia presente se vincule con los resultados acumulativos

de las experiencias pasadas similares o por lo menos relevantes [...] emerge el tipo de estructura relacional que llamamos “significado”. (Turner, 2002: 92)

Por lo que, finalmente, valiéndonos de nuestro bagaje cultural —y con ello me refiero a lo que apunta este antropólogo cuando habla tanto de la cultura como del lenguaje— somos capaces de construir un significado para nuestro presente en relación con todo lo que experiencialmente hemos acumulado de nuestro pasado. Sin embargo, a priori no nos resulta nada sencillo pensar que hubo un momento en que todo aquello que para nosotros ‘ya’ ha adquirido un significado experiencial específico, no significó nada, y que nuestras actuales ideas y concepciones de las cosas son, todas ellas, adquiridas en el curso de la vida y de las experiencias vitales que la componen: “[...] como el fuego cuando nos aproximamos demasiado a él, las agujas que pinchan o el martillo que golpea los dedos en vez del clavo” (Dewey, 2007: 153).

Vivimos, experimentamos, conocemos, reflexionamos y aprendemos; intentamos, en la medida en que experimentamos, comprender la vida en toda su especificidad, para así tener una noción más clara y plena de la realidad. Así y todo, constituirnos un entendimiento a su respecto resulta, en última instancia, un imposible, dado que la propia experiencia vital se nos aviene en forma de fragmentos (Laing, 1977: 19-20). Estos son los fragmentos que tratamos de comprender por separado en la medida en que nos van saliendo al paso, y que luego irán configurando un sentido —algo más— global de lo que primero fue individual y circunstancial. La reflexión aquí es la clave para seguir el hilo operativo que nos lleva de la vivencia al significado de lo que en ella ha sucedido. Según J. Dewey (2007) para la reflexión sobre lo vivido se requiere, en primer lugar, de haber hallado una suerte de comprensión que la preceda, de haberse hecho con un atisbo de significado que permita la continuidad del propio pensamiento a una reflexión ulterior sobre lo asimilado. De otro modo, sentencia, el pensamiento en cuanto tal sería inviable. De la misma manera, por otro lado asegura que:

“Pensamos para aprehender el significado, pero, no obstante, toda ampliación del conocimiento nos hace conscientes de la existencia de manchas ciegas y opacas allí donde, con menos conocimiento, todo parecía obvio y natural” (p. 147).

Cuando lo que sabemos sobre algo o alguien es limitado —a menos que presupongamos cosas basadas en nuestra propia ficción del asunto—, no nos podremos conformar una idea demasiado vasta sobre ello —sea un individual o algo material—. Para un infante de lo que el mundo se trata, implica y significa es, en una medida abismal, lo que a su respecto recibe en el seno familiar. Una vez el infante crece, experiencia y conoce, comienza a discernir y a reflexionar, todo se vuelve más complejo y el abanico de posibilidades se expande. Es en el momento en que le arriba la conciencia de que las certezas que obtuvo mediante el aprendizaje —un aprendizaje que se gestó en su núcleo familiar o en el colegio—, quizá no sean tan ciertas, o bien, quizá no sean las únicas certezas a las que se pueda aspirar. Es en este momento cuando se le presentan esas manchas ciegas y opacas de las que habló Dewey en *Experiencia y Educación*. Por lo general, a medida que nos hacemos mayores la idea que tenemos de la realidad se relativiza, lo que no significa que no se puedan conocer y comprender infinidad de cosas pero, quizá, anhelar un entendimiento total de la experiencia de la vida sea una quimera que sólo algunos ámbitos disidentes de la misma pretenden comprender como, desde luego, sería el caso de la experiencia religiosa.

2.3.2. John Dewey y la continuidad experiencial. Interacción, situación y ambiente

Hay un concepto que es clave en los estudios de John Dewey sobre la experiencia, se trata de la ‘continuidad experiencial’. Como vimos antes, Víctor Turner (2002) en el capítulo dedicado a la antropología de la experiencia de su libro, *Antropología ritual*, habla de cómo las experiencias del presente pueden ser significadas en la medida en que nos valgamos de la

significatividad y significación de nuestras experiencias del pasado. En este sentido, resulta plausible la utilidad del término deweyniano sobre la continuidad experiencial, en tanto refiere a cómo cualquiera que sea la experiencia, ésta ha de valerse de una parte o partes del bagaje experiencial precedente del individuo; por otro lado, y de forma sistemática, modificará en mayor o menor medida la que arribe que posterioridad.

En *Experiencia y Educación*, Dewey (2004) establece una suerte de estructura para que la experiencia pueda tener lugar, enfocándose en unos factores determinados que la generan: la interacción, la situación, el ambiente y, por último, la continuidad experiencial anexada inexorablemente a la propia interacción. Finalmente todos estos factores se encuentran en interrelación en cuanto cada uno precede y deviene al otro. El filósofo explica en su texto cómo las fuentes externas al individuo son aquellas que generan la experiencia, aquellas que le dan el espacio para que ésta se geste (p. 79) y, en ese sentido, ello nos remite a nociones como la de la intersubjetividad detentada por Schütz en sus estudios del mundo social, o al aspecto relacional de la experiencia humana para con los individuos, el mundo y el grupo humano según Severino Croatto (2002).

Continuando con Dewey (2004), en su estudio explica como la interacción se sostiene sobre las bases de la condiciones objetivas e internas, esto es, tanto de lo subjetivo como de lo intersubjetivo, del mundo interno de la persona humana —que vendría a ser la personal y exclusiva forma de experimentar el mundo del individuo por sí mismo (Laing, 1977: 19)— y su circundante. La experiencia como tal es una interrelación de estos dos parámetros cuya unión resulta en aquello que damos en llamar ‘situación’, y el conjunto de situaciones respecto de las cuáles se enfrenta y experiencia cada individuo se configura como el reflejo de sus vidas. Por tanto, la interacción y la situación son dos coordenadas inseparables si tomamos la ‘experiencia’ como un intercambio continuo entre aquel que la vivencia y su ambiente contextual, esto es, lo que —o el conjunto de lo que— condiciona a las personas actuar de una

u otra manera en base a sus necesidades, motivaciones y potencialidades personales y circunstanciales de ese momento concreto en el que se conforma esa experiencia específica. Así, resulta razonable entender cómo, si no podemos separar la interacción, de la situación ni, por descontado, del ambiente que condiciona ambas, no podría ser menos con la continuidad experiencial que, en última instancia, es resultado de la recurrencia y sucesión de los factores inmediatamente expuestos. Por ello, el pedagogo de la experiencia considera que aquello que forja el valor y significación de la propia experiencia es el vínculo existente entre la interacción y su continuidad, de cuyo desarrollo sobreviene la vida misma:

Situaciones diferentes se suceden unas a otras. Pero a causa del principio de continuidad se lleva algo de la anterior a la siguiente. Cuando un individuo pasa de una situación a otra, su mundo, su ambiente, se amplía o se contrae. No se encuentra viviendo en otro mundo sino en una parte o aspecto diferente de uno y mismo mundo. Lo que ha adquirido en conocimiento y habilidad en una situación se convierte en un instrumento para comprender y tratar efectivamente la situación que sigue. El proceso sigue en tanto que la vida y el aprendizaje continúan. [...] En cierto sentido, toda experiencia debe hacer algo para preparar a una persona para ulteriores experiencias de una calidad más profunda y expansiva. Éste es el verdadero sentido del crecimiento, la continuidad y la reconstrucción de la experiencia. (págs. 84-89)

3. Parámetros y matices de lo que es la religión en términos de experiencia

L’homme doit tout faire avec religion,
mais rien par religion (cit. en Brito, 2022:
188)

El punto que desarrollaremos a continuación viene anexado a la urgente necesidad que, en la actualidad, supone dar visibilidad al hecho religioso, tanto en cuanto se trata de un fenómeno que no ha cesado de repetirse en distintos contextos que han variado cultural, temporal y espacialmente a lo largo de la historia, y que hoy sigue vigente en nuestra sociedad, afectando al que lo experiencia de manera muy dispar. Dentro de nuestro espectro occidental, creemos habitar un mundo —y digo ‘creemos’ porque en sentido extenso se trata más de una creencia que de una realidad— que, poco a poco, está perdiendo lo que algunos definen como ‘intuición religiosa’ o, cuando menos, ese cierto afán de trascendentalidad que, parecía, siempre existió en lo que hasta hoy sabemos de las civilizaciones precedentes. Basándonos en esto, y en consecuencia de la cuestionable desvirtuación que del fenómeno religioso hemos hecho desde nuestro individualista y etnocéntrico ecosistema occidental, podría ser este un momento adecuado para dispensar el valor y la importancia que se merece, planteándonos en su existencia qué es lo que significa para las gentes que lo experimentan —no porqué lo experimentan o si lo que están experimentando es real según nuestros personales y localizados parámetros—, lo que para ellas implica —ya sea como experiencia colectiva o individual—, y así saber cómo interpretarlo —o, como mínimo, emprender una intención dirigida a tratar de hacerlo— desde el punto de vista que de verdad es válido y es legítimo: el de la óptica del que lo siente y vive; de quién lo vivencia. Brede Kristensen (1960) en su obra, *The meaning of religion*, lo expresó de la siguiente manera:

Debemos entender a los demás como individuos autónomos y espirituales; no debemos dejar que nuestra valoración esté determinada por el grado de acuerdo o diferencia entre

ellos y nosotros. Para el historiador sólo es posible una valoración: "los creyentes tenían toda la razón". Sólo cuando hayamos comprendido esto podremos entender a estas personas y su religión.¹⁶ (p. 14)

Así, independientemente de nuestros juicios acerca del fenómeno relativo a la experiencia religiosa, tenemos, que si para el que lo experimenta ese fenómeno se muestra, le es visible, lo siente y, para sí, lo significa, de algún modo pasa a convertirse en algo susceptible de ser estudiado y, por ende, también de ser comprendido.

3.1. Irrupción de lo trascendente. Una experiencia de encuentro

Una experiencia de apertura con afán de trascendencia

Según dijo Pannenberg (1993), la estructura de la existencia humana en cuanto tal, es característicamente excéntrica (cit. en García-Alandete, 2009:116), lo que, dicho de otro modo, viene a incurrir en una condición de apertura relativa al ser humano. Esta apertura, que se sitúa de cara al resto de individuos y, a grandes rasgos, hacia y desde el mundo, guarda un nexo axiomático para con lo que referimos cuando nos proponemos hablar de 'experiencia religiosa'. Siguiendo a Duch (1979), habría que entenderla como una experiencia de apertura:

[...] La experiencia de apertura nos hace comprender de manera súbita un contexto, un complejo que antes se nos presentaba como caótico e inaccesible. En las experiencias religiosas se trata de experiencias que hacen aparecer nuestra situación en el mundo bajo una nueva luz; captamos nuevas posibilidades para comprender la realidad y para actuar en ella. Por eso, puede considerarse la experiencia religiosa una experiencia

¹⁶ "We must understand the others as autonomous and spiritual individuals; we must not let our appraisal be determined by the degree of agreement or difference between them and ourselves. For the historian only one evaluation is possible: "the believers were completely right." Only after we have grasped this can we understand these people and their religion" (Kristensen, 1960: 14)

fundamental que determina nuestra vida posterior, porque nos permite penetrar en aspectos para nosotros esenciales que hasta entonces nos permanecían cerrados, irreconocibles y sin importancia (cit. en García-Alandete, 2009: 116-117)

En este sentido, su carácter abierto y el poder que, se dice, tienen de resignificar nuestra perspectiva situacional o, incluso, por completo nuestro enfoque vital, se puede considerar una manera de interpelar o alimentar esa “inquietud metafísica” que se nos supone inherente. Entonces, si la experiencia humana se nos ofrece como forma mediante la cual conocemos la realidad (Corpas, 2010: 57) —presentándose como vía por la que los individuos experimentan—, como dijo Lotz, el carácter trascendental que le es relativo (cit. en García-Alandete, 2009: 117) en tanto experiencia ‘humana’, es aquel que atribuimos a la vivencia religiosa. Así, la vivencia o experiencia religiosa ha de resultar una experiencia de la trascendencia (Corpas, 2010; Croatto, 2002; García-Alandete, 2009). Del mismo modo que podemos decir que la experiencia religiosa es experiencia de lo trascendente, a su respecto resulta cuando menos razonable señalar que, se trata de una experiencia que encontramos en las *‘fibras más íntimas de la vivencia humana’* y, en este sentido, Paul Tillich expuso la pertenencia de la vivencia religiosa a la experiencia general, de la cual puede ser distinguida pero no separada, e incidió en lo que, según él, cambiaba entre la una y la otra, esto es, la relación establecida con lo sagrado o aquello que se da en llamar Misterio (cit. en Croatto, 2002: 40).

La vivencia religiosa como experiencia humana es relacional

Siguiendo a Croatto (2002), partimos de la base de que toda vivencia humana es relacional y, por tanto, la religiosa —como una de sus variantes— también lo es. De manera que la vivencia religiosa en su condición de experiencia humana relaciona toda realidad con lo

Trascendente, y es esa precisa característica, esa particular relación, el plus que otorga la vivencia religiosa, en tanto hace referencia y establece un nexo con ‘otra realidad’ (págs. 40, 43). A su vez, este puente tendido nos señala que la experiencia religiosa es también una experiencia de encuentro con la trascendencia o realidad superior que trasciende al ser humano y al que se le atribuyen nombres muy distintos —divinidad, Ser Superior, el Misterio, el Trascendente, etc.— (Corpas, 2010: 65). En su artículo, *Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica*, Isabel Corpas (2010) hace un breve repaso a las maneras en que distintos autores hacen referencia a esta trascendencia —Durkheim y las ‘cosas sagradas’; Mauss con ‘lo sagrado’ en oposición a ‘lo profano’; ‘el numinoso’, el ‘*mysterium tremendum et fascinans*’, el ‘totalmente otro’, ‘el Misterio’ que, según R. Otto (1917), posee una existencia indemostrable pero su presencia es ‘experienciable’; por su parte, Mircea Eliade habló de las ‘hierofanías’, en tanto manifestaciones de lo sagrado; algo más descriptivo es lo que comenta el sociólogo Cazeneuve, siendo aquello que ‘sobrepasa la condición humana’; de otro modo, Martín Velasco nos habla de “*la realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal*”—, siendo en palabras de la autora la «*experiencia de la trascendencia como inserción en la vida de un poder exterior “totalmente otro”*» (Corpas et al., 2010, 67-69).

Una propuesta para comprender el mundo

En su artículo, García-Alandete (2009) comenta que una de las circunstancias vitales en las que al individuo puede acaecerle este tipo de experiencia, suele ser cuando éste se encuentra en un momento de ‘búsqueda de significado y sentido’ en relación con diversas cuestiones ontológicas relativas a sí mismo. Aquel individuo que, encontrándose en este punto,

asume como fuente de ese significado y sentido a un ‘totalmente-otro’, favorece que se produzca un encuentro con el mismo, dando lugar a la experiencia religiosa (p. 118). De otra manera, el filósofo alemán Max Scheler (2007) propone un camino de sentido inverso, insistiendo en que “[...] *la experiencia religiosa permite a la persona trasladarse originariamente a la divinidad, y busca desde ella, y desde lo que en ella ha experimentado, comprender el sentido de este mundo.*” (Scheler, 2007: 31). En cualquier caso, ambos autores reflejan la necesidad de un nexo entre experiencia religiosa y búsqueda de significado que ofrezca un sentido, a nivel general, podríamos decir de carácter axiológico y ontológico. Si como nos comenta Martín Velasco (2006), del Misterio son características la superioridad ontológica y axiológica (p. 131), parece razonable creer que —en estos términos— se hace posible cubrir la necesidad y encuentro de sentido presentes en la experiencia religiosa. Por su parte, esta superioridad axiológica es —entre otros— el elemento fascinante de la vivencia religiosa del Misterio, constituyendo su reflejo en la conciencia religiosa del individuo que la experimenta (Martín Velasco, 2006: 132).

De carácter original y de forma irreductible

Otro aspecto importante a tener en cuenta es que ese ‘totalmente-otro’, ese Misterio, como señaló Croatto, remite a otra realidad, a una realidad totalmente-otra que introduce a quién la experiencia, en una “*dimensión existencial radicalmente diferente a la de la cotidianidad*” (García-Alandete, 2009: 118), lo que viene siendo que, como vivencia, apela a una realidad que nada tiene que ver con cualquier otra que el individuo haya podido o pueda experimentar en la vida cotidiana (Croatto, 2002: 40, 43; García-Alandete, 2009: 118). En ese sentido, existe coincidencia entre lo que Croatto y García-Alandete comentaron y la definición precedente de Max Scheler sobre la experiencia religiosa como vivencia ‘esencial’ de carácter

originario que, por otro lado, no puede ser derivada de las impresiones que se tengan de la experiencia mundana (Scheler, 2007: 14). Además, señala el autor *De lo eterno en el hombre*¹⁷, esta experiencia esencial se traduce como una búsqueda inherente a la condición del ‘hombre’¹⁸, a la que solo es posible acceder mediante el propio acto religioso, y este hecho lo concibe como verdad fenomenológica en el ámbito de la religión y como principio de originalidad e irreductibilidad de la propia experiencia religiosa:

El hombre, pues, en cualquier estadio de su evolución religiosa que se encuentre, mira siempre y de antemano a una esfera de ser y valor fundamentalmente distinta de todo el mundo de la experiencia restante, que ni se infiere de este mundo de experiencia ni se obtiene en él mediante idealización, que, además, es accesible sólo y exclusivamente por medio del acto religioso: ésta es la primera verdad segura de toda fenomenología de la religión. Es el principio de la originalidad e irreductibilidad de la experiencia religiosa. (Scheler, 2007: 113)

Un fenómeno que irrumpe. Importancia de las variables históricas y culturales

Por su parte, el descubrimiento de este poder externo y totalmente-otro se vive por los individuos como una suerte de irrupción de la trascendencia en sus existencias, a saber, dentro del ámbito propiamente humano; y en tanto que irrupción, trae consigo una reacción de asombro y desconcierto por parte del ‘individuo religioso’. Así, este trascendente, este Misterio, nos dice Martín Velasco (2006), es capaz de trastornar el mundo establecido del hombre hasta sus cimientos: su seguridad y fundamentos (p. 130). Este es el contexto dónde se descubre la presencia de lo divino, un contexto que siempre se verá condicionado por las

¹⁷ Cuyo título original es *Vom Ewigen im Menschen*, publicado en 1921.

¹⁸ Si bien yo prefiero no utilizar este término como genérico, pero he considerado dejarlo tal cual ya que es así como aparece en la cita que veremos a continuación.

circunstancias concretas de aquellos que la vivencian, lo que llevará a que esa experiencia que irrumpe, se descubre, y con la que el individuo se encuentra, adquiera formas muy diversas, pudiéndose decir que se trata de una experiencia mutable, histórica y situada. Atendiendo a este carácter de 'histórica' que, como vemos, es relativo a la experiencia religiosa, se hace necesario señalar que las circunstancias culturales en que se vive uno u otro encuentro con ese 'Misterio' por una u otra persona determinarán el tipo de experiencia, interpretación de la misma y forma en que esta se expresa. A su respecto, y en relación con el epicentro teórico de los estudios de Mircea Eliade, éste considera que las diversas hierofanías habrán de encontrarse en sus correspondientes culturas, de manera que su estructura se propone como resultado de un sistema constituido por la amalgama de experiencias religiosas tocante a un grupo (cit. en Martín Velasco, 2006: 65, 66, 72). Del mismo modo, en relación con la necesidad de 'salvación' expuesta por Severino Croatto en su *Experiencia de lo Sagrado* (2002), el autor señala que la expresión imaginaria de ésta finalmente se ve condicionada por la cultura en que se encuentre inserta cada experiencia religiosa (p. 41). En este sentido, parece que podemos encontrar cierto consenso en que, si bien la experiencia de lo trascendente refiere a una realidad distinta, su inserción en la experiencia humana conlleva que se encuentre bajo los parámetros circunstanciales que son característicos del, en palabras de Schütz, mundo de la vida cotidiana (Schütz, 1972). Así, al ser propia del ser humano se encuentra "*condicionada por su forma de ser y su contexto histórico y cultural*" (Croatto, 2002: 5). A colación con lo precedente, me parece conveniente añadir una cita que encontré al final de la obra de Croatto (2002), concretamente en la solapa, acerca de cómo lo Trascendente viene siendo, en última instancia, el núcleo de la experiencia religiosa, de todas ellas. Este hecho, según el autor, tiene ciertas implicaciones, esto es, una naturaleza compartida expresada de formas muy dispares según el contexto:

[...] La captación de lo Trascendente es el núcleo de la experiencia religiosa. Esto, tan elemental, implica varias cosas. Una de ellas es que todas las religiones tienen la misma naturaleza y en eso todas son «verdaderas». Otra connotación se refiere al estallido de lo Trascendente, el Uno de la metafísica sagrada, en un universo de formas o expresiones infinitamente variadas, unas en proceso de cristalización, otras de envejecimiento o desaparición. Este fenómeno es paralelo al del big bang, el paradigma científico para entender el universo físico. Desde este punto de vista, todas las religiones son «diferentes». Una religión universal es un contrasentido, pues supondría una sola cultura donde manifestarse, cultura única que se convertiría en dominadora. La variedad de las religiones o de formas de una misma religión radica en las infinitas manifestaciones de la vida en contexto, sea éste físico o humano.

Una larga experiencia docente nos ha demostrado que este enfoque es imprescindible como inicio de los estudios de la religión, lo mismo que para un acceso sano y liberador a la teología. (Croatto, 2002)

3.2. Lo que es la experiencia religiosa o lo que se dice de la misma

Una experiencia que ha de ser mediada, interpretada y significada

Si continuamos partiendo de la presunción que refiere la experiencia religiosa como experiencia humana, tendremos que el encuentro con la trascendencia necesita de una mediación y, de la misma manera, tendrá que ser interpretada y expresada en una comunidad y en el sistema de significación que le sea correspondiente. Por ello, Corpas (2010) hace alusión a la experiencia religiosa como la forma en que cualquier religión “*es vivida por cada persona en la comunidad*” (p. 66), refiriéndose a la personal —y condicionada histórica y culturalmente— interpretación que cada individuo haga de la misma. Tomando esta dirección

podemos decir que la experiencia religiosa es, por tanto, tan personal —siendo vivenciada de forma “*íntima e intensa en el profundo centro personal con ese algo o alguien misterioso*” (García-Alandete, 2009: 120)— como comunitaria, ya que si bien el encuentro con la trascendencia es de índole personal, este se realiza y vive dentro de una comunidad determinada; es histórica en la medida en que alude a circunstancias concretas de la historia; además, se señala, es ‘expresión de salvación’, característica que se le atribuye atendiendo al poder transformador y liberador de ese agente trascendente; sin duda es profundamente humana, apelando y descubriendo una suerte de sentido más profundo relativo a las diversas realidades humanas (Corpas, 2010: 66).

Punto de inflexión como capacidad específica

Según Croatto (2002), como experiencia humana que es, la vivencia religiosa se circunscribe a lo fenoménico, lo que tiene como consecuencia que sus efectos se vean limitados por la realidad a la que se adhiere, esto es, la bienaventuranza que prodigue se verá limitada a ésta, la realidad en que se hace manifiesta. Por su parte, y en palabras de del autor, será tomada como objeto de un deseo y de una búsqueda incesante, explicando así el carácter iterativo del culto a grandes rasgos (p. 40). Por lo demás, el hecho religioso se presume diferente a otros hechos humanos, no siendo reductible a los mismos, sino original y específico, distinto a experiencias humanas como la científica, la filosófica o la estética; es, en última instancia, “*una experiencia vivenciada como un hecho extraordinario y decisivo que queda impreso en la memoria personal como algo significativo*” (García-Alandete et al., 2009: 119). Desde esta perspectiva, García-Alandete (2009) señala cómo resulta imposible imaginarse esta experiencia desde un plano superficial o anecdótico, teniendo en cuenta que su grado de

importancia viene dado por una enorme fuerza vivencial cuya impronta en la persona le resultaría sumamente difícil de olvidar (p. 119).

Plenifica y refiere a la totalidad

Por su parte, en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Martín Velasco hace referencia a Gerardus van der Leeuw (1964) para especificar a lo que la experiencia religiosa se refiere: “*La vivencia religiosa es aquella vivencia cuyo sentido se relaciona con la totalidad. No puede entenderse por el momento, sino siempre a partir de la eternidad. Su sentido es un sentido último, que tiene que ver con las “postrimerías”*”¹⁹ (p. 444). Esta definición del hecho religioso en cuanto experiencia vivida, apunta al sentido profundo que se le atribuye y nos ofrece una idea de la hondura y dimensiones de esta profundidad. De forma adicional, Martín Velasco (2006) encuentra la experiencia religiosa como constitutiva de la primera visibilización de la actitud y el lugar en el que convergen los aspectos externos del fenómeno religioso, así como sus dimensiones interiores y, a su través, una primera visibilización de la realidad a la que una y otras remiten. Lo que nos quiere decir el fenomenólogo de la religión, es que en la experiencia religiosa del sujeto que la vivencia encontramos la oportunidad de percibir como se muestra y actúa la intencionalidad del sujeto que da un sentido personal a los “objetos religiosos” y, por tanto, a la significación de los mismos (p. 174). En el mismo orden de cosas, me ha parecido significativo lo que este autor añade al respecto de lo que esta experiencia de lo trascendente puede enriquecer nuestra condición de humanos como algo que, justamente, tiene ‘algo’ que aportarnos:

[...] Mi concepción del ser humano me lleva a reconocer una pluralidad de formas concretas de reaccionar al «vaciado de infinito» [...] que comporta la condición

¹⁹ “*Religious experience, further, is that experience whose significance refers to the Whole; it can therefore never be understood from the standpoint merely of the moment, but only and always from that of eternity. Its meaning is an ultimate meaning, and is concerned with “the last things”*” (Van der Leeuw, 1986: 462).

humana, y a la necesidad de respetarlas a todas ellas como única forma de hacer justicia a la riqueza de aspectos y de dimensiones que la caracterizan. Así, de la misma forma que no concibo una religión que no respete e integre la dimensión ética de la persona, pienso también que se empobrecería la humanidad del ser humano si toda su relación con el mundo de los valores se redujera a la justicia, y la indispensable búsqueda de la justicia no incorporase rasgos como la solidaridad, la compasión, la misericordia, que aporta a la realización del ser humano y de las relaciones entre las personas esa modalidad de apertura al Absoluto que conocemos como dimensión y experiencia religiosa. (Martín Velasco, 2006: 194)

Implica una convicción total

Una de las características que más llama la atención es que la experiencia religiosa es vivenciada por el individuo de tal manera que para éste posee absoluta realidad (García-Alandete, 2009: 120). En el artículo de García-Alandete (2009), el autor explica cómo pese al carácter fenomenológicamente subjetivo relativo a la vivencia religiosa, sin embargo, los individuos que la vivencian le atribuyen un origen y naturaleza totalmente objetivos, esto es, que la persona afectada por esta experiencia específica tiene la conciencia clara de que se halla inmersa en una situación y estado que se sale de los márgenes de lo ordinario, cuyo acontecimiento no es algo común y que, además, no se puede subordinar a los parámetros establecidos por cualquier otra experiencia cotidiana. En este sentido, este Misterio, este trascendente o totalmente-otro, se hace patente y presente en la conciencia personal del individuo, tomándolo con la convicción de que aquello que se encuentra presenciando es absolutamente cierto (p. 119).

Como vemos, en *Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica*, la profunda convicción de contacto con el mundo de lo sobrehumano se torna característica indispensable para definir lo que es e implica la experiencia religiosa. Tanto es así, que para el autor supone “*el acceso a un modo radicalmente original e irreductible, caracterizado por el reconocimiento y la vivencia profunda y convencida de la trascendencia, de hallarse ante una presencia, la presencia de “lo sagrado”, la presencia*” (pp. 119-120). Un reconocimiento y una vivencia profunda y convencida que, sin embargo, se experimenta a partir de una relación de distancia y diferencia ontológica.

Lenguaje ordinario y lenguaje religioso

Así lo expresa García-Alandete (2009), al decir que se da una imposibilidad de acotación de la misma a “*esquemas racionales y fórmulas lingüísticas*” (p. 119). Siguiendo la línea de este autor, se considera el lenguaje ordinario como un medio inadecuado e insuficiente para comunicarla, dado su carácter inefable e inexpressable, resultando únicamente válido para exponer la vivencia de manera superficial —incluso deformándola, señala—, pero no dando cuenta de su esencia a nivel fenoménico (p. 120).

Si bien esto puede resultar cierto cuando nos referimos al ‘lenguaje ordinario’, de otro modo no implica que la experiencia religiosa no pueda valerse de un lenguaje específico a través del cual sí pueda sentirse representada y, por ello, identificada en su expresión. De esto nos da cuenta Corpas (2010) en su consideración del hecho religioso como un fenómeno que se encuentra constituido por dos elementos inexcusables. A saber, la experiencia religiosa y el lenguaje religioso de que la misma se vale para ser interpretada (p. 60). Por su parte, Severino Croatto (2002) hace lo suyo señalando el aspecto precedente en su introducción al capítulo segundo de su obra:

La experiencia religiosa es la matriz del lenguaje simbólico, al que tiende espontáneamente. Expresado en la otra dirección, la simbólica religiosa tiene existencia y sentido por su radicación en la experiencia de lo Trascendente en el interior de la experiencia humana misma. (p. 37)

Entendido así, tanto la experiencia religiosa como el lenguaje religioso que la refiere no pueden interpretarse y, por tanto, entenderse, si no se precisa de los dos elementos por igual. Así, la experiencia religiosa no podría ser entendida sin un lenguaje específico que la designe y, por otro lado, el lenguaje religioso encuentra su fundamento en la experiencia religiosa que trata de interpretar, representando ésta su correlato real en el mundo de la experiencia cotidiana (Croatto, 2002: 37). A este respecto, cuando hablamos de los lenguajes de la religión o de simbólica religiosa nos estamos refiriendo a medios de expresión muy concretos como pueden ser el símbolo y el rito, en cuyo caso se denota principalmente el sentimiento; también habríamos de considerar el mito dentro de estos medios de expresión. El mito contiene un elemento de intelección, así refiere a los orígenes y el destino del mundo y de la humanidad concebido por el complejo cultural y religioso en que se encuentre inserto y, al mismo tiempo, también apela a la emoción, de tal modo que es gracias al mito que la práctica ritual encuentra su sustento, como ocurre con el comportamiento individual y social del individuo; agregamos a este sumatorio la doctrina, que no solo refiere al plano noético sino también a la voluntad a través de los sistemas legales y de la ética (Croatto, 2002; Corpas, 2010).

Una experiencia personal

La ‘experiencia religiosa’ como objeto de estudio se ha venido considerando de una prioridad relevante en los estudios relativos al fenómeno religioso, ya sea desde la perspectiva de la psicología —como veremos más adelante cuando ahondemos en la exposición que, del

hecho, llevó a cabo William James en su obra, *Las variedades de la experiencia religiosa*—, y concretamente de la psicología de la religión, así como desde la óptica de numerosos y representativos fenomenólogos de la religión (Martín Velasco, 2006: 174). Una de las características principales de que se habló entre muchos fenomenólogos de la religión y demás estudiosos del hecho religioso, versaba acerca de un supuesto o hipotético ‘sentimiento religioso’. En este sentido, no resta llamar la atención al respecto de una pronunciada discusión acerca de si el hecho religioso ciertamente se vale de emociones o sentimientos que le son específicos, sin embargo, en ello profundizaremos en otro apartado. Lo que aquí nos sobreviene, y a colación con el mencionado supuesto, viene siendo como estas gentes dedicadas a la reflexión y estudio del fenómeno religioso consideran actualmente, que se ha de tener conciencia de que la religión, previa su existencia en el ámbito conceptual y de la práctica ética, ha de haber sido procesada e interiorizada a nivel personal (Corpas, 2010: 65), esto es, la religión como tal poco sería y poco tendría que decir si para los individuos que la experimentan no se diese un potente vínculo personal con lo que ésta significa para ellos, con su significado, el que tiene y el sentido que les ofrece. Leonardo Boff (1975) en *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos* hace referencia a esta circunstancia cuando habla del pensamiento sacramental:

Tal forma de pensamiento se caracteriza por el modo como el hombre aborda las cosas, es decir, no de un modo indiferente, sino creando lazos con ellas y dejándolas entrar en su vida. Es entonces cuando las cosas comienzan a hablar y a ser expresivas para el hombre, cuando las cautivamos, y entran a pertenecer a nuestro mundo, se convierten en "únicas". (p. 27)

Considero, podemos establecer un paralelismo entre esta manera de erigir vínculos con todas aquellas ‘cosas’ que nos salen al paso en el mundo de la vida cotidiana, cualesquiera que éstas sean, y las implicaciones que puede llegar a tener una determinada religión, en una de sus

específicas formas y tipos, para una persona concreta en un lugar y tiempo únicos. Retomando la obra de Leonardo Boff, en sus páginas nos ofrece un bonito y esclarecedor ejemplo de estas circunstancias en su alusión a la obra de Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito* (1943):

Bien decía el Principito a las cinco mil rosas del jardín, completamente iguales a la única rosa de su planeta B 612, que él había cautivado: "Vosotras no sois en absoluto iguales a mi rosa, no sois nada todavía, porque nadie os cautivó ni vosotras habéis hecho cautivo a nadie. Enteramente como mi zorra, que era una zorra igual a cien mil más hasta que me hice su amigo y ahora es única en el mundo". La rosa y la zorra se convirtieron en sacramentos, en medios de visibilizar la convivencia, la tarea de crear lazos, la espera, el tiempo perdido. (cit. en Boff, 1975: 26-27)

Hipótesis del 'sentimiento religioso'

Una de las definiciones más célebres de la religión es la que realiza F. Schleiermacher con su teoría del "sentimiento religioso". Para este filósofo, la religiosidad se basa en un 'sentimiento de dependencia absoluta', esto es, que los sentimientos que surgen de la religión han de ser capaces de poseernos de manera ininterrumpida. A su vez, este sentimiento religioso implica para el autor la necesaria conciencia del infinito por aquel que lo experimenta. En su artículo, *Le sentiment religieux selon Schleiermacher*, Emilio Brito (2022) expone la concepción que este filósofo tiene en algunas de sus obras al respecto de la posibilidad de existencia y experiencia de un sentimiento religioso en específico, que si bien guarda relación con los sentimientos ordinarios, también goza de autonomía respecto de los mismos. Este teólogo nos explica como en *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) Schleiermacher vincula 'sentimiento' e 'intuición' al tomar la religión como una suerte de contemplación intuitiva y sentimiento: "Al mismo tiempo que la particular forma

en que el universo se presenta en nuestras intuiciones determina la particularidad de nuestra religión individual, la fuerza de estos sentimientos determina el grado de religiosidad.”²⁰(pp. 186-187). Del mismo modo que los sentimientos religiosos deben acompañar todas las acciones, Schleiermacher también considera que por su naturaleza paralizan la energía de quién los experimenta, invitándole a la pasividad del goce. Se trata de una obra en la que el filósofo pretende disociar la afectividad de la actividad y, además, señalar que el sentimiento religioso, del mismo modo, difiere del ‘conocimiento’ tal y como lo entendemos, para así aproximarse a la intuición (Brito, 2022: 188).

Más tarde, en 1814, el filósofo publica *Dialektik*, donde dice que tenemos el fundamento trascendental en la identidad relativa a la reflexión y al deseo, esto es, el sentimiento; un sentimiento que se configura como autoconsciencia inmediata y que se traduce como el fundamento de nuestro saber y de nuestro deseo. En este sentido, el sentimiento refiere a una transición entre estos dos conceptos y, por tanto, en un punto muerto situado entre el conocimiento y la acción lo que, de algún modo, implica la continuidad del sentimiento. De forma adicional, se trata de una obra en la que Schleiermacher define el sentimiento en relación con aquello a lo que se refiera, tal sería la magnitud del sentimiento referido a lo divino, a lo trascendental. Se le atribuye al sentimiento religioso una significación ontológica más allá de la ofrecida por la perspectiva psicológica y, en este sentido, E. Brito (2022) señala que, tal y como dijimos, si bien hay aspectos que comparte con el sentimiento en su acepción más generalizada, se nos hace inevitable dar cuenta de que en el sentimiento de carácter religioso podemos hallar un elemento de conocimiento, digamos, más marcado, que no refiere únicamente al intelecto sino a una subjetividad significativa, esto es, a una conciencia de sí mismo referida a quién lo ha vivenciado: *“Sobre todo, este sentimiento siempre se vincula a*

²⁰ Traducción propia. Cita original: *“De même que la façon particulière dont l’Univers se presente dans nos intuitions détermine la particularité de notre religion individuelle, de même la force de ces sentiments détermine le degré de la religiosité.”* (Brito, 2022: 188)

*una sola y misma significación profunda: la conciencia de nuestra dependencia con respecto a una unidad infinita. Éste [...] expresa la unidad de nuestro ser en la profundidad de su realidad ontológica. Por tanto, se encuentra en el fondo de toda autoconciencia.*²¹ (pp. 190-192).

En este orden de cosas, si entendemos la piedad —la devoción, la religiosidad— a la manera schleiermacheriana, esto es, entendiendo el sentimiento como elemento constitutivo de su forma fundamental (Brito, 2022: 195), la religión se trata, en última instancia, de una especie de «sentimiento y gusto del infinito», de un «sentimiento de dependencia absoluta». Explicado el supuesto del sentimiento religioso desde estos precisos parámetros, se nos hace consciente el nivel de implicación que puede llegar a tener una persona cuando se encuentra en la compleja y fascinante maraña de la experiencia religiosa.

Implicación total: satisfacción de las necesidades y ausencia de limitaciones. Una respuesta aceptable a la sensación de sin-sentido

Su implicación es total, de tal manera que el carácter penetrante y envolvente de esta vivencia afecta profunda y totalmente a la persona —hasta lo más recóndito de sí misma—, y se señala cómo estas circunstancias se hacen visibles por un cambio en el o la implicada, de manera que la expresión a que dan lugar sus respectivas experiencias tiene como resultado una serie de estados emocionales y reacciones poco frecuentes:

Se da una percepción íntima de Dios, de su presencia y efectos. La experiencia religiosa es vivenciada con carácter de intimidad, de apelación estrictamente personal, de

²¹ Traducción propia. Cita original: “Surtout, ce sentiment se ramène toujours à une seule et même signification profonde: la conscience de notre dépendance à l’égard d’une unité infinie. Il [...] exprime l’unité de notre être dans le profondeur de sa réalité ontologique. Il se retrouve ainsi au fond de toute conscience de soi.” (Brito, 2022: 190-192)

presencialidad y efectividad. Asimismo, se produce una vivencia profunda de unificación total de la persona y de integración absoluta. La experiencia religiosa provee a la persona de un sentimiento de unidad y totalidad pero también de “ser” con carácter completo y en plenitud. (García-Alandete, 2009: 120)

Llegados a este punto, una pregunta fundamental es aquella que interroga acerca del motivo por el cual es ésta una experiencia que requiere una implicación total de la persona que la experiencia. Si bien las siguientes características propuestas por Croatto (2002) no son señaladas con el fin de dar razones por las cuáles la experiencia de lo Trascendente habría de necesitar un compromiso profundamente íntimo y personal del individuo, sin duda resultan significativas para pensarlo. En este sentido, el autor hace alusión a dos aspectos de la condición humana que se ven abastecidos o ‘plenificados’ a partir de haber vivenciado la experiencia religiosa. Por un lado, las ‘necesidades’ —a rasgos generales— se ven satisfechas por realidades que pertenecen a un orden trascendente o a “agentes sobrehumanos”. Por otro lado, cualesquiera que sean las limitaciones que los individuos puedan tener, éstas podrán ser superadas en la misma medida en que se recurra al ámbito de lo sagrado que otorga la experiencia misma (Croatto, 2002: 40-41).

El autor en *Experiencia de lo Sagrado* declara ciertas características relativas a este orden trascendente, que son las que hacen posible satisfacer las necesidades del individuo, esto es, los milagros, cubriendo las de orden físico; la paz, la bienaventuranza, el gozo, los estados místicos, etc. en lo que respecta a las necesidades psíquicas —con especial énfasis en la adoración y la celebración como medio más potente para alcanzar esos estados de enorme dicha—; y el advenimiento o inserción de un nuevo orden social en lo que refiere a las necesidades de orden socio-cultural. Por su parte, en lo relativo a los medios a través de los cuáles superar las limitaciones mundanas, el recurso a lo sagrado, según Croatto (2002), supone un paso de lo fragmentario a lo totalizador, lo que significa que, al igual que ocurría con la

satisfacción de las necesidades, aspectos como el bien, la felicidad o el descanso se resuelven plenos tras la experienciación de la vivencia religiosa. En este estado pleno y totalizador todo está dado, por lo que la búsqueda y el deseo —ejemplificaciones de carencias— cesan. Y no sólo se da una transición de lo fragmentario a lo totalizador en sentido amplio sino que, en paralelo, y en lo relativo a su aspecto de duración, se pasa de lo finito a aquello que carece de límites. Por ello, el fenómeno de la experiencia religiosa provee al individuo de una salvación —del tipo y de la forma que sea— que, en última instancia, siempre será —y se propondrá— definitiva²². Por último, y de importancia equitativa, es la esperanza presente en la idea de la providencia divina que este fenómeno ofrece al individuo. Esta providencia divina se presenta como la orquestadora de la historia y de los sujetos históricos que la viven y configuran con base en la maraña de sus hilos de existencia; una idea de ‘modelo o modelos’ divinos respecto de los cuáles una convicción fuerte en ellos es capaz de anular la sensación de sin-sentido y el desavenimiento interno de lo cotidiano (pp: 40-42).

Una experiencia definida por su propia fuerza

Lo que viene siendo un hecho es la percepción de que, con la satisfacción de las necesidades y la capacidad de superar los límites, lo que ofrece el encuentro con lo trascendente desde luego no resulta poco apetecible. A su vez, y como ya dijimos, se trata de un encuentro sobrevenido y no buscado, de un fenómeno que irrumpe en la vida del individuo sin que sea éste quien lo provoque. En este aspecto se puede decir que es una experiencia que se vivencia de forma pasiva, sin embargo, García-Alandete nos llama la atención en relación a la ambivalencia que supone el cómo su carácter pasivo, por otro lado, se encuentra anexado a un

²² De ahí que el concepto de ‘eterno’ resulte tan esclarecedor como representativo del telón de fondo de esta experiencia (Croatto, 2002: 41)

carácter dinámico y dinamizador del individuo que la experiencia. En el artículo *Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica*, el autor hace referencia a W. James al respecto de este asunto denominándola “vivencia dinamogénica” (cit. en García-Alandete, 2009: 120), referencia a la que considero plausible acompañar con su cita textual. Cuando William James (1994) en *Las variedades de la experiencia religiosa* hizo alusión a ‘los sentimientos’ habló de una excitación de carácter “dinamogénico”, y cuando lo hizo de éstos en lo que respecta a la experiencia religiosa refirió a aquello que el profesor Leuba denominó “estado de fe”:

El próximo paso consistirá en caracterizar los sentimientos. ¿A qué orden psicológico pertenecen? El resultado es siempre aquello que Kant denomina una afección «esténica»: una excitación de carácter gozoso, expansivo, «dinamogénico» que, como cualquier tónico, estimula nuestros poderes vitales. En casi todas mis conferencias, pero particularmente en las que tratan de la conversión y la santidad, vimos cómo toda emoción se sobreponía a la melancolía temperamental proporcionando pasividad al sujeto, entusiasmo, sentido o encantamiento y fascinación a los objetos comunes de la vida; el nombre de «estado de fe» con que el profesor Leuba lo designa es bastante apropiado. Se trata de una condición tanto biológica como psicológica, y Tolstoi es del todo preciso al clasificar la fe entre las fuerzas por medio de las cuales viven los hombres. La total ausencia de la misma -anhedonía- significa hundimiento. (p. 237-238)

Se podría decir que este ‘estado de fe’ con carácter ‘dinamogénico’ es el mismo que aquel del que hablamos cuando hacemos referencia a la experiencia religiosa, de tal modo que impulsa a la persona que la vivencia a actuar de una determinada manera en base a la naturaleza de esta experiencia específica, teniendo así un carácter dinamizador del individuo. Y en este sentido, esta vivencia no queda relegada a la interioridad del sujeto que la vive, esto es, no

pertenece al ámbito de lo subjetivo sino que, por el contrario, tiene una fuerza propia, y con ella la capacidad de movilizar a quién le sale al paso y de externalizarse, o bien, de encarnarse, siendo esta la condición necesaria mediante la cual la experiencia religiosa se expresa (García-Alandete, 2009: 120).

Una experiencia a todos los niveles

En su obra, Croatto (2002) concibe los elementos del ser, la vida, la fuerza, el orden y el conocimiento como aspectos fundamentales que se circunscriben a la realidad que experimenta el ser humano —a grandes rasgos—. Esto nos conduce a un asunto que parece tan certero como urgente, y es que la experiencia del ser se presenta fundamental, así como la experiencia de la vida, en tanto la relacionamos con el aspecto provisorio inherente a todo aquello relativo al mundo humano. Si, como ya señalamos, uno de los aspectos más alentadores del hecho y vivencia religiosa es la sensación plenificadora y totalizadora de todos los ámbitos de la existencia, se debe a que el ‘ser’, así como la vida en sí misma, no son ni permanentes ni completos, lo que sugiere una profunda relevancia de este hecho en la experiencia religiosa, siendo capaz de proveer ese ‘algo más’ añadido a lo que se nos ofrece en vida, tanto ontológica como materialmente. De la misma manera, el concepto de orden dentro del complejo de la experiencia religiosa, por lo general suele resultar bastante determinante cuando se presenta una perspectiva de opuestos entre este y el caos; sin embargo, su misión principal refiere a la organización, inteligibilidad y funcionalidad del mundo, de las formas y contornos que la experiencia determinada conciba adecuados. Por su parte, el ser, la vida, y el orden se solapan e intersectan con los elementos del conocimiento y la fuerza entre los cuáles, por otro lado, existe un estrecho vínculo —si bien los cinco elementos se encuentran conectados—. El ansia por conocer, por descubrir, saber y hacer, es una constante en todas las tradiciones religiosas

—por supuesto, dentro de los parámetros y maneras establecidos por cada una—, se trata de un aspecto fundamental para la supervivencia de las mismas, así como para que aquellas que se sienten identificadas con la categoría de ‘salvíficas’ aseguren un estado de esperanza del bienestar relativo al devenir salvífico. En este sentido, la fuerza se presenta indispensable en cuanto a lo que se entiende por la vida en general y, además, acompaña y complementa al conocimiento en tanto que, como ya dijo sir Francis Bacon (1597): “*Scientia potentia est*”²³ (cit. en Croatto, 2002: 42-43), célebre sentencia que popularmente se traduce como “el conocimiento es poder”.

Según Croatto (2002), el ser humano se encuentra en una búsqueda incesante de estos cinco elementos que se corresponden con el ‘nivel positivo’ de la existencia —que se correspondería con aquello que habría de proveer el asunto de la ‘salvación’— en contraposición con sus opuestos pertenecientes al ‘nivel negativo’, a saber: ser/nada; vida/muerte; fuerza/impotencia; orden/caos; conocimiento/nesciencia. Anexado a este hecho, podemos decir que si bien lo que se persigue dentro de la experiencia religiosa, así como en lo que respecta a la experiencia del ser en el mundo, es el nivel positivo de la existencia, su posibilidad descansa sobre la necesidad de que sus opuestos del nivel negativo también ocupen su lugar en la realidad. En este sentido, resulta razonable que Joachim Wach considerase que la experiencia religiosa abarcaba todos los niveles, tanto de la realidad como de las facultades del ser humano, al fin y al cabo se trata de un fenómeno que se vale de todos los elementos atendiendo indiscriminadamente a la posición que ocupen entre los polos enfrentados (positivo y negativo). Como dijimos, es una experiencia del ser en el mundo —a nivel individual y social—, pero también puede considerarse una experiencia del mundo en general, de Dios —y añadido: dioses, trascendente, lo tremendo, etc., en los casos de las tradiciones religiosas en que

²³ Y aun que su traducción literal es “*La ciencia es poder*” su traducción más extendida es “*El conocimiento es poder*”

se adecúe este elenco de opciones—, y del individuo en sí mismo —hablamos pues de una cosmovisión, de una teodicea (en el caso de la experienciación de Dios) y de la ética respectivamente—, elementos que se intersectan e interrelacionan, de manera que la determinada visión que se tenga del mundo, del individuo y de la divinidad va a estar condicionada por cada perspectiva en sí misma respecto de las demás. Se configura así una suerte de coherencia interna generando un papel totalizador de la experiencia humana (p. 43, 62).

No sólo consideramos este carácter totalizador en base a la estructura de comprensión de la experiencia como tal, sino teniendo en cuenta tres ‘lugares’ específicos, esto es, el sentimiento, la voluntad y la intelección, que dirigen y sostienen esta vivencia de encuentro con lo trascendente de forma inexcusable. Se trata de tres lugares o de tres elementos básicos y fundamentales que se encuentran autoimplicados unos con otros y que, junto con los distintos niveles de la realidad y de las facultades humanas —además de la configuración interna del fenómeno—, reiteran el carácter totalizador de lo que R. Otto dio en llamar ‘experiencia numinosa’ (Croatto, 2002: 62). La experiencia de lo numinoso, la experiencia de lo trascendente, la experiencia del fenómeno religioso, que es totalizadora y se encuentra más allá del nivel de lo objetivo y de lo subjetivo, diciéndose perteneciente en mayor medida al nivel de lo expresivo que de lo funcional —una afirmación arriesgada que, considero, puede resultar cuestionable— y que, a lo sumo, tiene la potencia y la capacidad de hacer mella en la dimensión afectiva del individuo que la transita, pudiendo despertar en él sentimientos peculiares (García-Alandete et al., 2009: 120). García-Alandete en su artículo (2009) enumera una serie de autores que hablan de esta particular experiencia con ese tino metafísico y totalizador que acabamos de presentar. Por un lado, hace referencia a lo que Abraham Maslow (2016) llamó “*peak experiences*” o “experiencias cumbre”:

[...] la experiencia del amor del Ser, la experiencia de la paternidad, la experiencia de la naturaleza, de la inmensidad, de la mística, la percepción estética, el momento creativo, la comprensión intelectual o terapéutica, la experiencia orgástica, ciertas formas de hazañas atléticas, etc. A éstos y a otros momentos de extrema felicidad y plenitud los denominaré experiencias-cumbre. [...] La reacción emocional en la experiencia-cumbre posee un sabor especial de admiración, pasmo, reverencia, humildad y rendimiento ante la experiencia como ante algo grande. A veces incluye un toque de miedo (miedo agradable) de ser anonadado [...] La experiencia puede comportar una cierta acerbidad y cualidad penetrante que pueden provocar lágrimas, risas o ambas cosas, y que paradójicamente puede parecerse al dolor, aunque se trate en este caso de un dolor deseable, a menudo descrito como “dulce”. Puede llegar a incluir pensamientos de muerte de modo característico. No sólo mis examinados, sino muchos escritores, al hablar de las diversas experiencias-cumbre, las han comparado con la muerte, una muerte deseada con vehemencia [...] En parte, quizá se trate de un aferrarse a la experiencia y negarse a descender de esta cima hasta el valle de la existencia ordinaria. En parte, quizá se trate también de un aspecto del profundo sentimiento de humildad, pequeñez e indignidad que surge ante la enormidad de la experiencia. [...] En otras experiencias-cumbre, en particular las amorosas y las estéticas, una pequeña parte del mundo es percibida como si por el momento fuera el mundo en su totalidad. (pp. 83, 96).

También se detiene en la expresión “experiencias oceánicas” (García-Alandete, 2009: 120), que realmente deriva de lo que Sigmund Freud denominó “sentimiento oceánico”, un sentimiento que, según el psicoanalista, tiene su origen como fuente primordial de la religiosidad, considerándose como una suerte de sensación de eternidad, de indisoluble

comuni3n e inseparable pertenencia a la totalidad²⁴. Y finalmente habla de las “experiencias-l3mite”, que en este caso se encuentran relacionadas con el concepto de ‘situaciones-l3mite’ en el que trabaj3 Karl Jaspers en su *Introducci3n a la filosof3a*:

El ser humano vive en una existencia situada, pero no siempre es consciente de las situaciones en las que se encuentra. Estas situaciones son las denominadas “situaciones-l3mite” que permiten que el ser humano se encuentre con los l3mites de su existencia y con el car3cter finito que 3sta presenta. (Gallego, 2015: 20)

Si bien todas estas nociones comparten aspectos comunes con el fen3meno de la experiencia religiosa, quiz3s en mi consideraci3n la que m3s se asemeja a lo que por este se entiende me puede resultar la descripci3n de Abraham Maslow respecto de las “experiencias-cumbre”. Por su parte, Garc3a-Alandete (2009) las considera a todas interrelacionadas en calidad de su car3cter de experiencias “meta-motivadas” (p. 120).

3.3. Cuesti3n de perspectiva. Entre un dualismo tradicional y otras combinaciones

Siguiendo a Solari (2010) tenemos que la idea de ‘sacralidad’ relativa a todo hecho religioso es considerada por muchos autores como uno de los posibles adjetivos calificadores que respectan a la —y, haciendo referencia a su diversidad, en su plural, ‘las’— experiencia religiosa. En este orden de cosas, si bien la sacralidad aparece como un elemento transversal en los estudios de aquellos que se han interesado por esta experiencia espec3fica, no dejan de darse las mismas circunstancias en lo referente a la noci3n de la ‘divinidad’. Por su parte, el

²⁴ El sentimiento oce3nico de Sigmund Freud (2020). *La Opini3n*. Recuperado de: <https://www.pressreader.com/colombia/la-opinion-imagenes/20200809/page/1/textview>

autor de *La raíz de lo sagrado* no olvida la existencia y validez de las religiones ateas y nos dice:

[...] la divinidad posee diversas, inagotables y cambiantes expresiones, pero se aprecia que lo sagrado, al no ser más que el calificador de un ámbito ya religioso, requiere de una mayor determinación, a veces por la vía de la admisión del misterio o de una suerte de dimensión profunda, a veces por la vía de una concepción amplia o ‘débil’ de la divinidad. (págs. 545-546)

Esto en referencia a la dificultad de atribuir una concepción de divinidad a una generalidad de religiones que no se consideran teístas ni en la teoría ni en la práctica, pero que, de cualquier modo, se sitúan resueltamente en el a veces preciso, otras veces impreciso, extenso e incansable y siempre fascinante complejo, de lo que damos en llamar ‘religiones’. En este orden de cosas, se tiene por conocida la tradicional perspectiva dualista relativa a la realidad, en cuanto se parte de lo que se ha supuesto, ‘es’ el hecho religioso. Fue el sociólogo y filósofo francés Durkheim quién introdujo esta diferenciación o división, en la que se representa una separación irreductible del mundo en estas dos concepciones que, no siendo solo contrapuestas, por lo demás se excluyen mutuamente. De esta manera, el autor que quiso referirse a las “cosas sagradas”, motivó la separación de la realidad de la experiencia humana en dos esferas que vinieron a constituir una concepción dualista de la misma (Corpas, 2010: 68-69). En este punto resulta razonable añadir que esta tradicional dualidad ha perdido consistencia y ha pasado de ser algo dado por sentado a una teoría cuestionable y aun por verificar —si es que esta verificación se resuelve posible—.

A la realidad denominada ‘trascendente’ corresponde el constitutivo de ‘lo sagrado’, una realidad que trasciende el espacio y el tiempo pero que, del mismo modo, se manifiesta en la experiencia humana vivida en el presente, esto es, en el Aquí y Ahora. Por su parte, ‘lo

profano' guarda relación —o bien hace referencia— con el nivel llamado 'intramundano' de la realidad y, por tanto, con su realización intrahistórica: “*a su existencia empírica, a su inserción en un orden de causalidad inmediata experimentable (objeto de la ciencia), a su identidad auténtica (objeto de la filosofía), a su eficiencia práctica (objeto de la técnica)*” (cit. en Corpas, 2010: 69).

Sin embargo, la autora entiende esta dualidad como constitutiva de una misma realidad que ni las separa ni las contrapone, sino que las concibe como dos dimensiones que la delimitan y configuran como realidad única (p. 69). En este sentido, parece que lo que quiere decir es que pertenecen a la misma realidad y que, como dos dimensiones que son —con los arreglos y características que le son propios a cada una de ellas—, la matizan a consecuencia de la diferencia 'esencial' entre ambas. En esta línea, la autora propone la expresión “ruptura de nivel” propuesta, entre otros, por Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones* (1964) relativa a su conocido concepto de las «hierofanías»²⁵, para así explicar el modo en que se da el paso de la dimensión de lo profano a la de lo sagrado. Además, añade, la capacidad simbólica inherente a los individuos en tanto seres humanos, facilita esta ruptura de nivel permitiéndonos pasar de forma ritual de una dimensión a otra de la realidad (cit. en Corpas, 2010: 69).

Dentro de este entramado dimensional, Solari (2010) presenta una serie de precedentes dentro de la fenomenología de la religión que no renuncian a este carácter sagrado de la realidad, si bien discuten el puesto esencial que le pertenece y lo consideran subordinado a la divinidad, como ocurre en el caso de Bleeker y Widengren. En este sentido, Bleeker opina que lo sagrado no puede ser la 'key word' en religión sino que, desde su punto de vista, esta

²⁵ “[...] esta coincidencia «sagrado-profano» representa una ruptura de nivel ontológico. Toda hierofanía implica esta ruptura, porque toda hierofanía muestra, manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc.” (Eliade, 1974: 54)

consideración tiene más sentido para lo que entendemos por ‘lo divino’, esto es, ‘la deidad’. A su manera, Widengren da en asegurar que aquello entendido por ‘lo sagrado’ se trata de un concepto puramente religioso cuya función yace en la designación de aquello en lo que consiste la esfera divina, por lo que es una noción que refiere a lo intocable y separado de ‘todo lo demás’. Por otro lado, prosigue, entiende lo divino como aquel poder del cual lo sagrado obtiene su carácter propio, por lo tanto, como dijimos, Widengren establece una subordinación de lo sagrado respecto de lo divino, originándose en su seno, lo que viene a ser una contraposición de las consideraciones de otros autores que atribuyeron el origen de lo sagrado a una suerte de poder impersonal (pp. 546-547). Sin duda las ideas de Widengren en cuanto a esta relación de subordinación, vienen dadas por su fuerte creencia y convicción de que la religión, en cuanto tal, tiene como característica principal la fe en Dios, de manera que establece un paralelismo entre la gravedad de este hecho y de la que el mismo es justificación, cuando atribuye la noción de ‘esencia’ a esta precisa particularidad: “[...] *algo que incumbe tan formalmente a ella que puede decirse que es su esencia*” (cit. en Solari, 2010: 547). Por tanto, lo sagrado para el historiador sueco, si bien ocupa un lugar central en el hecho o fenómeno religioso en general, en última instancia se encuentra apoyado por Dios y derivado de él. En este sentido, resulta cuando menos paradójico que en su reflexión del asunto considere que cabe lugar para religiones no ateas, como es el caso del budismo (p. 547).

De otro modo, y retomando la línea de Corpas (2010), la autora propone en su artículo un enfoque distinto del mismo asunto atribuido al teólogo jesuita francés, Henry Bouillard, quien inserta un elemento adicional que resquebrajaría y reconceptualizaría aquello que Durkheim introdujo como una dualidad “de lo sagrado y de lo profano”. Así, parece que Bouillard supera esta línea divisoria relativa a las dos dimensiones de la realidad y distingue entre tres planos respectivos de la misma que, por su parte, constituyen la estructura religiosa que le es propia. Esto es, la fórmula que contiene los elementos de lo profano, lo sagrado y lo

divino —o bien, también podemos hablar de ello como el trío establecido por la trascendencia, la transparencia y la inmanencia—. De esta manera, Bouillard establece para la noción de ‘lo sagrado’ una función de mediación entre las dimensiones de lo profano y de lo divino, hecho que, cuando menos, permitiría superar la oposición radical entre lo sagrado y lo profano. En la reflexión del teólogo francés, estos tres planos relativos a la experiencia religiosa no solo se encuentran relacionados, sino que además se exigen y se suponen entre sí, de tal modo que conlleva que la independiente existencia de cada cual por sí solo es, a su vez, directamente dependiente de la existencia de los otros dos, en cualquiera de los casos (pp. 69-70).

Por lo demás, y siguiendo ahora a Enzo Solari (2010), Bouillard —al igual que Bleeker y Widengren— se ocupa de la noción de sacralidad —de ‘lo sagrado’— modificando su puesto y significación en lo que respecta a la religión como, por su parte, dijimos, hicieron Bleeker y Widengren cuando la subordinaron a la noción de divinidad. En este sentido, y guiado por un texto de Mus acerca del budismo, Bouillard también propone distinguir lo sagrado de lo divino, pero en lugar de subordinarlo a este último, considera lo sagrado como un elemento de lo profano, esto es, inserto en el nivel o dimensión intramundana, dentro del cual, en un contexto sociohistórico determinado va a repercutir para el hombre lo divino, de igual manera en que éste ‘divino’ sea conocido o formulado. Este último apunte de Bouillard es el que, sin duda, ofrece una disposición más inclusiva que aquella detentada por Bleeker y Widengren, en tanto que el teólogo francés considera ‘lo divino’ como una noción que no necesariamente refiere a un dios o a una pluralidad de dioses —característica inexcusable de las religiones llamadas ‘teístas’—, sino que también puede adquirir la forma de una ‘trascendencia’, de ese ‘totalmente otro’ al que hicimos referencia previamente, ese ‘Misterio’, etc. (p. 548) Así, y tal y como señalaba Corpas (2010), lo sagrado para Bouillard se presenta como “*mediación significativa y expresiva de la relación del hombre con lo divino*” (Solari, 2010: 548) y, por tanto, en ello se distingue de este. En este sentido, el autor considera lo profano y lo divino como dos nociones

que se encuentran interrelacionadas por medio de ‘lo sagrado’ en tanto que intermediario entre ambas, por tanto, su teoría presupone que habría una vía de acceso entre la una y la otra; si bien se encuentran separadas, de algún modo existe este elemento que las conecta (cit. en Solari, 2010: 548).

Quizá la alusión a la manera de entender ‘lo divino y lo sagrado’ de las culturas primitivas, sea lo que haya llevado a que, de alguna manera, se insista en el carácter diferente y específico a que hace referencia cada término. En el libro de Solari (2010) se señala que la cuestión reside en que en las religiones primitivas la línea que separa estos dos conceptos es confusa, y la inconsistencia relativa a dicha distinción hace que la visión del tema resulte inestable y engorrosa, no ‘debiendo’ —por evitar caer en inoportunos, tal vez errados, y presuntuosos sesgos religiocéntricos— realizar sentencias precipitadas acerca de la conceptualización que estas culturas establecen en relación al asunto más que si, por sí mismas, reconocen de forma expresa el carácter trascendente de lo divino. Así, el autor de *La raíz de lo sagrado* considera que allí dónde se reconoce esta trascendencia, se puede decir que lo sagrado permanece en el plano terrenal, esto es, relativo a los individuos, y en este sentido, lo divino afirma su trascendencia frente a lo sagrado (p. 548). A este respecto, Bouillard propone una definición de la religión que se aproxime más a lo sagrado que a lo divino, entiendo, porque al fin y al cabo la religión —sea cual fuere la definición que escojamos de entre las muchas que se le atribuyen— se erige como particularidad nacida en el seno de las sociedades y culturas humanas, adquiriendo sentidos, formas y matices muy diferenciados en función de su contexto específico y originario, por lo que, para el autor: “*lo sagrado es un elemento de lo profano, en el que el sujeto religioso reconoce la resonancia de lo divino, y por el cual él expresa su relación, y la de la totalidad de lo profano, con la realidad (o con la super-realidad) de lo divino*” (cit. en Solari, 2010: 548). Por su lado, aunque Lanczkowski reconozca lo sagrado como un elemento de características importantes en lo relativo a la religión, sin embargo,

discute que sea la esencia de la misma. De otro modo, habla de esta noción como perteneciente a la esfera divina (ibídem)

En este sentido, Martín Velasco coincide en que ‘lo sagrado’ refiere a un orden o ámbito de la realidad —sin especificar que sea la esfera de lo divino— que posee dimensiones tanto objetivas como subjetivas, esto es, humanas y trascendentes. Como Lanczkowski y Bouillard, no considera que este concepto se trate de una cosa en particular y, dependiendo de la edición que consultemos de su *Introducción a la Fenomenología de la religión* veremos que su aproximación a lo que ‘lo sagrado’ implica va a variar. Así, en una de las versiones de su obra (1997) comentaba que “*lo sagrado [...] es un ‘a priori último’, objetivo y subjetivo a un tiempo, desde el que se comprenden tanto los objetos como los actos religiosos*” (cit. Solari, 2010: 549), mientras que en la última decía:

[...] nuestra forma de entender ‘lo sagrado’ lo considera, más bien, como una categoría de la fenomenología de la religión para designar el peculiar ‘mundo humano’, con las correspondientes formas de ‘lógica’ y de lenguaje que le son propias, en el que se inscriben los elementos que componen el fenómeno religioso y que les dota a todos ellos de su condición original [...] y que los distingue del orden o mundo de lo profano. Esta forma de entender lo sagrado confiere toda su importancia al «paso» a ese mundo como elemento clave para entrar en relación con él y, por tanto, para comprenderlo. (cit. en Solari, 2010: ibídem).

Desde su punto de vista, parece coherente que la fenomenología —en tanto que disciplina que describe e interpreta la multiplicidad de fenómenos que se nos hacen manifiestos— sea la encargada de estudiar hermenéuticamente el sentido que refiere al ámbito de lo sagrado, de tal modo que expresa una descripción comprensiva del hecho religioso, así como de la propia experiencia que le es connatural, reconociendo en él un hecho o fenómeno

específico y originario (p. 549) —en cualquier caso, no reductible a otros hechos humanos—. Martín Velasco considera que, por el mismo motivo, la investigación fenomenológica debe reconocer una ‘ruptura de nivel’ en el ámbito de lo sagrado, en cuanto se produce una separación respecto de todo aquello que le es propio al mundo terrenal o de la vida cotidiana y ordinaria del individuo: “*El de lo sagrado es un campo totalmente heterogéneo, inconmensurable con respecto a todo lo que es solito y familiar en la vida humana. Es el campo de lo trascendente, definitivo, total y último*” (cit. en Solari, 2010: ibídem), por ello no resulta difícil entender porque el fenomenólogo de las religiones considera al Misterio como la realidad que determina este ámbito de lo sagrado —el Misterio como campo de lo ‘trascendente, definitivo, total y último’. Visto así, se puede decir que Martín Velasco tiene una perspectiva del Misterio semejante a la que tenía R. Otto (1980) cuando evocaba su “*mysterium tremendum et fascinans*” relativo a la experiencia de lo numinoso:

Primero, como transcendencia, es decir, como lo totalmente otro, incomprensible e inefable, una realidad ontológica y axiológicamente suprema dotada de santidad augusta. Segundo, el misterio es una transcendencia activa, o sea, una realidad enérgica que toma la iniciativa, que se manifiesta antes de que el hombre pueda hacer nada, a veces como Dios del destino, providente, personal, vivo [...] Y tercero: la absoluta transcendencia equivale a la más íntima inmanencia del misterio, su cercanía máxima en cuanto raíz, fuente y hogar de la vida humana, *interior intimo meo*. Por esto, dice Martín Velasco, el Misterio manifiesta la *coincidentia oppositorum*. (cit. en Solari, 2010: 549-550).

Por su parte, el historiador y antropólogo de las religiones Michel Meslin también rescata la validez de lo sagrado como categoría subordinada a la ‘divinidad’. Su postura al respecto del asunto sigue una línea similar a la de Otto y Eliade en tanto que concibe la religión como la relación que se establece entre el individuo y lo sagrado. Según él, sólo se puede

entender la religión cuando se estudia el concepto de ‘lo sagrado’ como un elemento que se manifiesta en el mundo social, esto es, lo sagrado como fenómeno que sale al paso en el discurrir cotidiano de los individuos:

[...] lo sagrado se manifiesta a través de conceptos, mitos, símbolos que el *homo religiosus* sólo experimenta como modos de hablar, aproximaciones, ideogramas más o menos inadecuados a su finalidad [...] Parece, pues, esencial establecer constantemente una distinción entre los dos movimientos de todo acto religioso: la captación por el hombre de lo sagrado, considerado como una realidad objetiva y trascendente a través de una experiencia racional o emocional, poética o simbólica, y la expresión que él ofrece de dicha realidad al hacerla inmanente (cit. en Solari, 2010: 550).

A este respecto, se señala que para un estudio más completo de este ámbito de lo sagrado se hace necesaria una reflexión transversal que implique la perspectiva antropológica de la religión —de manera que se atiende a la religión como fenómeno constitutivo de los grupos humanos (Guerriero, 2013: 243)—, así como a la histórica y fenomenológica y que, por lo demás, es hermenéutica (Solari, 2010: 550).

No solo en *L'expérience humaine du divin* (1988), sino también en su *Aproximación a una ciencia de las religiones* (1978), Michel Meslin considera que el estudio de la religión tiene que partir de una antropología de la religión en cuanto ésta, como disciplina, aborda todo aquello relativo al individuo humano y, en este sentido, si lo sagrado solo es comprensible como fenómeno del mundo social, la religión —en tanto que el hecho religioso forma parte intrínseca de las sociedades y culturas humanas— ha de comprenderse como experiencia humana de lo divino (cit. en Solari, 2010: 550). Así es como el autor expresa el lugar que la antropología ha de dar a la dimensión religiosa del ser humano como noción que establece una

relación directa con el ámbito de lo sagrado y, por ello, con las formas de expresión y acercamiento al mismo por parte del individuo:

[...] en todos los estadios de la historia religiosa de la humanidad, lo mismo que en cada nivel metodológico, por doquier, lo primero con lo que nos topamos es el hombre, el hombre en busca de lo sagrado que él mismo expresa a través de sus diferentes lenguajes y de sus condicionamientos psicosociológicos. El soporte esencial de la ciencia de las religiones es, pues, necesariamente, una antropología religiosa que intenta superar la mera descripción en el tiempo y el espacio, para estudiar los comportamientos humanos ante lo sagrado. Si se define el fenómeno religioso como expresión de una plenitud humana, tanto colectiva como individual, es evidente que toda antropología debe otorgar un puesto esencial a la dimensión religiosa del hombre (Meslin, 1978: 256).

Como vemos, las propuestas teóricas en torno a la relación de lo sagrado y lo profano con, en ocasiones, inserción de lo divino, triangulación de los tres elementos y resignificación de los puestos que ocupa cada uno de ellos en la ecuación, son tan numerosas como variadas en la reflexión que a cada una le respecta. Este es sin duda el análisis de un campo que no cesa de transformarse y, por tanto, es dinámico y relativo a multiplicidad de factores y, por supuesto, de perspectivas. Sin embargo, lo que sí parece aproximarse a una evidencia —si bien dando por hecho que las evidencias al respecto de este fenómeno siempre son cuestionables— es la apreciación acerca de cómo la sacralidad en ocasiones matiza y en otras tiñe la realidad cotidiana del individuo porque, en última instancia, se la puede considerar como “*el lugar donde es percibido lo divino*” (cit. en Solari, 2010: 550). Esta afirmación, que nos resulta tan contundente, es, por tanto, compartida por autores como Meslin, Bouillard o Martín Velasco —sostenida por cada uno con su cariz personal y, sin embargo, haciendo alusión a un hecho similar—. La consideración de lo sagrado como categoría a valorar en base a su implicación en el ámbito de lo divino, puede servirnos de ayuda para entender lo que vinimos diciendo en

relación a la confusa línea establecida entre estos dos conceptos dentro del panorama de las culturas religiosas primitivas. Como señalamos, en el contexto de estas culturas muchas veces estos conceptos pueden llegar a despistarnos de la significación que realmente se les da, ya que hay una tendencia a su superposición y, por tanto, este hecho nos genera confusión. Según comenta Solari (2010), esto ocurre porque “*lo sagrado es el elemento mediador que a menudo es investido de la potencia divina*” (p. 550), sumándose Corpas (2010) con su conclusión de que “*Lo sagrado, entonces, es mediación experiencial del Misterio*” (p. 70) y estableciendo puntos comunes respecto de la opinión de los tres autores de quienes venimos hablando. Por su parte, se señala cómo en otras tradiciones religiosas —judaísmo, mística plotinianana e islam, por ejemplo— este fenómeno no tiene lugar a consecuencia de la manera en que estas religiones relegan a un ‘segundo plan’ la noción de lo sagrado y, por su lado, dan preeminencia a la sola trascendencia divina. Y pese a todo lo expuesto Michel Meslin (1988), continúa opinando que el ámbito de lo sagrado es siempre el mediador —el punto de inflexión que los conecta— de lo profano en relación con lo divino y viceversa, describiéndolo como la resonancia o el reflejo de lo divino en el mundo de la vida ordinaria, esto es, en el transcurrir mundano del individuo (cit. en Solari, 2010: 550).

Por lo que, finalmente, tenemos que lo sagrado es considerado por la mayoría de los autores como un concepto de importancia relativa, si bien siempre teniendo una especial relevancia en lo que respecta a la cuestión. Algunos lo consideran un aspecto de la realidad en contraposición con lo profano —como es el caso, aunque no lo hemos mencionado hasta ahora, de Mircea Eliade, otros como perteneciente y en conexión con esta realidad intramundana; de otro modo, también es referido como aquello que se encuentra en el mundo terrenal, viéndose subordinado al ámbito de lo divino; si añadimos las consideraciones que del mismo se hacen en tanto que mediador, este se presenta como el vehículo fundamental para la puesta en conexión de la dimensión profana y la divina como caracteres inherentes a una misma realidad;

y, de cualquier modo, parece que para la práctica totalidad de perspectivas —a excepción de aquella que defiende una dualidad profano-sagrado en que ambas nociones son excluyentes la una de la otra y, por ello, se encuentran separadas, de tal manera que pertenecen a realidades distintas. Este es el caso de García-Alandete (2009), que no duda en afirmar que “*La realidad, en sus dimensiones espacio y tiempo, aparece escindida en dos mundos, el de lo sobrenatural, sagrado y trascendente, y el de lo natural, profano y ordinario, siendo esto lo que define la estructura fundamental del hecho religioso*” (p. 118)— lo sagrado es considerado como un elemento que en ningún caso rebasa lo divino, que contiene este elemento donde lo trascendente se hace eco o, en algunos casos, se materializa, y que, por último y así mismo determinante, ocupa un lugar en el mundo de los vivos, es accesible a los individuos y se hace manifiesto de muy distintas maneras en lo que hoy damos a conocer como el mundo de la vida cotidiana (Schütz).

Por su parte, puede resultar interesante plantear aquí una cuestión que ya se hizo en su momento Mircea Eliade en su obra, *Lo sagrado y lo profano*. Si tomásemos como referencia la hipótesis que presenta la dualidad entre un ámbito de lo sagrado y otro de lo profano, podemos preguntarnos dónde y de qué manera encontramos la frontera que escinde estas dos dimensiones separadas de la realidad. Se propone la noción de umbral que, de la misma manera que conecta un ámbito con el otro, por otro lado también los separa. Así lo ejemplifica el historiador de las religiones (1981) cuando habla del paso de la calle al interior de una Iglesia:

El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado [...] El umbral concretiza tanto la delimitación entre el «fuera» y el «dentro» como la posibilidad de paso de una zona a la otra (de lo profano a lo sagrado) (pp. 18, 118)

Eliade continúa desarrollando el asunto haciendo similar referencia a lo que llama “el umbral doméstico”, hablando de los ritos y guardianes que lo acompañan y, en este sentido, establece un paralelismo entre el mencionado umbral y la función que hace una puerta, en tanto que ambos posibilitan de modo inmediato y concreto una situación de continuidad del espacio —ya no de una habitación a otra sino, en el caso que nos atañe, de una dimensión a otra—. Por lo que esta frontera, este umbral, resulta de una importancia religiosa cuando menos relevante, en tanto se configura como símbolo y vehículo de tránsito (Eliade, 1981: 19).

Por otra parte, Corpas (2010) señala cómo esta frontera a la que hizo referencia Eliade es móvil y va a depender de la cultura en la que esté inserta (p. 70). En la obra de Eliade hay varias alusiones relativas a cómo las condiciones históricas y culturales condicionan en gran medida la manera en que se da la experiencia religiosa y las interpretaciones que de la misma se hacen. Al respecto, Eliade (1981) realizó una comparación entre la creencia de Tylor y Frazer de que se daba: “*una reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos naturales*” y la nueva visión de la etnología cultural y de la historia de las religiones al respecto de este hecho que, consideran: “*las «reacciones del hombre ante la Naturaleza» están condicionadas más de una vez por la cultura, es decir, por la Historia*” (p. 13). Su carrera como historiador de las religiones y su extenso conocimiento sobre tal infinidad de culturas y matices en el ámbito de lo religioso, le llevó a pensar que las distintas experiencias de este tipo estaban fuertemente condicionadas por el tipo de economía, de cultura y de organización social en que éstas se insertan y desarrollan. Así, para Eliade, la experiencia religiosa como tal está sumamente influida por su condición de histórica, esto es, por la propia Historia (Eliade, 1981: 13-14). Este hecho también lo expresa en su *Tratado de Historia de las religiones* (1964) cuando considera lo sagrado como aquello que siempre se hace manifiesto dentro de una determinada situación histórica, de tal modo que si habla de lo sagrado en general como algo cuya expresión se encuentra condicionada históricamente, lo mismo, dice, ocurre con las

experiencias místicas, el valor y significación de las piedras cultuales, y la representación de las fuerzas sagradas en el devenir agrícola (págs. 25, 49, 113).

En este sentido, la cultura y el momento histórico en que ocupa su lugar una determinada manifestación de lo sagrado, van a modificar los valores concedidos al hecho religioso y, por ende, la teoría religiosa que se configure a su respecto. Los valores y representaciones del fenómeno religioso —de sus ya mencionadas y perpetuas hierofanías— van variando de pueblo en pueblo y en base a los distintos tipos culturales que les salen al paso; incluso en los casos en que se da un origen común aparecen matices que los hacen diferentes y por ello su encuadre en complejos culturales y religiosos distintos tendrá como consecuencia la variación relativa a su posterior interpretación —a expensas de que pueda resultar contradictoria— siquiera en el seno de un mismo pueblo (Eliade, 1964: 49, 113).

3.4. William James. Entre un enfoque psicológico y la posibilidad de espíritus en la expansión de la conciencia subliminal

Yo no sé cuáles son los hechos más característicamente divinos, al margen de la singular afluencia de energía en el estado de fe y en el estado de plegaria, pero la supercreencia en la que estoy a punto de aventurarme personalmente es que existen. Toda mi educación pretende persuadirme de que el mundo de nuestra conciencia actual sólo es uno de los muchos mundos de conciencia que existen y que esos otros mundos deben contener experiencias que poseen un significado cabal para nuestra vida; y a pesar de que, por lo general, sus experiencias y las de este mundo sean discontinuas, ambas se hacen continuas en determinados puntos donde se filtran energías superiores. Siendo leal en la medida de lo posible a esta supercreencia, me considero a mí mismo más entero y más verdadero. Naturalmente puedo situarme en la actitud sectaria científica y

pensar que las sensaciones, las leyes y los objetos pueden serlo todo; pero si lo hago siento aquella advertencia interior de que habla W. K. Clifford que murmura: «¡Tonterías!» La hipocresía es hipocresía, aunque lleve un nombre científico, y la expresión total de la experiencia humana, tal como la entiendo objetivamente, me empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos». A buen seguro el mundo real es de una fibra por entero diferente -construido de manera más intrincada de lo que la ciencia física permite. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la supercreencia que postulo. (James, 1994: 244)

Este es uno de los tantos interesantes y elocuentes fragmentos del conocido libro, *Las variedades de la experiencia religiosa*, escrito por el psicólogo y filósofo estadounidense William James. He querido utilizarlo para introducir este punto porque refleja de manera bastante clara la posición en la que se sitúa el autor frente a la experiencia que solemos llamar ‘religiosa’ —cabe decir que en todas sus acepciones—. Cuando estaba leyendo sus dos capítulos del libro dedicados a la ‘experiencia de conversión’, me he tropezado con la presentación de una interesante hipótesis basada en la existencia de una conciencia subliminal —demostrada científicamente— en la que, según James, se puede encontrar el acceso a ‘acciones espirituales superiores’ en caso de que las hubiera. Se trata, en todo caso, de una región de nosotros mismos que no descarta el supuesto de que el universo que pretende nuestra realidad sea más amplio de lo que, en cualquier momento, hemos podido pensar:

El yo subconsciente es actualmente una entidad psicológica acreditada y creo que en ella encontramos exactamente el término mediador requerido. Al margen de todas las consideraciones religiosas, real y literalmente, existe más vida en el alma que la que en cualquier momento podemos apreciar. La exploración del terreno transmarginal apenas ha sido comenzada todavía; sin embargo, lo que M. Myers afirmó en 1892 en su ensayo sobre la conciencia subliminal es tan cierto hoy como cuando se escribió: «Cada uno

de nosotros es en realidad una entidad psíquica perdurable bastante más amplia de lo que se cree -una individualidad que nunca puede expresarse completamente a través de manifestación alguna corpórea. El yo se manifiesta por medio del organismo, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión orgánica en suspensión o reserva.» (James, 1994: 240-241)

En su artículo, *Sentimiento y experiencia religiosa en W. James: una aproximación al fenómeno religioso*, Joan Andreu Lacina (2014) incide en esta hipótesis, y la explica desde el punto de vista de James diciendo que para el psicólogo, el sentimiento de realidad que aquellos individuos experimentan a través del fenómeno religioso obedece a una suerte de ‘entidades espirituales’ que tienen la capacidad de intervenir en el mundo de los fenómenos —en la realidad más inmediata— y que, de algún modo, envuelven los estados de conciencia ordinarios. Sin embargo, añade, este es un hecho que solo ocurre a aquellas personas capaces de expandir su percepción más allá de lo habitual, esto es, de dilatar o abrir la puerta subliminal de sus conciencias —James los llama ‘genios’ y cree que se trata de unos pocos— por medio de lo que el autor denomina “estados místicos de conciencia” (pp. 27-29): “*Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son “genios” en el aspecto religioso [...]*” (James, 1994: 7). Andreu Lacina habla de cómo para el filósofo estos estados de conciencia místicos evidencian que la realidad humana está provista, entre otras cosas, de un carácter fronterizo en relación con la posibilidad de existencia de distintos niveles que, en cualquier caso, se encuentran conectados y nos ofrecen la posibilidad de añadir un significado suprasensible y de reinterpretar el sentido de nuestra experiencia ordinaria, esto es, aquella relativa al mundo de la vida y, por tanto, dada por sentada (Andreu, 2014: 33):

Entonces, si el mundo de la existencia fuese más amplio que el de nuestra conciencia cotidiana, si en él se ejercieran fuerzas cuyos efectos fuesen intermitentes, si una

condición facilitadora de los efectos implicase la apertura de la puerta «subliminal», entonces, pues, conseguiríamos los elementos de una teoría a favor de la cual los fenómenos de la vida religiosa ofrecen plausibilidad. (James, 1994: 246)

Resulta lógico —dentro de los parámetros explicativos de que hace uso W. James— que sea en esta región subliminal —que en algún momento también denomina de ‘transmarginal’ y donde, nos dice James, se encuentran todos aquellos recursos del individuo, por ejemplo, su material sensitivo, aquel que ha tomado de forma inadvertida y que, espontáneamente recuerda, con el que a nivel subconsciente es capaz de establecer ciertas combinaciones que explican los usuales automatismos que pudiera tener— donde quepa la posibilidad de la existencia de aquello que él da en llamar ‘espíritus’ o ‘acciones espirituales superiores’. De nuevo, resulta lógico teniendo en cuenta que se trata de un área de la conciencia individual que opera por medio de la combinación de los recursos que se tienen pero que, de algún modo, se encuentran en estado de vigilia —de modo que será de forma circunstancial que aflore su espontáneo resultado en forma de reacciones y acciones—, esto quiere decir que si la conciencia primaria, aquella que se encuentra propiamente despierta, establece una relación directa entre nuestros sentidos y las cosas materiales del mundo externo, insistiré de nuevo y concluyo, resulta lógico que sea en esta región transmarginal dónde, si cupiese, se dé la posibilidad de la existencia de ‘espíritus’ o de acciones espirituales digamos, de algún modo, superiores:

[...] constituye, obviamente, la parte más amplia de cada uno de nosotros, ya que es el hogar de todo lo que está latente y el almacén de todo lo que pasa desapercibido o inobservado. Por ejemplo, contiene todos nuestros recuerdos momentáneamente inactivos, y guarda las fuentes de todas nuestras pasiones, impulsos, placeres, disgustos y prejuicios oscuramente motivados. De allí provienen nuestras suposiciones, hipótesis, ideas, supersticiones, persuasiones, convicciones y, en general, todo lo que son

operaciones no racionales. Es la fuente de nuestros sueños y, al parecer, allí pueden volver. En ella se presentan las experiencias místicas que podamos percibir, y todos nuestros automatismos sensoriales o motores; nuestra vida en condiciones hipnóticas, si somos susceptibles de tales condiciones; nuestras alucinaciones, ideas fijas y accidentes histéricos, si somos personas histéricas; nuestros conocimientos supranormales, si los hay y somos asimismo sujetos telepáticos. También es el manantial de mucho de lo que alimenta nuestra religión. En personas inmersas en la vida religiosa, como las que hemos descrito -y ésta es mi conclusión-, la puerta de esta región parece estar inusualmente abierta; de cualquier modo, las experiencias que entran por esta puerta han tenido influencia enorme en la configuración de la historia religiosa (James, 1994: 227-228)

Según el psicólogo, la conciencia subliminal es, tal y como yo lo entiendo, la respuesta psicológica —él dice ‘condición’— que fundamenta esta posibilidad, en tanto que, como comentamos antes, según James se trata de una región de la conciencia que quizá pueda abrir la puerta hacia otra realidad, o bien, pueda expandir la propia realidad: *“El tráfago de la vida despierta puede cerrar una puerta que en lo subliminal adormecido puede permanecer abierta o entreabierto”* (James, 1994: 115). En este sentido, es interesante lo que comenta Andreu (2014) sobre como experiencia y realidad se traducen como una misma cosa y, por tanto, cuando experimentamos ciertos fenómenos como un ‘continuo’ podemos decir que hablamos de ‘relaciones reales’ (p. 32). Esto ocurre también con la experiencia religiosa, que si bien recibe la etiqueta de ‘religiosa’ no deja de ser una experiencia humana y, por tanto, independientemente de las implicaciones que esta tenga en el individuo que la vivencia o en aquellos que solo han oído testimonios de lo que ésta puede llegar a ser, no por ello deja de ser una realidad —dígase, por supuesto, sin entrar en apreciaciones sobre su valor de verdad— en términos de experiencia. Como dijo W. James (1994):

[...] la región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico.” (p. 243).

Pareciera ser que la posibilidad que ofrece la experiencia religiosa de experimentar la unión con un orden superior, y lo que esta unión aporta a quien la experiencia en forma de tranquilidad y de paz, según James, tiene claras ventajas pragmáticas en la sociedad. Tal vez la unión con ese algo trascendente, con esa otra dimensión, y lo que promete, como por ejemplo, esa suerte de plenitud existencial, tenga sus implicaciones en asuntos relativos al bienestar general —y, desde luego, individual—. A colación, el psicólogo y filósofo se interroga sobre la cuestión de si los estados de conciencia místicos de que hemos estado hablando son puntos de vista ‘superiores’: “[...] *ventanas a través de las cuáles la mente mira un mundo más extenso e inclusivo [...]*” (Andreu, 2014: 34). No lo sabemos ni, en principio, lo podemos comprobar. Y al respecto de la experiencia religiosa, completamente anexada a estos estados específicos, si su origen reside o no en una conciencia subliminal dilatada —tal como puede resultar plausible a la manera de W. James—, no es nada que esté empíricamente comprobado, asunto respecto del cuál el autor de *Las variedades de la experiencia religiosa* no puede más que reconocer que, si bien como región de nuestra conciencia la ciencia parece posicionarse cada vez más a su favor, no por ello podemos dar por sentado todo lo aquí planteado sin someterlo a su respectiva comprobación:

Es evidente que desde el punto de vista de su mecanismo psicológico, el misticismo clásico y estos misticismos inferiores surgen del mismo nivel mental, de esa inmensa

región subliminal o transmarginal cuya existencia comienza a ser admitida por la ciencia, pero de la que realmente se conoce bien poco. Esta región contiene toda clase de materia: «serafín y serpiente» habitan allí codo con codo. Proceder de la región subliminal no es ninguna credencial infalible. Lo que llega ha de ser tamizado y contrastado, y ha de aceptar asimismo el reto de la confrontación con el contexto y la experiencia total, igual que lo que procede del mundo exterior de los sentidos. Su valor ha de ser determinado por métodos empíricos, siempre que nosotros mismos no seamos místicos. (James, 1994: 202)

Aunque resulte sumamente interesante lo aquí propuesto, considero conveniente expresar una de las críticas emitidas por el Dr. Joan Andreu (2014), profesor de teología²⁶, cuando dice que el enfoque psicológico finalmente se muestra como herramienta y perspectiva de alcance limitado a la hora de dar cuenta de todos los aspectos y características que implican y configuran la experiencia religiosa, concretamente en relación con su pretensión de realidad —hablamos aquí de la sensación de realidad que experimentan los individuos que han pasado por una de estas experiencias—. En este sentido, el método psicológico según Andreu: “[...] *no tiene la potencia suficiente para poder decidir sobre la objetividad de las pretensiones de verdad o los «sentimientos de realidad o de presencia objetiva» implícitos en toda experiencia religiosa sin destruir el significado mismo de la religión.*”, esto se debe a que desde la psicología como disciplina no cabe que la sensación de realidad o de presencia objetiva que puede llegar a ofrecer una experiencia como esta: “*trascienda los límites de la conciencia del sujeto religioso, con lo cual se anularían todos los constitutivos específicos que se atribuyen a la religión si tales conclusiones fueran admitidas como definitivamente válidas.*” (p. 17). Este hecho es reconocido por W. James cuando establece la diferencia entre el contenido

²⁶ La mística de Ramon Llull se analiza en la conferencia anual de la Familia Franciscana (7 de marzo de 2014). *Catalunya Religió*. Recuperado de: <https://www.catalunyareligio.cat/es/mistica-ramon-llull-analiza-en-conferencia-anual>

subconsciente al que apela la Psicología, y las mediaciones con la divinidad de las que echa mano la teología (James, 1994: 251).

En definitiva, se trata aquí de una de las cuestiones fundamentales en relación con la religión y es que, si bien disciplinas como la psicología, la historia, la antropología, la filosofía o cualquier otra con carácter auxiliar respecto de la materia pueden, precisamente, servir de ayuda y guía para que vayamos entendiendo poco a poco o, por lo menos, cada vez un poco más —y cuanto más, paradójicamente un poco menos— el hecho religioso en términos de experiencia, no dejan de ser disciplinas periféricas a un asunto que, aunque guarda relación con todas ellas, no es explicable por ninguna de forma exclusiva. El método psicológico, en este preciso caso, resulta interesante como medio para acercarnos a la cuestión de la experiencia religiosa, sin embargo, se ve limitado cuando, avanzado el estudio, nos damos cuenta de que no podemos continuar con nuestra investigación —al menos si no queremos lindar con el terreno de la ambigüedad teórica— cuando nos percatamos de que los fundamentos de la psicología y la religión no son, en última instancia, los mismos. Como decía, todas las ciencias del espíritu —como algunos las llaman— nos sirven para acercarnos a lo que, esperamos, sea una instancia aproximada al significado y sentido de las religiones y, sin embargo, el hecho de que la especificidad de la religión siga siendo un asunto hoy en día tan discutido, nos sugiere que del mismo modo que guarda relación con todas ellas, hay ‘algo’ aún —y que viene siendo el fundamento de esas discusiones y debates en torno a cuestiones como el nombre de la disciplina que investiga las religiones— que continúa representando un obstáculo para todos aquellos investigadores y estudiosos del tema afanados en la tarea de encontrar un punto en común —uno sustantivo— en relación con aquello que Manuela Cantón (2001) refiere como un “campo esquivo”.

III

EMOCIONES, AFECTOS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

1. A modo de preámbulo, una aproximación teórica al universo emocional

[...] las emociones no pueden ser reducidas a sensaciones puras, a reacciones simples o a pulsiones. [...] se requiere [...] comprenderlas como portadoras de interpretaciones y significados dependientes de consideraciones sociales y culturales que definen los momentos y las circunstancias en que deben ser experimentadas. (Gutiérrez Vidrio & Reyna Ruiz, 2015: 129)

Como enfoque para el estudio de la experiencia religiosa, la perspectiva emocional resulta sugerente, entre otras cosas, porque los estudios a su respecto desde las distintas disciplinas no se han preocupado lo suficiente de cubrir lo que está dimensión, sin duda, nos aportaría en cuanto al proceso integral de ‘comprender’. Este es un hecho acusado del que han hecho mención algunos autores. Surrallés y Calonge (1998) en su artículo *Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones*, comentan que, si bien la definitiva ambigüedad general que caracteriza el tema de las emociones debiera ser una preocupación antropológica fundamental, sin embargo, no ha habido una disposición por parte de la misma para tratarlo concienzudamente. Tanto es así, que la propia antropología de las emociones no se ha preocupado de definir con precisión su objeto de estudio, convirtiéndose la pregunta elemental sobre el ‘qué es una emoción’ en algo generalizado entre los intelectuales de las diferentes materias (pp. 291-292). A su vez, Marisol López Menéndez (2015) en *Creer, llorar y sentir: el estudio de las emociones y la experiencia religiosa*, critica el hecho de que el hegemónico método histórico que, desde el s. XIX, se ha utilizado para entender la civilización occidental, representa un sesgo metodológico inexcusable que olvida estudiar temas tales como el vínculo entre emocionalidad occidental y religión en el presente (p. 252). En este sentido, vemos como la no-definición —o, por lo menos, ambigua definición— de emociones, sumada a la heredada y conservadora rigidez metodológica, ha desplazado a un segundo plano los estudios emocionales dentro del ámbito de la investigación y, con ello, se ha abandonado el indudable

valor que llevarlos a cabo podría aportar a cuestiones como la del hecho religioso y la experiencia del mismo.

Esta es una realidad que podemos ver reflejada en cómo las emociones resultan determinantes en el pensamiento, tanto a nivel individual como colectivo, a la hora de crear vínculos afectivos entre individuos y, de este modo, resultar cruciales en lo que a la incitación respecto de la realización de ciertas acciones se refiere. Las emociones, afectos y sentimientos, son decisivos a la hora de afiliarse a una comunidad, ya que están considerados dentro de los medios de socialización de que se vale el ser humano en cuanto tal, convirtiéndolos en componente fundamental de la experiencia religiosa: *“Las creencias y prácticas religiosas son expresiones de una experiencia afectiva y emocional que está en su fundamento.”* (Gutiérrez Vidrio & Reyna Ruiz, 2015: 130).

Lo cierto es que experiencia y emoción se condicionan mutuamente a través de un vínculo necesariamente bidireccional e imprescindible. Tanto es así, que la ausencia de emoción en nuestras vidas nos vería abocados a existir de forma absurda y a transitar un mundo irracional. Manteniendo una postura radical al respecto, Villamil Pineda (2005) cree, incluso, que un mundo que ha perdido las cualidades sensibles o emotivas es inhabitable y sin sentido, y lo ejemplifica diciéndonos que: *“[...] un beso desprovisto de intencionalidad, emociones, sensaciones, no sólo es abstracto sino también irreal y, por lo mismo, privado de todo sentido.”* (p. 12). Porque la emoción que subyace a la experiencia le aporta el grado de intensidad que la acabará determinando y lo mismo ocurrirá a la inversa, tratándose de un proceso vital para la configuración de la vivencia específica como recuerdo y, a su vez, para significarlo de una u otra manera en nuestro histórico experiencial. Por otro lado, y a colación con lo anterior, no deja de ser importante reivindicar el carácter racional de la emoción humana que han señalado autores como Antonio Damasio (1995). Ya el autor de *El error de Descartes* habló en su día de cómo la capacidad de sentir emociones era una más dentro de los mecanismos de la razón

humana y, en este sentido, Surrallés y Calonge lo ponen de manifiesto explicando como: “*Tanto a nivel anatómico como funcional, existiría un eje que vincularía íntimamente las facultades de raciocinio a la percepción de las emociones y todo ello al cuerpo.*” (Surrallés & Calonge, 1998: 297). Esta afirmación tiende un puente entre la dimensión afectiva y corporal, ambas contempladas dentro de nuestros esquemas racionales.

En la obra de A. Damasio (2010), el autor hace referencia a William James a la hora de explicar la naturaleza de las emociones, diciendo que la respuesta somática acompaña en gran medida a la configuración de la emoción (p. 156). Si bien es cierto que la emoción se encuentra intrínsecamente unida a la experiencia, en cuanto ambas se condicionan y delinear —siendo ambas condición de existencia de la otra—, es a través del cuerpo que nos experimentamos a nosotros mismos y, con ello, también experimentamos nuestra propia vida. El cuerpo es el medio material, tangible y visible que avala nuestra existencia; es a la vez testigo del Otro y de los Otros y la prueba física que respalda nuestra presencia en el mundo, confirmando el hecho de que ocupamos un lugar en el aquí y el ahora. A su respecto, Villamil Pineda (2003) en su *Fenomenología del cuerpo y de su mirar*, consideró plausible expresar cómo la existencia propia, y con ella la experiencia vivida, validan la creencia de que el ser humano goza de una unidad esencial y total: “[...] *se nos presenta inmediatamente en la cotidianidad, en el día tras día, es una experiencia tan evidente que resulta imposible ponerla radicalmente en duda.*” (p. 32). Este autor entiende la dimensión corporal como un fenómeno de orden fáctico —en el mismo sentido en que lo entendió Heidegger en su fenomenología del ‘vivir fáctico’—, cuya presencia y experiencia —su ‘saber de sí mismo’, en palabras de Victoria D’hers—, lo devienen fenoménicamente real. En cualquier caso, y alejándonos ligeramente del lenguaje filosófico, lo que sí resulta evidente es que el cuerpo es la vía carnal mediante la cual somos capaces de experimentar. De hecho, para Victoria D’hers (2014) el cuerpo es, *in extremis*, la condición necesaria que hace posible la experiencia (p. 10). De la misma manera que el

fenómeno experiencial humano conlleva necesariamente la implicación de las dimensiones afectiva y corporal, ocurriría lo mismo con la experiencia religiosa —especialmente con ella— : *“La vivencia religiosa es aquella vivencia cuyo sentido se relaciona con la totalidad [...] Su sentido es un sentido último, que tiene que ver con las postrimerías. Es de naturaleza escatológica y va más allá de sí mismo.”* (Van der Leeuw, 1964: 444). Como ya dijo Gerardus van der Leeuw en su *Fenomenología de la religión*, no hay nada que rebase en profundidad e intensidad la experiencia religiosa, se trata de la última frontera dentro de los parámetros de la experienciación humana. En tanto que fenómeno, esta se trata de un acontecimiento sumamente personal, estrechamente relacionado con el mundo interno del individuo humano y su disposición respecto de la vida y, en consecuencia, anexado a su implicación emocional y corporal en relación con esta experiencia.

Por lo que respecta a este último capítulo, indagaremos en lo relativo a la dimensión emocional, para así adentrarnos en —y utilizaré una expresión de la antropóloga Manuela Cantón (2022)— la ‘jungla teórica’ que supone el papel de las emociones en lo que respecta a la experiencia religiosa. Como añadido, he de decir que para empezar con este punto se me hace necesario aclarar que mi inmersión en el tema de los afectos, esto es, en la cuestión de las emociones y de los sentimientos, fue relativamente breve en relación con el tiempo que dediqué al resto del trabajo. Sin embargo, tuve la suerte —o el acierto— de leer una serie de artículos realmente interesantes sobre el tema que, si bien me produjeron cierto desconsuelo ante la imposibilidad de abordarlos en mayor profundidad antes de cumplido el plazo de entrega, me resultaron realmente atractivos y despertaron en mí una curiosidad particular e insólita que, espero, llegue a cristalizar en la realización de proyectos futuros. En cuanto a lo que aquí nos compete, si bien será breve, intentaré, por lo demás, ser concisa, esforzándome en retratar con pocas pero específicas y representativas pinceladas el universo emocional a que nos adscribimos como seres humanos dotados de cultura, una cultura en la que, por suerte para

nuestro interés y pasión —en el sentido más extenso de la palabra—, tiene cabida el inaudito fenómeno de la experiencia religiosa.

1.1. Perfilando lo que podría ser un intento de explicar qué son las emociones

Para una resuelta introducción al enmarañado asunto del universo emocional, es preciso señalar como, nosotros, individuos humanos, en lo que refiere al acaecer de nuestra vida cotidiana, no solemos tener conflicto a la hora de entender lo que referimos cuando hablamos de afectos. Sin embargo, pese a tenerlo tan claro, basta que nos propongamos encontrar una definición acertada al respecto para caer en la cuenta de que los términos emoción, pasión, sentimiento y afecto son conceptos flexibles cuyo sentido se ve permeado por la configuración significativa adjudicada desde la óptica específica de cada cultura (Calderón, 2015: 20-21). A la manera de Edith Calderón (2015), me urge constar que no voy a realizar en las siguientes páginas una propuesta personal de lo que, he podido entender, son los términos aludidos (pp. 21-22). Sin embargo, sí considero interesante dar cuenta de algunas de las variadas versiones que algunos autores ofrecen a su respecto en cuanto, en mi opinión, puede representar una buena manera de introducir el tema y de que podamos configurar una serie de espacios acotados relativos al mismo, para así guiarnos en lo que compete al papel del sentimiento y de las emociones en la experiencia religiosa. Esto, empero, resulta necesario en tanto que lo que entendemos por emoción presenta una ambigüedad sustraída del lugar liminal que ha ocupado, esto es, entre cuestiones como la psicología y la biología, el individuo y la sociedad, o bien el cuerpo y la mente, constituyendo un gran reto para su construcción teórica desde las ciencias humanas (Surrallés & Calonge, 1998: 291).

La descripción de Rosaldo (1984) de las emociones como fenómenos psíquicos en los que se encuentra involucrada la dimensión corporal es una de las más conocidas, esto es, las

emociones como ‘pensamientos corporeizados’; además, también las considera como formas de acción simbólica fuertemente vinculadas al espectro de los significados culturales y de la estructura social. Por su parte, Marcel Mauss (1921) las entendió como hechos sociales, sentencia que justificó dando cuenta de cómo sus manifestaciones obedecían a pautas establecidas por el entorno grupal así como por sus formas culturales. A su vez, cuando en su artículo, *Antropología de las emociones: conceptos y tendencias*, Gabriel Luis Bourdin (2016) dedica un apartado al construccionismo social, hace mención de cómo para Clifford Geertz (1973) las emociones, de la misma manera que las ideas, son, en última instancia, ‘artefactos culturales’; en su caso, Solomon (1984) las plantea como una suerte de juicios subjetivos que actúan como reflejo de nuestro ‘ver el mundo’ individual. Además, su distinción entre emociones y sentimientos resulta cuando menos interesante, y cito: “*proponiendo que estos últimos (vinculados al cuerpo) no deben concebirse como la esencia, sino como el ornamento de la emoción*” (cit. en Bourdin, 2016: 66). Del mismo modo, no deja de ser necesario añadir la observación de Lutz (1988), quién considera que tomar las emociones como fenómenos psico-fisiológicos e individuales olvida el aspecto eminentemente cultural que las atraviesa, relegándolo a un plano periférico y secundario. Incidiendo un poco más en lo que esta autora refiere, Bourdin nos explica que para Lutz, esta noción tradicional de la emoción se debe justamente al hábito cultural que tiene Occidente de pensar la realidad de manera dual, por lo que en su propuesta expresa la necesidad de superar estos reduccionismos dualistas mediante la ‘deconstrucción’ de aquello que conceptualizamos como emoción. Para ella, las emociones representan, en última instancia, una suerte de prácticas ideológicas y de procesos culturales e interpersonales, además de verlas como productos que emergen en el seno de la vida social (cit. en Bourdin, 2016: 56-67):

Las emociones son elementos fundamentales en las relaciones interpersonales que se emplean para caracterizar, justificar y persuadir al otro: las emociones son, en

consecuencia, sociales y culturales; no naturales. [...] C. Lutz concluye que no se puede aislar las emociones del contexto social y más concretamente del sistema moral que una cultura genera. Performativas, las emociones emanan de la sociedad al mismo tiempo que la forjan. (Surrallés & Calonge, 1998: 295)

En cuanto al propio Bourdin (2016), éste plantea que: “[...] *lo que conocemos como emociones son los sitios donde lo social se inserta significativamente —con intensidad sensorial variable— en la realidad viviente, cognitiva y perceptiva, es decir, en la unidad psicofísica de los sujetos sociales.*” (p. 68). De forma similar, Fernández (2011) cita en su artículo, *Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos*, a Luna Zamora (2007), quién las concibe como enmarcadas: “[...] *en las normas sociales, creencias, costumbres y tradiciones, ideologías y prácticas culturales en contextos sociales específicos. Se trata de operaciones que ordenan, seleccionan e interpretan situaciones y acontecimientos. La subjetividad individual y la realidad psicosocial se encuentran entrelazadas*” (p. 11). Por su parte, la autora de *La emoción como herramienta de investigación antropológica. Introducción al dossier*, por su parte, concibe la emoción —más allá de las consideraciones hasta ahora mencionadas—, como una necesidad empírica de interés transversal, que ha servido a ciertas investigaciones etnográficas en tanto que han utilizado lo emotivo como herramienta analítica para una mejor comprensión del mundo social así como de quienes lo habitan. Como dice:

[...] el interés no radica en intentar explicar la naturaleza de lo emotivo, sino en abordarlo como insumo válido para hablar de lo social, lo político, lo institucional, lo burocrático. [...] lo emotivo es siempre una forma de vehicular modos determinados de relacionamiento. No sólo modos de sentir, sino formas específicas de estructurar, a partir de ellos, modos de vinculación (con personas, por supuesto, pero también con instituciones y procesos históricos). Y, en última instancia, propone: “[...] hacer de lo emotivo un instrumento complejo para el abordaje de mundos sociales”. (pp. 10-12)

Siguiendo la lectura del TFG de María Bajo Gutiérrez (2020) —también supone un acercamiento interesante al universo emocional—, la autora da comienzo a su segundo capítulo, *Desde el corazón: una antropología de las pasiones*, comentando la diferenciación que tradicionalmente se ha hecho entre emoción y sentimiento, esto es, aquella que concibe la emoción como un “movimiento hacia afuera” que hace de conexión entre nosotros como individuos humanos y el mundo y que, a su vez, se caracteriza por la espontaneidad y la intensidad; con respecto al sentimiento, que vendría a ser aquel que tiene lugar a partir de una idea o una emoción que se prolonga en el tiempo. En último término, la emoción tendría un carácter furtivo, espontáneo y efímero, pero de gran intensidad, y en su caso, el sentimiento se traduciría como la emoción que perdura, cuya intensidad es más reducida en cuanto tiende a echar raíces en nuestra mismidad:

Las emociones son básicamente —si tuviésemos que elegir una definición— procesos físicos y mentales, neurofisiológicos y bioquímicos, psicológicos y culturales, básicos y complejos. Sentimientos breves de aparición abrupta y con manifestaciones físicas, tales como, rubor, palpitaciones, temblor, palidez. Duran poco tiempo. Se acompañan con agitación física a través del sistema nervioso central. Mueven, dan o quitan ánimo. Los sentimientos son las emociones culturalmente codificadas, personalmente nombradas y que duran en el tiempo. Secuelas profundas de placer o dolor que dejan las emociones en la mente y todo el organismo. (Marina, 2006; Filliozat, 2007; Figueroa, 2010 cit. en Fernández, 2011: 3)

A su respecto, Bajo Gutiérrez señala como esta separación entre los dos conceptos acaba por parcelar lo que viene a ser el “universo afectivo” cuando, en su lugar, ella entiende que este es amplio y diverso, pero en ningún caso seccionado y, en cualquier caso, señala que son interdependientes (pp. 28-29). También resulta interesante la cita que incluye y que es relativa a David Le Breton, quien considera que: “[...] la emoción implica “la resonancia” de

un evento en “la relación con el mundo del individuo [...]”, y la autora añade: “[...] y el sentimiento, su cristalización”, si bien no realiza una precisa distinción entre ellos:

A mi parecer esta subdivisión entre distintos, por así llamarlos, “estados afectivos”, es quizás más aplicable al análisis que a las realidades socioculturales pues si nos observamos, por ejemplo, a nosotros mismos podemos comprobar que no suele producirse una reflexión explícita acerca de cuándo estoy emocionada o cuando tengo un sentimiento. (p. 29)

Finalmente me gustaría incluir la ejemplificación que Edith Calderón (2015) expone en su artículo, *Universos emocionales y subjetividad*, entre la conceptualización establecida desde el castellano —por la RAE (2001)— de los términos: emoción, pasión, sentimiento y afecto; en cuanto la considera una lengua en que se han desarrollado los campos semánticos que refieren a estos términos:

El término emoción es definido como alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática. La palabra pasión significa “acción de padecer”, también es vista como estado pasivo en el sujeto, como lo contrario a la acción o bien como perturbación o afecto desordenado del ánimo. El vocablo sentimiento originalmente significó “oír”, pero más tarde incluyó otras percepciones como la táctil y la gustativa. Es definido también como un estado afectivo del ánimo producido por causas que lo impresionan vivamente. Finalmente, afecto tiene que ver con cada una de las pasiones del ánimo, como la ira, el odio, y especialmente el amor o el cariño. (p. 21)

En consideración de Calderón (2015), lo que entendemos por emociones tiende a cambiar de nombre en el tiempo lo que, por otro lado, nos revela que puede haber emociones que existieron y desconocemos, o que existirán y quizá nunca conoceremos. Esta afirmación

es compartida por Bajo Gutiérrez (2020) en cuanto dice que si el factor de la temporalidad es el que ha impuesto de forma académica una diferenciación entre emoción y sentimiento —y remitimos a lo que veníamos diciendo acerca de lo precedero de la emoción en contrapartida con la inclinación del sentimiento a establecerse—, será esta dimensión temporal la misma que determine como se catalogarán en el futuro, a instancia segura de una profunda e inexcusable interdependencia. Por su parte, si a lo determinante del tiempo le añadimos el asunto de la no universalidad de las emociones en cuanto que, según la autora de *Universos emocionales y subjetividad*, varían dependiendo de cada época y cultura —esto es, atendiendo al curso de la historia y, además, a las normas específicas en que se mueve cada cultura—, tenemos que esbozar una definición concreta a su respecto se propone como una tarea harto compleja, aunque de algún modo —y hasta cierto punto— necesaria, en cuanto que son útiles en la medida en que nos enseñan que los significados, aun cuando los términos utilizados no resulten ser los mismos, pueden ser semejantes o al menos pueden serlo algunos matices (Calderón, 2016: 21; Bajo, 2020: 29). En cualquier caso, he de decir que comparto aquello que dijo Leavitt (1996), al punto que nos sería más adecuado, lejos de tomar las emociones y los sentimientos como “*insumos de definición «resbaladiza»*”, tomarlas en su lugar como “*fenómenos de aprehensión múltiple*” (cit. en L’Hoste, 2018: 9).

1.2. Algunos de los vértices presentes en la forma que toman los afectos

El asunto de la universalidad de las emociones ha sido ampliamente discutido, y sigue siéndolo en la actualidad. No son pocos los teóricos sumergidos en la laguna de los afectos que se han preguntado en algún momento si todo lo relativo a la dimensión afectiva es, de hecho, un fenómeno universal. Citando a Lutz y White (1986) Edith Calderón enumera algunas de las corrientes teóricas que atañen a esta disputa: “*Para los universalistas las emociones son*

universales, para los relativistas son universales pero intraducibles; para los románticos son una forma positiva de la naturaleza humana y llenan de significado la vida; para los racionalistas son racionales, morales y valorativas.” (Calderón, 2015: 20). No son pocos los interrogantes establecidos al respecto del tema. Desde el intento de Paul Ekman de ratificar su hipótesis de la universalidad de la expresión de determinadas emociones en una concepción sumamente esencialista del asunto —en tanto naturalizaba la emoción y la devenía universal concibiéndola como una mera expresión corporal de origen puramente biológico—, se propulsó una tendencia a ver las emociones como exentas de su condición social. En este sentido, las aproximaciones esencialistas al tema de lo emotivo —como aquella que emprende la propia fenomenología— se ven tintadas por nociones individualistas que, según Lutz y Abu-Lughod (2008), inducen a contemplar el universo emocional como una dimensión exclusiva de la interioridad del individuo humano:

Se ratifica aquí la “escasa” importancia de la vida social en este ámbito, que aparece como una esfera a parte de lo socio-cultural, por lo que quedaría de tal forma seccionado en distintos ámbitos independientes sin tenerlos en cuenta como una única esfera repleta de interconexiones y en consecuencia difícilmente separables. (cit. en Bajo, 2020: 30-31)

En este sentido, resulta importante dar cuenta de que las emociones, si bien se encuentran entre lo biológico y social (Calderón, 2015: 22), y desde luego no son exclusivamente sino parcialmente personales, en tanto el contexto sociocultural en que se desarrollan influye sustantivamente en su conformación, significación y sentidos específicos. Por su parte, y teniendo claro este apunte, el hecho de que las emociones surjan de la complementariedad entre una suerte de procesos psicofísicos y contextos socioculturales e históricos determinados, vuelve a plantear la duda en relación con la universalidad de las emociones. Uno de los autores que lo tiene claro es Gabriel Bourdin (2016):

¿Son las emociones fenómenos universales? Formulada de este modo, la pregunta es retórica. Parece natural que todos los grupos humanos manifiesten estados y reacciones emocionales; se califica la sensibilidad emocional como un rasgo de humanidad, acaso más representativo de la condición de nuestra especie que el intelecto, la razón, o la vida civilizada. En contraste con lo anterior, también suele asociarse la emoción con lo animal e irracional, como un producto del cuerpo y de la naturaleza, más que de la mente y la cultura. Nuestro sentido común nos inclina a pensar que todos los pueblos y grupos humanos, a través del tiempo y del espacio, han estado dotados de la capacidad de experimentar y expresar emociones. De modo que las emociones deben considerarse un atributo universal de nuestra especie. (p. 62)

Quizás habría que matizar que la distinción que Bourdin establece entre mente/cuerpo; razón/emoción; naturaleza/cultura, se trata de una perspectiva de la cuestión generada a partir de una herencia cartesiana y su afán por las dicotomías. En cualquier caso, puedo compartir la idea de que no hay sociedad conocida hasta ahora que se vea exenta de la capacidad de experimentar y expresar emociones, sin embargo, en este sentido creo que sería conveniente delimitar esta idea y, para ello, Edith Calderón propone la universalidad, no de las emociones en sí mismas con sus sentidos y significados específicos, sino de la condición estructural de las mismas —un hecho que compara con la cuestión antropológica del parentesco—:

La dimensión afectiva debe ser vista como una estructura básica universal presente en todas las culturas [...] Existen similitudes cuando vislumbramos las características del parentesco con las de la dimensión afectiva. Me parece que su condición estructural universal se corrobora porque hasta ahora no hay registros etnográficos de sociedades humanas sin parentesco o universos simbólicos emocionales. Tanto el parentesco como lo emocional implican regulaciones sociales; es decir, la presencia de lo normativo. En

ambos casos lo universal es la regulación, lo particular son los diversos conjuntos de reglas culturales. (Calderón, 2012 cit. en Calderón, 2015: 22-23).

Creo que reivindicar el inexorable nexo entre emociones y cultura representa un esfuerzo importante y necesario para la construcción de un frente sólido y fuerte contra el extendido individualismo, en tanto esta relación nos insta a ver el mundo erigido sobre las bases de la intersubjetividad. Éste, se trata de un mundo en el que nos desarrollamos como individuos humanos en un constante condicionarnos mutuamente. En este sentido, si como dice Fernández (2011), las emociones son uno de los medios a través del cuales experimentamos el mundo, las respuestas emocionales, por su parte, son el reflejo de la cultura en que se encuentran insertas y, a su vez, se encuentran moldeadas por ella. Esta es la manera que tiene la autora de decir que, al final, los desencadenantes emocionales son aprendidos, lo que revela una perspectiva del asunto que considera la experiencia humana y social, como agentes moldeadores de las tendencias biológicas inherentes a los seres humanos culturales (pp. 2 y 10). Por su parte, y de forma añadida, me gustaría dar cuenta del profundo error que supone la tradicional separación entre razón y emoción. A este respecto, Antonio Damasio (2000) se presenta como uno de los autores más conocidos que se pronunció frente a esta sentencia:

[una] función biológica de la emoción es la regulación del estado interno del organismo, a fin de prepararlo para la reacción específica. Por ejemplo, suministrar un flujo abundante de sangre a las arterias de las piernas, de manera que los músculos reciban más oxígeno y glucosa en caso de ser necesario huir, o cambiar los ritmos y latidos cardíacos si es ventajoso quedarse quieto. (cit. en Battán, 2021: 215-216)

Para Fernández (2011), por ejemplo, la obra de *El Error de Descartes* (2006), nos ha sacado del error. A su modo de ver, la buena noticia y la mala son la misma: razonamiento y emoción van juntos. Por otro lado, añade citando a Elster (2002): “[...] conviene reflexionar

sobre como las emociones pueden ser racionales incluso si se basan en creencias irracionales y como pueden llegar a ser irracionales basadas en consideraciones racionales.” (p. 11). Otra autora que reconoce el aporte de Damasio (2006) a esta cuestión es L’Hoste (2018), quien también opina que: “Razón y emoción, no sólo tienen relación y pueden incluso presentarse unidas [...], sino que se necesitan mutuamente” (p. 12). Lo cierto es que en el artículo de Surrallés y Calonge (1998), así como en el TFG de María Bajo Gutiérrez (2020) se presenta un ejemplo bastante representativo de este hecho. Se trata del estudio de los Ilongots llevado a cabo por Michelle Z. Rosaldo (1984), en el que se revela que para ellos no existe una división real entre la fuente de la vida y la afectividad —el corazón— y la fuente del conocimiento y el pensamiento²⁷. Se hace patente entonces el cómo hemos naturalizado etnocéntricamente las distintas formas de sentir, pensar y percibir, así como las conceptualizaciones que tenemos de las mismas, generando un imaginario de emociones que creemos universales y correspondidas en el cual un correcto análisis sociocultural pondría de relieve las divergencias y las diferentes tonalidades que presentan las culturas afectivas existentes (Bajo, 2020: 38).

La complejidad que representa el fenómeno de las emociones, esto es, la extensión y profundidad inseparables de la dimensión afectiva, se presenta como un desafío constante a los abordajes unilaterales obcecados en una superada oposición entre lo fisiológico y lo sociocultural. Esta contraposición establece conclusiones reduccionistas al fenómeno que se encuentran condicionadas, en gran medida, por nuestra occidental y dual concepción de la realidad (Bourdin, 2016: 68). En su lugar, puede resultarnos más adecuado en nuestra inmersión al océano teórico comprendido por la emotividad, distanciarnos de los reduccionismos, y abogar por una metodología y enfoque holistas, que comprendan la dificultad manifiesta en el universo de lo emocional. En este punto se me propone acertado

²⁷ Una de los paradigmas más sustantivos de esta cuestión es la expresión ilingot “*magich chinakich*”. Por lo visto, ‘*chinakich*’ proviene del verbo ‘*chinamaana*’ que se traduce tanto por ‘amar’ como por ‘pensar’. (Surrallés i Calonge, 1998: 300)

hablar de una característica inherente a los afectos —a las emociones, las pasiones, los sentimientos...— que, si bien ahora mismo no desarrollaremos, sin embargo, resulta tan interesante como esclarecedor hacer mención de ella, a saber: la inconmensurabilidad implícita en las pasiones, en todo aquello que es relativo al asunto de la emotividad, que, según Bajo (2020) supone una respuesta plausible a la cosificación que de las emociones se hace cuando las intentamos clasificar bajo criterios (p. 35) que, por ser reductores, son también absurdos y limitantes.

2. Un ensayo a modo de conclusión: emociones y sentimiento en la religión

Todo lo que es insólito, singular, nuevo,
perfecto o monstruoso se convierte en
recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y,
según las circunstancias, en objeto de
veneración o de temor, en virtud de ese
sentimiento ambivalente que suscita
constantemente lo sagrado. (Eliade, 1974: 37)

En cuanto a lo que de hecho nos compete, he decidido dedicar el último punto de este trabajo a expresar el indubitable nexo que existe entre lo que son las emociones y los sentimientos, esto es, la ‘dimensión afectiva’ —tal y como yo la concibo, si bien ya hemos dado cuenta de la ambivalencia presente en los términos que aluden al campo de la emotividad—, y el fenómeno relativo a la experiencia religiosa. A este respecto, encontramos que en la obra de Manuela Cantón, *La razón hechizada*, se hace mención de las líneas de pensamientos que siguen una serie de teóricos y pensadores dedicados al estudio de las religiones —ya sea desde la fenomenología, desde la historia, la psicología, la filosofía, la antropología, etc.— en lo referente a lo que, de algún modo, se deben la religión y la emotividad. En cuanto a esto, Cantón (2009) nos introduce a la cuestión haciéndonos presente las muchas incongruencias teóricas y las avenidas discusiones de carácter epistemológico, que se han formalizado en torno a la complejidad explícita en el abordaje del asunto de la religión; de forma inexcusable, éste se ve atravesado por los retos intelectuales que supone el estudio de la dimensión emocional y la inagotable dificultad que expresa la naturaleza irracional de los fenómenos religiosos. En relación con esto, no debe costarnos entender las críticas de muchos teóricos de las religiones que llaman la atención sobre como el estudio científico de la materia tiende a esquivar: “[...] *el meollo de este peculiar y omnipresente fenómeno cultural: la creencia, la fe, la experiencia de lo numinoso y lo extraordinario, la emoción.*” (pp. 14-15). Y es que, como veníamos diciendo, la cristalización de nuevos retos por parte de los estudios

centrados en la emotividad, sumado a lo que de lábil tiene el hecho religioso, representa un nuevo paso en lo relativo al recorrido teórico de los estudios sobre religión y, por lo demás, un gran desafío que, tal vez no nos conceda grandes respuestas —o sí— pero, de seguro, representará la caracterización de un nuevo horizonte intelectual que traerá consigo novedosas e interesantes perspectivas epistemológicas y metodológicas.

Tal y como comentábamos, no son pocos los autores que establecen un nexo entre emociones y religión, algunos de ellos considerando el universo de lo emotivo como núcleo fundamental de la matriz religiosa. Uno de los ejemplos más conocidos es el de Rudolf Otto (1994) que, en su obra, *Lo santo*, expresa su idea de que la religión nace de las propias emociones y estas, a su vez, son causadas por la naturaleza de lo sagrado. Tanto es así, que el filósofo y teólogo consideraba que solo se puede entender la religión desde la ‘experiencia subjetiva de lo sobrenatural’, a saber, desde la experiencia misma del ‘sentimiento irracional de lo numinoso’: “*Para Otto toda la evolución histórica de la religión emerge del «Sentimiento de lo siniestro e inquietante», y de las «primeras explosiones de este sentimiento en el ánimo del hombre primitivo».*” (cit. en Cantón, 2009: 59, 126). Si este puede parecernos un punto de vista radical en cuanto a lo que de relación tiene la religión con lo emotivo, Robert Lowie se presenta como uno de sus seguidores proponiendo un punto de vista bastante parecido. Para el antropólogo norteamericano, la religión ha de entenderse por referencia a la ‘emoción’ que ésta suscita; es en los sentimientos en los cuáles recae la especificidad de los fenómenos religiosos, no así en las instituciones o los comportamientos. Así, este autor cree que el sentimiento que configura la esencia de la religión nunca se extinguirá, sino que será transferido a otros objetos que actuarán como nuevos representantes de lo Extraordinario o Sagrado. En este contexto, se entiende que R. Lowie hiciese referencia a W. James en cuanto dio en afirmar que todas las religiones tenían como factor común el predominio de la parte emocional que compete a la conciencia (pp. 126-132), lo que resulta sumamente interesante si hacemos referencia al

paralelismo que estableció entre el sentir de la emoción religiosa y sentimientos tales como el de patriotismo, libertad o razón:

[...] la emoción religiosa puede ser a veces difícilmente distinguible del sentimiento que despiertan abstracciones como la «patria», la «libertad» o la «razón» ... que pueden convertirse en dioses si aceptamos el punto de vista psicológico (Lowie, 1990, cit. en Cantón, 2009: 131).

En cualquier caso, los puntos de vista tanto de Otto como de Lowie, si bien pueden resultarnos sugerentes, por otro lado nos es inevitable vislumbrar el escollo del esencialismo fenomenológico que los envuelve. La idea de reducir la experiencia de la religión a una emoción o sentimiento, esto es, a la experiencia subjetiva de la emotividad, no nos ofrece muchas explicaciones de la cuestión en tanto esta vivencia es, en última instancia, relativa al individuo y, por ello, tendente a su interpretación personal. No negaré la relación que, de hecho, considero existe entre la religión y el universo de lo afectivo, pero no parece apropiado limitarla única y exclusivamente a lo que, a fin de cuentas, representa una parte de la realidad que, de cualquier modo, es siempre múltiple y cambiante.

En una vertiente relativamente próxima, aunque con matices que la diferencian, tenemos la idea de Hume respecto del origen de la religión. En su obra, *The Natural History of Religion* (1757), entiende que la religión en sus inicios se gestó en las incertidumbres y miedos existenciales de los individuos. Por lo que, en este caso, no es que la religión nazca de las emociones, sino que los estados emocionales tienen como consecuencia el origen de la religión, lo que finalmente vendría a ser una interpretación naturalista de la religión de orientación psicológica con carácter funcional, pero centrada en el individuo en lugar de en la sociedad (Cantón, 2009: 134). Por su parte, otro autor sumamente conocido y determinante respecto de lo que aquí venimos comentando es William James (1994), que en *Las variedades de la*

experiencia religiosa reflexionó ampliamente sobre las religiones en torno a la emoción que los individuos humanos experimentan ante situaciones excepcionales:

Si preguntamos cómo, pues, la religión soporta espinas e incluso la muerte, y en cada acto anula la aniquilación, no lo puedo explicar, ya que es un secreto particular de la misma y para entenderlo tendríamos que haber experimentado sentimientos religiosos de los más extremados (p. 26)

Para el psicólogo, las religiones fundamentan su valor en la capacidad que tienen de motivar la acción y satisfacer necesidades psicoafectivas. Al igual que Lowie, James reduce la religión a una suerte de “emoción religiosa”, obviando la incidencia que en ella pueda tener la vertiente institucional de la misma (Cantón, 2009: 152), lo que nos apura a pensar en otro tipo de fenomenología de la religión basada en la experiencia subjetiva de la emoción suscitada por el encuentro con la ‘trascendencia’ —solo que anegada en los métodos, tecnicismos y reputación de un psicólogo—:

Si la religión ha de significar alguna cosa definida, me parece que habríamos de asumirla como si significase esta dimensión emotiva añadida, ese temblor entusiasta de adhesión, donde la moralidad, estrictamente dicho, sólo puede inclinar la cabeza y asentir. Para nosotros, nada más habría de significar este nuevo horizonte de libertad, la nota dominante del universo que suena en nuestros oídos y una posesión eterna y extensa ante nuestros ojos. Este tipo de fricción en lo absoluto y eterno es lo que encontramos solamente en la religión. Difiere de toda alegría corporal, de todo gozo del presente, por ese elemento de solemnidad y es una cosa difícil de definir de manera abstracta, pero algunas de sus características son bastante patentes. Un estado de ánimo solemne no es nunca ordinario ni simple, y parece que contiene en cierta medida su

opuesto. La alegría solemne conserva algo de amargo en su dolor; la tristeza solemne es aquella a la que íntimamente asentimos. (James, 1994: 25-26)

La naturaleza pasional y volitiva de los seres humanos fue la que llevó al psicólogo de las religiones a defender la legitimidad de las hipótesis religiosas ya que, es a través de estas que se recupera la confianza en la vida, socavada, en gran medida, por las hipótesis materialistas. En este sentido, si bien le concede un valor a la ciencia, de cualquier modo lo subordina los intereses más emocionales que, a su parecer, se encuentran situados en la búsqueda de orden llevada a cabo por la ciencia. Además, da en considerar los productos del pensamiento científico como un tipo de “fe” pobre, y por ello insuficiente, al compararla con la complejidad inherente a nuestra naturaleza pasional y a nuestras necesidades: “[...] *para James, las ideas útiles lo son porque son verdaderas, y son verdaderas porque son útiles. [...] No es difícil entender por qué la versión jamesiana del pragmatismo ha sido calificada de superficial y simplista.*” (Cantón, 2009: 153):

Creo que el sentimiento es la fuente más profunda de la religión y que las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios, al igual que traducciones de un texto a otra lengua. [...] Cuando sostengo que las fórmulas teológicas son productos secundarios, quiero decir que, en un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología filosófica. (James, 1994: 204)

Éstos son algunos de los enfoques influidos por la escuela idealista alemana y el pragmatismo norteamericano, en cuanto dejaron de tomar el hecho religioso como una “cosa” para convertirlo en una suerte de “experiencia y emoción”, abordándolos desde las cosmovisiones, los estados de conciencia y la dimensión psicológica. En este sentido, encontramos una antigua teoría emocionalista del ritual propuesta por el sociólogo Thomas J. Scheff (1977), quién consideraba el rito como una experiencia catártica, definiéndolo como:

“*un tratamiento institucionalizado de la emoción, trazando un nexo directo entre estados psicológicos y producción de rituales*” (Cantón, 2009: 81). Por su parte, Radcliffe-Brown también esbozó una teoría acerca de los rituales, en cuyo caso se encuentra más enfocada a la experiencia social colectiva. Según él, a través del rito se hace posible la reafirmación e intensificación de los sentimientos de solidaridad y orden dentro del grupo por lo que, en último término, los rituales tienen como función el dar expresión colectiva así como perpetuar y consolidar el sistema de valores de ese preciso colectivo —lo que, por otro lado, pone de relieve el elemento emocional del rito al establecer los valores éticos de aquellos que participan— (p. 86). De la misma manera que Brown, John Beattie (1993) también consideraba que el ritual tenía como función principal el expresar importantes sentimientos sociales, así como que las creencias religiosas eran fundamentalmente expresivas:

En la medida en la que creencias y rituales forman parte del comportamiento expresivo, constituyen un fin en sí mismas, aunque no por ello dejan de tener importantes consecuencias sociales: magia y religión encierran, para Beattie, ideas y actividades más rituales y simbólicas que prácticas y científicas. (cit. en Cantón, 2009: 191)

Por su parte, y a colación con lo relativo a la ‘magia’ y la ‘religión’, tenemos lo que a su respecto dijo este antropólogo sobre que ambas brotan de la “*tensión emocional y la conciencia trágica de los límites*”, esto es, que tienen su origen: “*en el universal sentimiento humano de inferioridad ante la naturaleza*” (p. 82, 86). Así, podemos decir que el sentimiento de lo tremendo, el encuentro con lo extraordinario y las consecuencias que el mismo genera, tienen la capacidad —al modo de entender de Malinowski— de generar una suerte de emociones en los individuos que, de algún modo, les insta a creer en nociones como la magia y la religión. Harris también hace eco de la función expresiva de la magia y la religión —además del arte—, en cuanto son capaces de comunicar sentimientos y emociones a las que no

damos rienda suelta o no concedemos normalmente un lugar en lo que respecta a la vida cotidiana:

Está claro que el arte, la religión y la magia satisfacen necesidades psicológicas similares en los seres humanos. Son medios para expresar sentimientos y emociones que no se manifiestan fácilmente en la vida corriente. Transmiten un sentido de dominio o de comunión con acontecimientos imprevisibles y poderes invisibles y misteriosos. Imponen significados y valores humanos a un mundo diferente, un mundo que por sí mismo carece de significados o valores asequibles a la inteligencia humana. Tratan de desentrañar el significado verdadero, cósmico, de las cosas, oculto tras la fachada de las apariencias ordinarias. Y se sirven de ilusiones, trucos dramáticos y prestidigitación para hacer que la gente crea en ellos. (Harris, 1990: p. 484-485)

En este sentido, cabe añadir lo que Mitchell y Evans-Pritchard opinaban respecto de la relación entre las creencias y el ‘sentimiento religioso’. Jon P. Mitchell en su obra, *A moment with Christ: The importance of Feelings in the Analysis of Belief* (1997), argumentó que, como en un camino de ida y vuelta, los sentimientos eran el producto de las creencias pero que estos, a su vez, daban significado a las mismas; y si bien Pritchard no consideraba que fuese así con cualquier creencia, sí creía que las creencias, en su mayoría, podían acabar vinculándose a este sentimiento religioso —una suerte de sentimiento que él denomina de “estremecimiento”— (Cantón, 2009: 133, 169). A este respecto, Durkheim (1968) en *Las formas elementales de la vida religiosa*, se plantea la cuestión de si existe la posibilidad de descubrir las causas que hicieron que surgiese el sentimiento religioso en los orígenes de las propias creencias de los individuos (p. 178) y es que, las ‘creencias’ —si bien cada quién asume las suyas como verdaderas—, no dejan de ser ideas o pensamientos respecto de los que nuestra sensación o intuición de certeza ha de reconocer que puede no ser real o, por lo menos, puede no serlo para todo el mundo. Sin embargo, es indudable que nuestras convicciones sobre ciertos asuntos nos

mueven a actuar de una u otra manera, lo que lleva en implícito que también nos condicionan a sentir de uno u otro modo. La creencia —entendida como nuestra personal idea de lo que contemplamos como certeza— puede, según lo que expresan ciertos antropólogos, generar un estado emocional especial al que solemos llamar “experiencia religiosa” (Lowie, 1948, cit. en Harris, 1990: 417), convirtiéndola así en una creencia de esta naturaleza. En *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz hace alusión a S. Langer (1953) para explicar cómo el pensamiento y la emoción actúan como configuradores de nuestros sentimientos y que, éstos, a su vez, caracterizan nuestras vidas dándoles un sentido:

[...] Es la sensación recordada y anticipada, temida o buscada o hasta imaginada y evitada lo importante en la vida humana. Es la percepción modelada por la imaginación lo que nos da el mundo exterior que conocemos. Y es la continuidad del pensar lo que sistematiza nuestras reacciones emocionales en actitudes con distintos tonos emotivos y lo que confiere cierto sentido a las pasiones del individuo. En otras palabras: por obra de nuestro pensamiento y emoción tenemos no sólo sentimientos sino una vida de sentimiento. (cit. en Geertz, 1987: 80)

Para ello, nos dice, es necesario que tengamos la guía de modelos simbólicos relativos a la emoción, ya que: “*Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.*” (p. 81). En este sentido, se traduce congruente que elementos relativos a las diferentes tradiciones religiosas como pueden ser el rito o el mito y, en otro orden de cosas, también —por qué no— la magia, resulten inseparables de lo que viene siendo el terreno propio de la emotividad. Si, como dijo Malinowski: “*la magia es siempre expresión de emociones desbordantes*” (Cantón, 2009: 83), por su parte, el rito promueve un estado de excitación emotiva en aquellos que participan de él. En este sentido, parece lógico entender que los comportamientos sociales y los estados

emotivos se encuentran en estrecha relación, pese a los sonados escepticismos al respecto, lo que, a su vez, propone la emoción como consecuencia directa de los comportamientos rituales destinados a “calmar la tensión y aliviar la angustia” (p. 81). Considero hasta aquí una evidencia el que el universo de lo emocional está ceñido al universo de lo religioso, y si bien quizá no sea su fundamento —como proponen las visiones esencialistas del asunto—, la interconexión es evidente. En este sentido, resulta interesante dar cuenta de una particularidad que ha sido bastante discutida por los estudiosos de la religión, y es la cuestión de la existencia o no existencia de un sentimiento religioso como una cosa específica. A este respecto se pronuncia W. James (1994) en *Las variedades de la experiencia religiosa* con lo siguiente:

Alguien lo relaciona con el sentimiento de dependencia, otros lo convierten en un derivado del miedo, otros lo enlazan con la vida sexual, otros aun lo identifican con el sentimiento de infinitud, y así sucesivamente. Formas tan diferentes de concebirlo deberían, por ellas mismas, provocar serias dudas sobre si es posible que constituya una cosa específica. [...] Existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa, etc., pero el amor religioso tan sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el temor religioso es el temor ordinario, por decirlo así, el temblor normal del pecho humano en la medida que la noción de retribución divina lo pueda alterar; el temor religioso es el mismo temblor orgánico que sentimos en un busque al atardecer o en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y, de manera similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos reelegios. Como los estados de ánimo concretos, constituidos por un sentimiento más un tipo específico de objeto, las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple “emoción religiosa” abstracta exista por sí misma

como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción. (p. 16)

No puedo afirmar con certitud que el sentimiento religioso como tal, sea esa ‘cosa’ específica y diferenciable a que algunos apuntan, sin embargo, tampoco puedo negar la reiterada mención que del mismo se hace eco entre multitud de individuos que dicen haber vivenciado la llamada ‘experiencia religiosa’. En cualquier caso, creo que hay varios problemas añadidos a la cuestión abordada y la mayoría de ellos se encuentran relacionados con la conceptualización que de ‘sentimiento’ y ‘religioso’ establezcamos. En mi consideración, la pretensión de hallar una respuesta a la especificidad o no es especificidad de tal cosa debe partir, en primer lugar, de la base de un sentido común y determinado, esto es, de la base de una formulación sólida de lo que entendamos por sentimiento religioso. Esto no significa que no debamos continuar con nuestras pesquisas en torno a todo aquello que compete a los estudios sobre religión, lo religioso y las religiones en general, sin tener una idea clara e inmutable de lo que implican los términos que vuelven este preciso terreno difícil, incierto, móvil y fascinante. Más aún, pareceme necesario dar continuidad a nuestras indagaciones, por ser los ‘espacios acotados’ que delimitan esta maraña teórica suficientes para continuar planteándonos preguntas de las que, si bien en muchas ocasiones no encontraremos una respuesta definitiva, sin duda plantearán nuevos derroteros por los que partir hacia la consolidación de nuevos enfoques interpretativos, que basaremos en esas nuevas preguntas, en esas nuevas conceptualizaciones y en todos esos indeterminismos que nos avengan.

En todo caso, y a modo de conclusión, se me hace necesario decir que, si bien hay muchas cosas que todavía no sabemos al respecto de la religión y de todo lo que su mundo abarca, podemos por lo menos determinar que se trata de un hecho humano. Esta característica lo convierte, necesariamente, en un fenómeno de carácter histórico de enorme complejidad, por lo que se nos hace presente que: *“La religión no es simplemente ideología, teoría sobre la*

realidad o sobre el hombre, ni sentimiento, emoción o estado de ánimo; ni es acción ética o expresión cúllica, ni pura institución social. Es un hecho humano que, como tal, comprende todos esos elementos sin reducirse a ninguno de ellos.” (Martín Velasco, 1978: 203). Los enfoques reduccionistas sobre lo que es la ‘religión’ olvidan que, a grosso modo, se trata de una de las muchas formas en que deviene y resulta ser la existencia humana en su ejercicio y, como tal, implica que todas las dimensiones y niveles de ésta intervengan en ella. En este sentido, simplificar la religión sería como privarla de su propia naturaleza que es, en sí misma, insólita y múltiple, más aún, inconmensurable. En palabras de Juan Martín Velasco es: “[...] *un hecho humano específico, es decir, dotado como tal hecho de unas características peculiares que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas.*” (p. 203).

CONCLUSIONES FINALES

Si miro en retrospectiva, puedo decir que a lo largo de este recorrido teórico he socorrido la participación de algunas ideas. Éstas, sin intención de resultar respuestas definitivas a los muchos interrogantes que me haya podido plantear adquieren, sin embargo, el cariz que toma lo que podemos entender como conclusiones plausibles a asuntos tan complejos y fascinantes como los que hemos referido. Partiendo desde lo que, en mi elección, supuse un buen principio para la resuelta inmersión en el universo de la experiencia y la emoción religiosa, convengo decir que la propuesta de un enfoque fenomenológico-antropológico para la aproximación al estudio de las religiones representa un punto de vista novedoso e interesante, ofreciéndonos nuevas herramientas metodológicas y, en sentido extenso, también así nuevas y distintas posibilidades en cuanto al abordaje de la materia en cuestión. No deja de ser cierto que la fenomenología y, por ello, también la fenomenología de la religión, cuenta con el escollo de la incesante búsqueda de los cuestionables y etnocéntricos ‘esencialismos’ —además de la quimera teórica que representa la suspensión del juicio establecida por la *epojé*—. De cualquier modo, también resulta necesario hacer mención de cómo, gracias a la empresa teórica de la fenomenología de las religiones, se redescubrió la especificidad y el carácter originario de la religión en lo que respecta a la historia y cultura humanas; además, su intento de entender el fenómeno religioso con una supuesta ‘racionalidad’ que le es propia ha dado mayor visibilidad a las experiencias y hechos religiosos manifiestos a lo largo de la historia. Si bien no hay que dejar de tener en cuenta que se trata —tal y como dijo Díez de Velasco— de un análisis eurocéntrico de la multiplicidad religiosa global y, por tanto, resulta conveniente el que los fenomenólogos de la religión tomen la vivencia religiosa como un fenómeno inserto en un contexto sociocultural determinado, así como en un lugar específico de la historia humana.

Toda experiencia religiosa, por su parte, refiere a un estado mental señalado de quien la vivencia y, por ello, representa una interpretación personal y exclusiva del individuo en

cuestión, lo que nos demuestra que existe la necesidad de la realización de un esfuerzo por empatizar con aquellos que nos hacen presentes sus testimonios sobre la misma. Así, es posible entender que el conocimiento que tenemos acerca de la cuestión testimoniada será siempre aproximado y relativo, lo cual no niega su valor inherente en cuanto hecho experienciado y relatado por alguien. Siempre que tengamos esto en cuenta, seremos capaces de alcanzar un significado y sentido lo más aproximado posible sobre aquello que nos encontremos investigando. De la misma manera, así como las experiencias religiosas vivenciadas tienden a ser interpretadas por aquellos que las experimentan, por su parte, todo estudio social se verá interpretado por el investigador que lo lleve a cabo. Por ello es tan importante que, como teóricos y estudiosos de la religión, nos cuestionemos y reconozcamos cuánto hay de nuestros prejuicios y preconociones en la investigación en curso para así emprender un estudio de lo más ecuánime posible. En este sentido, se hace notar que las tipologías, si bien son útiles para el desarrollo de nuestras pesquisas, su alcance y utilidad siempre serán limitadas en cuanto son, en último término, una manera de simplificar una realidad que es siempre vasta y dinámica.

Vemos que la religión y las formas de religiosidad se han transformado, y hoy por hoy continúan teniendo su lugar en la existencia. En lo que a ello respecta, el enfoque antropológico de la religión junto con su interés en las formas culturales y sus redes de significados, ha hallado una mayor comprensión de las significatividades intrínsecas a los sistemas religiosos olvidando las afirmaciones genéricas y la búsqueda de la 'verdad', para atender más concienzudamente a las particularidades empíricas. A lo sumo, la observación de otras culturas así como de sus sistemas religiosos ha conseguido resquebrajar el concepto que hasta ahora se tenía de universalidad en cuanto a lo que refiere la 'religión'. Con la revalorización de los universos religiosos, se abandona la búsqueda de los orígenes y se resignifican y amplían los conceptos de religión y de humanidad. A colación con esto último, es indubitable que existe una complejidad sustancial en cuanto a la delimitación del concepto de 'religión', por lo que se

resuelve urgente comprender que, para movernos por el terreno que le compete, es preciso saber que nos servimos de ‘espacios acotados’ que actúan a modo de guía, y que nuestra forma de entender esto —así como otras muchas cosas— se ve condicionada por nuestra biografía, lo que apunta a una definición del término de que hablamos que siempre es “perspectivística”. Esta diversidad conceptual, lejos de representar un escollo ha contribuido —desde la antropología— a criticar y cuestionar lo que hasta ahora veíamos como natural y, por tanto, ha moldeado la manera en que miramos a los Otros humanos y relativos a una cultura, y a sus diferencias respecto de nosotros. Como añadido, la antropología de la religión ha conseguido, a su vez, dar cuenta de que hay tipos de sistemas religiosos —aunque quizá no ‘religión’ tal y como está conceptualizada desde Occidente— en todas las comunidades culturales y sociales conocidas hasta ahora.

La propuesta de una aproximación al estudio de las religiones desde un enfoque en que la antropología y la fenomenología se complementan, viene dada porque ambas son disciplinas centradas en la pretensión de conocer el mundo de la vida que transitan y habitan los individuos humanos. En última instancia, ambas perspectivas reflejan un claro interés en la vida, y por ello esta propuesta metodológica está dirigida hacia ella, con el fin de describir las estructuras que delinean la existencia humana en el mundo. Por otro lado, la posibilidad de un enfoque polivalente destinado a estudiar las religiones nos permite ver con mayor claridad los límites que cada disciplina tiene por sí sola, pudiéndolos ver reflejados en los aportes que puedan hacerse entre ellas. Al fin y al cabo, la utilización de más de un prisma hermenéutico nos insta a emprender estudios sobre religión más neutrales, reflexivos y respetuosos en cuanto se tienen en cuenta más factores lo que, además, nos es de gran ayuda a la hora de pretender superar el escollo del religiocentrismo.

Por su parte, el fenómeno de las religiones parece aproximarse a lo que entendemos como ‘sistemas de sentido’ y la búsqueda de significado, en lugar de una propuesta de lo que

es o no es la ‘verdad’. Y a colación con el asunto de la ‘verdad’, resulta interesante ver como ésta deviene una quimera cuando entendemos que es, en su mayoría, a través de la experiencia, que interpretamos y dotamos de sentido la realidad, dando por sentado un complejo entramado de significatividades en el desarrollo de nuestras vidas. Teniendo esto presente, nos damos cuenta de que todo lo que experimentamos así como las experiencias de los Otros —en cuyo caso quiero especificar con la precisa experiencia que atañe a la vivencia religiosa— es sometido a una interpretación personal y siempre condicionada, por lo que se hace patente ‘el problema del significado al que ese Otro apunta’ a partir de y con su experiencia, y que en todo caso nos será subjetivo. Dado que toda vivencia es relacional, podemos decir que nos hallamos en un mundo intersubjetivo situado en el contexto de una realidad social e histórica construida coparticipativamente en base a una suerte de interexperiencia.

Por su parte, y en consideración de algunos teóricos, el ser humano representa la imagen de un ser incompleto a nivel existencial, lo que les motiva a pensar que esta puede ser la razón de esa ‘búsqueda del Absoluto’ que caracteriza a la experiencia religiosa. Esta es, en última instancia, una experiencia que cada uno se va a conformar y va a concebir de forma particular en tanto se trata de una vivencia personal propuesta como un fenómeno que tiene su lugar e importancia en el mundo de la vida. La experiencia religiosa, en sí misma, halla una suerte de ‘fundamento’ en la convicción inagotable de aquellos que la experimentan. No deja de ser llamativo el hecho de que la ‘experiencia’, pese a representar una de las formas más directas de contacto con lo real, ha sido relegada a un segundo plano en aras de la razón. Lo cierto es que, al igual que ésta última, la experiencia también representa una forma de conocimiento a partir de todo aquello que nos aviene en la cotidianeidad y, por ello, también media como fuente de comprensión. Sin embargo, esta mediación comprensiva, al ser interpretativa, resulta finalmente personal y circunstancial y, por tanto, muchas veces impredecible y siempre variable. Es nuestro bagaje cultural el que nos ayuda a dar una interpretación a nuestro recorrido

experiencial y, si bien —y teniendo en cuenta esto— resulta peligroso anhelar un entendimiento total de la vida, la experiencia religiosa se erige como un ejemplo que, en última instancia, lo quiere seguir intentando.

Se define la experiencia religiosa como una experiencia de encuentro con afán de trascendencia, en cuanto referimos a su contacto con lo sagrado; se trata de una vivencia relacional que nos sirve de guía para comprender el mundo —o por lo menos ciertos aspectos del mismo—, y que suele tener lugar en momentos de la vida en que nos hallamos sumidos en la búsqueda de un significado y de un sentido; es una experiencia que, a su vez, nos remite a una realidad ‘totalmente-otra’, tratándose de una vivencia esencial y originaria que se traduce en una búsqueda supuestamente inherente a la condición humana; un fenómeno que irrumpe y trastorna todos nuestros esquemas. Con todo, como fenómeno —y en tanto fenómeno— es contextual, dependiente de las circunstancias concretas del individuo que lo experimenta y, por tanto, adquiere múltiples formas, lo que lo devendría mutable, histórico y situado. En este sentido, las particularidades culturales van a determinar en gran medida el tipo de experiencia que se tenga así como las interpretaciones que de la misma se hagan. Del mismo modo, la religiosa parece ser una vivencia que necesita ser mediada, interpretada y, en cualquier caso, expresada. Es, por tanto, personal; veces colectiva, veces individual; en cualquier caso histórica, circunscribiéndose al plano de lo fenoménico; en ocasiones, expresión de salvación; se trata, en último término, de una experiencia profundamente humana que propone un objeto de deseo al que le antecede una búsqueda incesante, queda impresa en la memoria y posee una enorme fuerza vivencial que plenifica a los individuos y tiende a la totalidad. La implicación que exige es total, siendo las necesidades abastecidas y las limitaciones superadas. Se trata, en sí misma, de una respuesta a la sensación de sin-sentido que muchos individuos tienen en vida y, por ello, para quien la ha vivido ha de poseer absoluta realidad, tratándose de una experiencia profunda y convencida en la que el lenguaje ordinario se muestra insuficiente y precisa de un

lenguaje específico como el simbólico. En relación con todo esto, hay autores que hablan de la experiencia religiosa como generadora de un ‘sentimiento de absoluta dependencia y de gusto del infinito’ y que, en todo caso, despierta en el individuo ‘sentimientos peculiares’.

Sin duda se trata de un tema cuya complejidad reside en la inconmensurabilidad teórica a que refieren todas las características que la definen, no pudiendo decidimos, en cualquier caso, por una definición estable y consensuada de lo que ésta es en específico. Por ello, no resulta extraño que el debate en cuanto al fundamento de la experiencia religiosa así como de la religión, en sentido extenso, no llegue a un punto preciso. En este sentido, mucho se ha hablado de lo sagrado como fundamento de esta experiencia, en gran medida debido al dualismo durkheimiano de la realidad en sagrado/profano. Sin embargo, cuando tratamos de remitir nuestros occidentales esquemas de la cuestión a las culturas primitivas vemos que, su manera de entender términos como divino, sagrado o profano, dista en gran medida de nuestras conceptualizaciones a su respecto, por lo que se torna una tarea harto difícil tratar de especificar los parámetros de un fenómeno que, si bien en sí mismo es específico, las nociones que empleamos para aludirlo y delimitarlo no lo son tanto.

En otro orden de cosas, se habla de cuál sería la mejor aproximación al tema que nos compete, y aunque la fenomenología se propone como una disciplina que estudia hermenéuticamente el ámbito de lo sagrado en tanto fenómeno, también es cierto que, como dijimos, para aproximarnos de forma asertiva al estudio de la experiencia religiosa tenemos que cuidarnos de los contextos en que esta se origina. Por tanto, una reflexión transversal sobre la misma que incluya la antropología y la historia, además de la fenomenología, puede ser una opción plausible para establecer una hermenéutica profunda y amplificada de lo que será una mejor comprensión de nuestro objeto de estudio. En cualquier caso, se tratará del análisis de un campo que se ha transformado y se está transformando continuamente, lo que lo refiere como dinámico e interseccionado por innumerables matices a tener en cuenta si queremos

evitar caer en reduccionismos y sentencias cerradas de un complejo que siempre está abierto al mundo y a los individuos que lo experimentan. Por lo demás, se me hace necesario poner el acento en la importancia que las condiciones históricas y culturales tienen en la manera en que se da la experiencia religiosa y la diversidad de interpretaciones en cuanto a ella se hacen. Lo sagrado, así, se hace manifiesto dentro de un momento histórico determinado con un contexto circunstancial específico. Todos estos factores son los que, finalmente, determinan los valores que se le conceden al hecho religioso y, a su vez, la teoría que se construya en referencia al mismo y, por ello, todos los acercamientos a la cuestión desde las distintas disciplinas, aunque enriquecerán nuestra comprensión de la misma, se ven limitadas por una diferencia radical entre su fundamento y el fundamento —cualquiera que este sea— que tenga la religión y, por tanto, el hecho religioso.

Para terminar de concluir, es interesante hacer referencia a la complejidad que supone adentrarse teóricamente en el ámbito del ‘universo afectivo’. Así, la parcelación del mismo en términos como: emociones, sentimientos, pasiones y afectos, hace de simplificador de un ámbito de estudio que es amplio y diverso y, en cualquier caso, si bien los términos que se utilizan para referirse aluden a diferentes detalles, en último término son interdependientes. Las emociones, como tal, cambian de nombre con el tiempo; en cada época y cultura, por lo que definir las se vuelve complicado, por eso sería conveniente tomarlas, tal y como dijo Leavitt, como ‘fenómenos de aprehensión múltiple’. Por otra parte, la universalidad de las mismas ha sido un tema muy discutido y, en este sentido, las versiones esencialistas del hecho olvidan las condiciones socioculturales en que las emociones nacen relegándolas a la interioridad de los individuos, cuando son fenómenos que si bien remiten a lo biológico, también lo hacen a lo social. Será el contexto sociocultural donde se gesten el que va a determinar su confirmación, significación y sentido específicos. Ninguna sociedad conocida se

encuentra exenta de experimentar y expresar emociones, por ello podemos decir que si de algún modo son universales, lo serán en su condición estructural.

La reivindicación del nexo que existe entre emociones y cultura hace de frente contra el individualismo y ofrece sus fuerzas a la perspectiva que confirma este mundo como eminentemente intersubjetivo. El del universo de lo afectivo se trata de un tema complejo que desafía los dualismos como ‘razón/emoción’ y nos pide que nos distanciamos de los reduccionismos y abogemos por una metodología y enfoque holistas que la representen, en tanto cada vez es más difícil no contemplar la inconmensurabilidad implícita en el asunto de la emotividad. Tanto es así, que lo emotivo ha sido tomado por algunos autores como el fundamento del hecho religioso, y aunque éste no deja de ser un reduccionismo esencialista, bien podemos decir que la interconexión entre el universo de lo emocional y el universo religioso es evidente.

El de la religión se trata de fenómeno que se resuelve como un hecho humano de enorme complejidad. Tiene carácter histórico y, a fin de cuentas, refiere a una de las muchas maneras en que se da el ejercicio de la existencia humana y las simplificaciones de la misma no hacen más que privarla de su propia naturaleza que es eminentemente insólita y múltiple. Ante todo esto, cabe decir que el desarrollo de estudios centrados en la emotividad en interconexión con lo que de ‘esquivo’ tiene la religión, no hace más que alertarnos de que podría representar un gran paso en cuanto al estudio teórico de las religiones y, de cualquier modo, un enorme desafío que quizá concluya en la configuración de un nuevo horizonte intelectual que nos provea de nuevos e interesantes enfoques epistemológicos y metodológicos.

AGRADECIMIENTOS

Me encantaría dar las gracias a todas aquellas personas que me han hecho compañía en este proceso, ya sea con sus conversaciones, con sus abrazos o tan sólo tratando de estar ahí en los momentos en que el perfeccionismo y la ansiedad se encontraban al acecho. En primer lugar quiero dar las gracias a mi tutora, Manuela Cantón Delgado, por ser siempre tan veloz a la hora de responderme, por su atención y sus observaciones, y porque llegados a este punto no puedo más que decir que es una gran profesora. Quiero dar las gracias a mis amigas y amigos, por instarme a continuar cuando mis circunstancias personales no eran de gran ayuda, por ser siempre tan oportunos y porque son expertos en quererme sin condiciones pese a mis prontos descontrolados y mi inagotable estrés. Gracias David por abrazarme cuando sabías que lo necesitaba; gracias a ti también Carolina, a mis dos Carolinas, en los momentos en que las tengo son ustedes mis voces en la conciencia; gracias Andrés y Casiano, porque aunque les veo poco siempre tienen tiempo para una conversación tan existencial como esclarecedora. Y, por supuesto, gracias a todos los demás, ya que aunque aquí no les mencione, me resulta evidente señalar que mi experiencia de la vida es mejor sabiendo que les tengo a todos ellos.

No puedo terminar sin darte las gracias a ti, Tobías, por permitirme volverte loco para así yo poder conservar aún un poco de mi cordura. No ha sido sencillo pero, tal y como yo lo veo, parece que aún seguimos aquí. También quiero dar las gracias a Isabel, mi psicóloga, por la infinidad de conversaciones en torno a este tema y a tantos otros, porque tenía razón en que nuestra cultura es la del ‘poco a poco’, la del ‘seguir intentándolo’. Por supuesto quiero dar las gracias a mi abuela Maritere por no cesar de preguntarme que cuándo entregaba mi TFM — pese a la turbación interna que esta pregunta me generaba— y por siempre preocuparse por mí, pese a las dimensiones que tiene nuestra familia. Por último, quiero dar las gracias a mis padres, por amarme incondicionalmente y confiar plenamente en mí y en las direcciones que decido que tomen todos mis esfuerzos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREU LACINA, Joan (2014). Sentimiento y experiencia religiosa en W. James: una aproximación al fenómeno. *Comunicació*, no. 130 (2014) (pp. 11-37).
- ARENDT, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- AYALA MARTÍNEZ, Jorge Manuel (1995). Fenomenología y experiencia religiosa. *Investigaciones Fenomenológicas*, No 1, 135–145. <https://doi.org/10.5944/rif.1.1995.5330>
- BAJO GUTIÉRREZ, María (2020). *How to build a universe: de la carne a la imaginación*. Trabajo de Fin de Grado, Universidad de Sevilla.
- BATTÁN HORENSTEIN, Ariela (2020). El cuerpo como teatro: fenomenología y emociones. *Eidos*, nº 35 (2021) pp. 207-235
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *La hermenéutica de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- BOFF, Leonardo (1975). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá, Colombia: Mínima Sacramentalia.
- BOURDIN, Gabriel Luis (2016). Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, Vol. 23, núm. 67 (Septiembre-Diciembre, 2016)
- BREDE KRISTENSEN, William (1960). *The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion*. The Hague, Netherlands: Springer Science+Business Media.

BRITO, Emilio (2022). Le sentiment selon Schleiermacher. *Nouvelle revue théologique*, 114 n°2 (marzo-abril de 1992) (pp. 186-211). Recuperado de:

http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/sentiment_religieux_schleiermacher.pdf

CALDERÓN RIVERA, Edith (2015). Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología*, Ciudad de México, vol. XXVII, núm. 81, pp. 13-26.

CANTÓN-DELGADO, Manuela. (2009). *La razón hechizada: Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, España: Editorial Ariel.

CORPAS DE POSADA, Isabel (2010). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum*, vol. LII, No 153, enero-junio de 2010 (pp. 57-95).

Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/3435/343529073003.pdf>

CROATTO, J. Severino. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*. Navarra, España: Verbo Divino.

DAMASIO, Antonio (2010). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, España: Crítica, S.L.

DHAVAMONY, Mariasusai (s.f.). *Fenomenología de la religión*. Recuperado de:

https://www.academia.edu/20416057/Fenomenolog%C3%ADa_de_la_Religi%C3%B3n

D'HERS, Victoria (2014). Cuerpo, expresividad y prácticas de investigación. Renovando nuestros caminos de indagación. *Boletín ONTEAIKEN*. No 9. Recuperado de:

https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/105230/CONICET_Digital_Nro.d79338d2-742b-40c1-8cd8-2a15d228c5ab_S.pdf?sequence=5&isAllowed=y

DREHER, Jochen (2012). Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica (Ed.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, (pp. 96-133). México, D.F.:

UAM. Recuperado de:

https://www.academia.edu/6559983/Fenomenolog%C3%ADa_Alfred_Schutz_y_Thomas_Luckmann

DÍEZ DE VELASCO, Francisco. (2006). Religión y fenomenología. Aproximaciones críticas. En M. C. Marín Ceballos y J. San Bernardino Coronil (Ed.), *Teoría de la historia de las religiones. Las escuelas recientes* (pp. 53-68). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

DE MOURA CARVALHO, Isabel Cristian y STEIL, Carlos Alberto (2018). Diálogos con Tim Ingold. Diferentes aportes en el ámbito de la antropología fenomenológica. *Tópicos del Seminario*, 39, (enero-junio 2018) (pp. 101-124).

DEWEY, John (2004). *Experiencia y educación*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2004, 2010.

DEWEY, John (2007). *Cómo pensamos. La relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2007.

DILTHEY, Wilhelm (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, S.A., 1974.

DUCH, Lluís (1994). Antropología del hecho religioso. En M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 89-115). Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1994.

DURANTI, Alessandro (2010). Husserl, intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory*, Vol. 10(1) (pp. 1–20). DOI: 10.1177/1463499610370517. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/228626315_Husserl_Intersubjectivity_and_Anthropology

DURKHEIM, Émile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Schapire S.R.L.

ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Punto Omega.

ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1974.

El sentimiento oceánico de Sigmund Freud (2020). *La Opinión*. Recuperado de:
<https://www.pressreader.com/colombia/la-opinion-imagenes/20200809/page/1/textview>

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2011). Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. *Revista Versión Nueva Época*, n. 26 (junio, 2011)

GALLEGO MIMBRERO, Roxana (2015). *El concepto de "situación-límite" según Karl Jaspers*. Trabajo de Fin de Grado, Universidad de Zaragoza.

GARCÍA-ALANDETE, Joaquín (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Segunda época*, Vol. 30, pp. 115-126. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n30/n30a08.pdf>

GEERTZ, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Editorial Gedisa, S.A.

GÔUVEA MENDONÇA, Antônio (1999). Fenomenologia da Experiência Religiosa. *Numen*. Juiz de Fora, v. 2, n. 2, pp. 65-89. Recuperado de:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21737>

GUERRIERO, Silas (2013). Antropologia da religião. En PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. 1ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, v. 1, p. 243-256. Recuperado de:
https://www.academia.edu/10913654/Antropologia_da_religi%C3%A3o

GUTIÉRREZ VIDRIO, Silvia y REYNA RUIZ, Margarita (2015). El papel de las emociones en la incitación al consumo. Análisis de un programa radiofónico de corte religioso. *Nueva época*. No 23, pp. 125-147.

HARRIS, Marvin (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, S.L.

HEIDEGGER, Martin. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, España: Ediciones Siruela.

HICK, John (1993). Hacia una comprensión religiosa de la religión. En J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*, (1ª ed.) (pp. 97-118). Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

JAMES, William (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Ediciones Península, 1994.

KECK, Frédéric (2001). *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF. Recuperado de: https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/O5-12-2001_CRKeck-1.pdf

LAING, Ronald D. (1977). *La política de la experiencia. El ave del paraíso*. Barcelona: Editorial Crítica, S.A., 1977.

La mística de Ramon Llull se analiza en la conferencia anual de la Familia Franciscana (7 de marzo de 2014). Catalunya Religió. Recuperado de:

<https://www.catalunyareligio.cat/es/mistica-ramon-llull-analiza-en-conferencia-anual>

LEAL RIQUELME, Rubén (2006). La sociología interpretativa de Alfred Schütz.

Reflexiones en torno a un planteamiento epistemológico cualitativo. *Alpha*, No 23, diciembre 2006 (pp. 201-213). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012006000200012>

L'HOSTE, Ana Spivak (2018). La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica. Introducción al dossier. *Etnografías contemporáneas*, Vol. 4, Nº. 7, 2018.

LÓPEZ MENÉNDEZ, Marisol (2015). Creer, llorar y sentir: el estudio de las emociones y la experiencia religiosa. *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana. Año 22, no 44, pp. 247-252.

LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún (2005). *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid, España: BAC.

MARTÍN VELASCO, Juan (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1978.

MARTÍN VELASCO, Juan (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A.

MASLOW, Abraham (2016). *El hombre autorrealizado*. Hacia una psicología del Ser. Barcelona: Editorial Kairós, S.A., 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones península.

MESLIN, Michel (1978). *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

MESLIN, Meslin (1993). El campo de la antropología religiosa. En J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*, (1ª ed.) (pp. 13-25). Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

NÚÑEZ, Maribel (2012). Una aproximación desde la sociología fenomenológica de Alfred Schütz a las transformaciones de la experiencia de la alteridad en las sociedades contemporáneas. *Sociológica*, año 27, no 75, enero-abril de 2012, pp. 49-67.

OTTO, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1980, 1985, 1991, 1994, 1996, 1998, 2001, 2005.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz (2015). La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. II (2015) (pp. 51-58).

SAN MARTÍN, Javier, (2016). Prólogo, Antropología y fenomenología: una ambigua amistad. En F.I. Gómez Rodríguez (Ed.), *Antropología y Fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*, 1ª ed., (pp. 13-35). México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, CEMIF A.C., 2016.

SCANNONE, Juan Carlos (1989). Fenomenología y religión. *Estudios eclesiásticos, Revista de investigación e información teológica y canónica*, 64, no. 248-249 (enero, 1989) (pp. 133-139). Recuperado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17317>

SCHELER, Max (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2007.

SCHÜTZ, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1972.

SCHÜTZ, Alfred (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

SCHÜTZ, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1993.

SOLARI, Enzo (2010). *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile, Chile: RIL editores, 2010.

SURRALLÉS I CALONGE, Alexandre (1998). Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Anthropologica*. Vol. 16, no 16, pp. 291-304, 1998.

LORD TENNYSON, Alfred (1842). Ulysses. Recuperado de:
<https://www.poetryfoundation.org/poems/45392/ulysses>

TOLEDO NICKELS, Ulises (2003). Fenomenología del Mundo Social. ¿Un programa de investigación científico? *Cinta moebio*, 18, (pp. 191-206). Recuperado de:

<https://www.moebio.uchile.cl/18/toledo.html>

TURNER, Victor (2002). Dewey, Dilthey y drama. Un ensayo en torno a la antropología de la experiencia. En I. Geist (Ed.), *Antropología del ritual*, 1ª ed., (pp. 89-102). México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

VALDÉS SAN MARTÍN, Cristopher (2020). La influencia del pensamiento fenomenológico en el desarrollo de la disciplina etnográfica. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 40/2020 (pp. 37-50). DOI: 10.6018/areas.400091

VAN DER LEEUW, Gerardus (1964). *Fenomenología de la religión*. México D. F., México: FCE.

VERGOTE, Antoine (1969). *Psicología Religiosa*. Madrid: Taurus Ediciones.

VILLAMIL PINEDA, Miguel Ángel (2005). Fenomenología del cuerpo humano. Cuadernos de filosofía latinoamericana, Vol. 26, No. 92. Recuperado de:

<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:p6dpa-a6UcAJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5679876.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>

WALDENFELS, Bernhard (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1997.