

La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso

Pedro Rodríguez Panizo
Univ. de Comillas

RESUMEN: El presente artículo estudia el dilema "estructura-historia" en el análisis del fenómeno religioso, intentando encontrar algunas soluciones a través del minucioso examen de tres enfoques de la categoría de estructura en la Fenomenología de la Religión (Bleeker, Martín Velasco, J.E. Smith), así como la comprensión de la condición simbólica de cada fenómeno religioso.

SUMMARY: The present article studies the dilemma "structure-history" in the analysis of religious phenomena, trying to find some solutions through the analysis of three approaches to the category of structure in Phenomenology of Religion (Bleeker, Martín Velasco, J.E. Smith). It deals as well with the coming to understand the symbolic context of every religious phenomenon.

En la tensión expresada en el dilema estructura-historia, convergen sin duda gran parte de los problemas metodológicos de la ciencia de las religiones. En efecto, en el dilema anterior se expresa la tensión que se produce en el análisis de los hechos religiosos entre la posible búsqueda de lo general, por una parte, y el estudio de los hechos -de las religiones o fenómenos religiosos concretos-particulares, contingentes y únicos. En el dilema no sólo late la posibilidad de distinguir con un estatuto definido la fenomenología de la religión de la historia de las religiones, sino también si es posible disponer de un método que permita obtener las categorías adecuadas para intentar una descripción comprensiva del hecho religioso en cuestión, haciendo uso de una categoría unitaria que condense la estructura del mismo: el delicado problema de la posibilidad de una definición sustantiva -y no meramente funcional- de religión que no provenga de saberes normativos (filosofías de la religión o teologías), sino de una lenta y paciente meditación de los datos de la *historia religionum*¹. También se encuentra ligado a este dilema la relación generalización-especialización, así como la problemática

¹ Sobre la compleja problemática referente a la definición de religión puede verse M. Despland, *La religion en occident*, Cerf, Paris, 1979, y su propia crítica en "La religion en occident: Rétractations", en M. Despland/G. Vallée, *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1992, pp. 23-27. M.E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", en M. Banton (ed.), *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London, 1966, pp. 85-126. La crítica de Spiro en U. Bianchi, "The Definition of Religion (On the Methodology of Historical-Comparative Research)", en U. Bianchi/C.J. Bleeker/A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, E.J. Brill, Leiden, 1972, pp. 15-26.

compresión-explicación en el estudio de los hechos religiosos, cuyo tratamiento desborda los límites de esta contribución².

La tensión entre los datos de la historia y la posibilidad de generalizaciones, de búsqueda de su significado religioso, se produjo cuando los cultivadores clásicos de la fenomenología de la religión quisieron superar el exceso historicista y positivista de sus predecesores, dando una gran relevancia a los elementos universales y permanentes de los fenómenos religiosos. Es conocida a este respecto la tajante afirmación de G. van der Leeuw -inspirada en una cita de J. Wach- en el sentido de que de un desarrollo histórico de la religión la fenomenología no sabría nada³, hasta el punto de que el Simposio metodológico de la International Association for the History of Religions tenido en Turku (Finlandia), en 1973, se refirió a la fenomenología "a la Van der Leeuw" como intuitiva, metafísica y no empírica⁴. O la acusación a Eliade, por parte de algunos de sus críticos, de "ahistoricista", al usar -según dichos críticos- la historia como medio o posibilidad de llegar a significaciones transhistóricas atemporales, arquetípicas; si bien, en el prólogo a la traducción inglesa del *Mito del eterno retorno*, titulada *Cosmos and History*, matizaba Eliade cómo este último término de *arquetipo* no apunta tanto a la psicología profunda, ni a la idea jungiana de inconsciente colectivo, cuanto a la idea de paradigma: «si utilizo el término *arquetipo* -ha podido decir-, lo hago en el sentido que le da Eugenio d'Dors, y es sinónimo de 'modelo ejemplar', de 'paradigma'⁵. Así pues, la crítica de la fenomenología clásica de la religión de estos últimos años, se ha basado fundamentalmente en la sospecha de que su búsqueda de estructuras y esencias pasa por alto los condicionamientos socio-históricos propios de cada religión, separando así los fenómenos de sus conexiones históricas y culturales en la huida hacia una

² Puede verse, para este asunto, el documentado estudio de A.N. Terrin, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Edizioni Messaggero Padova, Padova, 1983.

³ Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964, p. 657: "La fenomenología no sabe nada de una 'evolución' histórica de la religión". Para G. van der Leeuw puede verse M. Eliade, "Van der Leeuw et la phénoménologie de la religion", *Critique* 39, 1949, pp. 713-720 y reproducido más tarde en *idem*, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 273-279. Y el documentado estudio de J. Waardenburg, "Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist", en *idem*, *Reflection on the Study of Religion. Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*, Mouton, The Hague, 1978, pp. 187-247, esp., pp. 222-241.

⁴ Cfr. L. Honko, "Introduction", en *idem* (ed.), *Science of Religions. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland August 27-31, 1973*, Mouton (col. Religion and Reason, 13), The Hague, 1979, XXIII-XXIV: "The debate between the phenomenology and the history of religions has been part of the programme of symposia in comparative religion for decades; and the conclusion that both phenomenology and history are essential and that they complement each other is also familiar. On this conference, history had the more effective protagonists of the two. The phenomenological front was scattered: there were a few unconditional supporters of the old phenomenology à la Van der Leeuw, but in general this approach was labelled as intuitive, metaphysical, or non-empirical, and it found little support".

⁵ M. Eliade, *Cosmos and History*, VIII-IX (cit. en D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Cristiandad, Madrid, 1985, p. 219, nota 12). Con todo, cfr. las referencias de la obra de Eliade donde se refleja una concepción muy próxima a la de Jung recogidas por D. Allen, *op. cit.*, pp. 219-222.

generalización no empírica⁶. De este modo, los autores actuales más sensibles a esta tensión difícil de resolver en el estudio concreto de los datos religiosos, mantienen la necesidad de canalizar la energía que crea la tensión, no en la minusvaloración exclusivista de uno de los polos en detrimento del otro, sino en la puesta en pie de un *nuevo estilo* de investigación que aúne equilibradamente la consideración histórica y la búsqueda de la estructura. En esta dirección, aunque sin dar una solución al dilema, ha podido decir Raffaele Pettazzoni que "la fenomenología y la historia se completan mutuamente. La primera no puede desarrollarse sin la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte, proporciona a las distintas disciplinas históricas *ese sentido de lo religioso* que éstas no pueden apresar", de manera que ha podido definir a la fenomenología como "la comprensión (Verständniss) religiosa de la historia"; o, dicho de otro modo, sería "*la historia en dimensión religiosa*" y, por tanto, no se trata de dos ciencias, sino de "dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión"⁷. La opinión general y el buen deseo del eminente Pettazzoni, no muestran *cómo* obtener estructuras a partir de los datos históricos concretos, singulares y únicos; ni nos informa sobre el alcance y la significación de las categorías así obtenidas.

Estamos ante un tema, pues, en el que también influyen las preconcepciones metodológicas previas de los investigadores. Para aquellos que piensan que la ciencia de las religiones debe seguir un modelo más "científico", términos tales como estructura, esencia, universal, etc., no dejará de producirles un cierto recelo al no ser detectables con sus métodos; así, intentarán prologar su trabajo histórico elaborando tipos como consecuencia de la comparación de datos empíricos; pero, como ha mostrado H. Biezais, los conceptos de "tipo" y "tipología" son todavía algo vago e impreciso que admite al menos tres acepciones⁸:

- cuando se clasifican en grupos los hechos observados de la historia de las religiones, sobre la base de características que pueden ser establecidas empíricamente. Así, los grupos que resultan de este trabajo pueden ser vistos como "tipos fundados empíricamente";
- los tipos pueden ser entendidos como "un principio normativo, abstracto, de sistematización" que ayuda a orientarse entre los fenómenos religiosos empíricos mediante "la similitud y la divergencia de las características de los fenómenos en cuestión. Los tipos operan aquí como una categoría de teoría científica";
- por último, cuando "por medio de la fenomenología, los tipos pueden establecer relaciones directas entre el objeto a ser comprendido y la

⁶ Cfr. I.S. Gilhus, "The Phenomenology of Religion and Theories of Interpretation", en *Temenos* 20, 1989, pp. 226-59, esp., 27. Los entrecomillados del texto son de esta página.

⁷ R. Pettazzoni, "El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico", en M. Eliade/J.M. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1986, pp. 93-94 (de aquí son todos los entrecomillados desde la última nota. *Cursivas mías*).

⁸ Cfr. para lo que sigue H. Biezais, "Typology of Religion and the Phenomenological Method", en L. Honko (ed.), *op. cit.*, nota 4, p. 160. Los entrecomillados del texto son de esta página.

persona que lo comprende, entre las esferas de lo empírico y lo trascendental, y así pueden revelar significado contextual. En este caso, el método tipológico llegar a ser un método epistemológico especial de religión comparada especulativa".

Con todo, el hecho de que la categoría *tipo*, pueda ser considerada como medio para la clasificación de religiones tomadas como totalidades, como cuando se habla de religiones preaxiales y postaxiales; místicas y proféticas; nacionales y universales, etc., pasando por ser un medio para clasificar elementos presentes dentro de las religiones, como cuando atendiendo a las expresiones de la actitud religiosa en el nivel "racional", se habla de condición simbólica, mito, himnos, confesiones de fe, dogmas, teologías, etc., hasta ser un instrumento para, una vez que se tiene una base de rasgos característicos a una serie de fenómenos, idear la forma "perfecta" de dicha serie⁹, indica que dicha pluralidad de acepciones supone una cierta elaboración del dato histórico y un proceso de obtención, que aportaría algo más que la mera ordenación recopiladora. Con el fin de proporcionar una pista para la futura superación del dilema estructura-historia, conviene llamar la atención sobre la condición simbólica de todo lo religioso.

I. LA IDEA DE ESTRUCTURA Y LA CONDICIÓN SIMBÓLICA DE LO RELIGIOSO.

En la actualidad, la fenomenología de la religión utiliza el término estructura, con preferencia al de esencia, para poner de manifiesto los elementos permanentes y generales, a pesar de las variaciones, de una serie de fenómenos. Lejos de ser una construcción ahistórica del fenomenólogo, supone la atención permanente a los datos de la historia de las religiones, con lo que esto supone de estudio de los textos y, por tanto, de cuidado de la filología y del oído para los resultados de las restantes aproximaciones (sociológicas, psicológicas, geográficas, etc.) al hecho religioso en cuestión. Supuesto esto, la fenomenología quiere aportar el sentido de *lo específicamente religioso* de los datos estudiados, atender a *la relación de fondo* y relativamente constante entre los distintos elementos de ese todo organizado que es una religión o cualquier fenómeno religioso concreto. Ya en 1914, con sus *Meditaciones del Quijote*, llamó la atención Ortega sobre el hecho de que "una estructura es una cosa de segundo grado", es decir, "un

⁹ Este último sentido no está exento de problemas y exige del fenomenólogo en cuestión, una gran finura metodológica para evitar el deslizamiento hacia juicios normativos. *Cfr.* la crítica que se ha hecho a algunas teorías de R.C. Zaehner referentes a la tipología del misticismo (*cfr.* R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, The Clarendon Press, Oxford, 1957). Ph.C. Almond piensa que para Zaehner, "la experiencia mística teísta no es sólo un tipo diferente de experiencia mística, *para Zaehner es la forma más elevada*", de forma que en los textos místicos cristianos, hindúes y musulmanes "la experiencia mística monista puede ser vista como trascendida en la experiencia *más elevada* de la unión del alma con Dios en el amor" (Ph.C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Mouton-Walter the Gruyter, Berlin/ New York, 1982, p. 36 [cursivas mías]). Se estaría aquí -según Almond- ante un juicio normativo.

conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos¹⁰; un orden irreductible -en cuanto tipo de realidad- a dichos elementos: "es evidente que la *realidad* de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la *realidad que poseen sus elementos*" (*ibid.*); es decir, son las cosas trabadas en una relación lo que forma la estructura: "una *realidad que incluye* los elementos, en cierto orden, disposición o relación" (*MC*, 142, nota 53), puesto que al mero elemento, por sí sólo, podría aplicársele lo que añade Ortega en la obra citada: "¿cuán poca cosa sería una cosa si fuera sólo lo que es en el aislamiento? ¡Qué pobre, qué yerma, qué borrosa! Diríase que hay en cada una cierta secreta potencialidad de ser muchas más, la cual se liberta y expansiona cuando otra u otras entran en relación con ella" (*ibid.*). Lo que interesa aquí, por tanto, es la idea de *red de relaciones* que va tendiendo nuestra atención sobre los *nudos* elementos -"poco a poco entra el orden" (*ibid.*)-; y esto no tiene nada de subjetivo, como ha podido observar Julián Marías al comentar este texto (cf. *MC, ibid.*), sino que se trata de encontrar "*los reflejos y conexiones* de las cosas en la cosa considerada" (*MC, ibid.*), que es lo que Ortega llama "profundidad" de algo, "lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El 'sentido' de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad" (p. 351), y por ello no basta "con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el 'sentido' que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo" (*ibid.*).

Desde estas ideas de Ortega, se comprende que la atención a la conexión entre los elementos de la estructura del hecho religioso, o de un fenómeno concreto de éste (rito de iniciación, sacrificio, oración, etc.), permite tomar conciencia de su entramado significativo, de la ley que organiza los datos, en una urdimbre de sentido que bien pudiera denominarse "texto". Gracias a su carácter simbólico, el hecho religioso "habla", da que pensar, abre "la multiplicidad del sentido a la equivocidad del ser"¹¹, haciendo estallar la realidad profana al ponerla en contacto con lo último, con ese más-allá al que remite, y cuyo segundo sentido subsume la fenomenología de la religión en la categoría del Misterio (configurado en la *Historia religionum* en formas como lo superior [mana, potencia, etc.]; los dioses; o en formas monistas, dualistas, monoteístas, e incluso la ausencia de toda representación [*cf.* budismo primitivo]). En virtud de esto, la *infinidad de datos acumulados por la historia de las religiones se hace inteligible*, dotado de razón no sólo histórica, sino *religiosa*; es decir, obediendo a unas leyes estrictamente espirituales (*cf.* el próximo apartado), dotado de una intención

¹⁰ J. Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote" (1914), en *Obras completas. Alianza/Revista de Occidente*, Madrid, 1983, I, p. 350. Es muy útil el comentario de Julián Marías: *Meditaciones del Quijote*, (Edición de Julián Marías), Cátedra, Madrid, 1990, pp. 141-144, esp., 141-42, nota 53 (comentario de Marías). Citas en el texto, con las páginas entre paréntesis de las *Obras completas*. Cuando se trate del comentario de Julián Marías se añade la sigla MC, y se refiere a la edición de Cátedra.

¹¹ P. Ricoeur, "Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique", en *idem, Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Cerf, Paris, 1969, p. 68.

específica, subjetiva, que se expresa en el lado visible y analizable de los hechos religiosos, pero que no se agota en el mismo y por tanto hay que *comprender* y respetar en su originalidad, si no se quiere reducir este fenómeno humano complejo y específico a algunas de sus plurales dimensiones. El hecho religioso aparece dotado de una estructura, de un *logos específicamente religioso*: de una *razón simbólica*, que no es la aplicación de la razón a los símbolos de la religión sino la *razón que es la religión misma*. De aquí la necesidad de un saber sintético y global que tenga como objeto propio *lo específicamente religioso* del hecho religioso. Veamos, en concreto, algunos intentos para determinar la estructura del hecho religioso.

II. TRES APROXIMACIONES A LA ESTRUCTURA DEL HECHO RELIGIOSO.

C.J. Bleeker ha llamado la atención sobre este carácter lógico de los fenómenos religiosos, y propone tres objetivos para la fenomenología en correlación con tres dimensiones que encuentra en el fenómeno religioso: la *theoria*, que descubre la esencia y el significado de los hechos; el *logos*, que penetra en la estructura de los fenómenos religiosos, ya que éstos no son para Bleeker un conglomerado de elementos inconexos, sino "una cierta estructura con una lógica interna". Por último, la *entelecheia* de los fenómenos, término que toma de Aristóteles para significar "el curso de los acontecimientos en que la esencia es realizada por sus manifestaciones"¹², es decir, el aspecto dinámico, la pintura en movimiento históricamente determinada, observable en el *desarrollo* de la vida religiosa.

De esta manera, la estructura de la religión, para Bleeker, muestra que ésta "no es un secreto subjetivo, incontrolable del alma, sino una entidad objetiva constituida según leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica, es decir, fenomenológicamente lógica"¹³, pudiéndose predecir, si se conoce la actitud fundamental de un cierto tipo de religión, una *noción de Dios*, la expresión en un *cierto tipo de culto*, así como la construcción análoga de una *ética correspondiente*. Todo esto lo resume Bleeker en la trilogía: *visión santa*, *acción santa* y *camino* o *vía santa* (*cfr.* p. 409) como estructura formal; además, el momento lógico del método descubre cuatro elementos estructurales: las *formas constantes*, es decir, rasgos parecidos entre diferentes religiones que posibilitan hablar de paralelos y analogías (*cfr.* pp. 409-411). Los *factores irreductibles*, o sea, lo original de cada religión, producido por aquellas leyes estrictamente espirituales que rigen su naturaleza (*cfr.* pp. 411-413). *Puntos de cristalización*, o lugares alrededor de los cuales se agrupan los fenómenos religiosos (*cfr.* pp. 413-415). Además, el hombre religioso que vive su vida en la presencia del Misterio toma una cierta *actitud* cuando cree; Bleeker la designa con el término técnico de *habitus*, que es el agente o catalizador de la cristalización, engendrando una configuración de lo divino, un modelo de salvación y de culto,

¹² C.J. Bleeker, "The Phenomenological Method", *Numen* 6, 1959, p. 110.

¹³ C.J. Bleeker, "La structure de la religion", *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 3, 1951, p. 408. En adelante, citas de este trabajo en el texto entre paréntesis.

un patrón ético en consonancia, "que pueden ser deducidos lógicamente del punto de cristalización en cuestión" (p. 413) iluminando así el esquema formal (visión, acción y vía santos) al darle un contenido, una coloración según los diferentes tipos de *habitus*, que pueden ser orientados diversamente por medio de la realidad donde se manifiesta lo sagrado. Por último, los *tipos*. De toda la gran variedad de nociones religiosas, las diversas religiones "eligen" unos *trazos especiales* que exploran a fondo y representan de forma ideal, aunque también se encuentren en otras religiones en las que estarían de forma más subordinada, no de forma típica.

De manera semejante, J. Martín Velasco reduce a cuatro los puntos de referencia para destacar la estructura del hecho religioso¹⁴: (1) *el ámbito de lo sagrado*, esto es, el clima o la atmósfera en el que se encuentran inmersos los fenómenos religiosos; un orden de realidad al que se accede por una ruptura de nivel ontológico (M. Eliade) y que se expresa en los múltiples ritos de iniciación, en la conversión (religiones de orientación profética) y en la iluminación (religiones de orientación mística). Ese ámbito no se comprende sin la aparición de la realidad que lo pone en pie: (2) *el Misterio*. Con esta expresión designa ese *prius* y *plus* de realidad para el hombre religioso absolutamente supremo, totalmente trascendente, afectante de forma total y definitiva en lo más íntimo de sí, y sólo evocable por la "huella que deja su intervención en la vida del hombre; la percepción del eco subjetivo que su voz provoca en el sujeto religioso"¹⁵. (3) *La actitud religiosa*, aquélla que hace del hombre un ser religioso en el reconocimiento del Misterio y la vivencia de él como salvación plena y definitiva. Finalmente, (4) *las mediaciones en las que se hace presente el Misterio* para el hombre religioso, así como sus expresiones en la actitud religiosa del mismo difractada a través de todas las dimensiones del hombre: "*racional*" (símbolos y mitologías; teologías y sistemas de creencias, etc.); *de la acción* (lugares: templos; tiempos: fiestas; ritos [culto, oración, sacrificio]); *del sentimiento y la emoción* (devoción, estética religiosa), o de *lo comunitario* (instituciones religiosas, personajes religiosos, etc.).

Por último, hagamos referencia a la aportación de John E. Smith¹⁶. También este autor considera como un *pattern* o modelo a la estructura: "es la realidad organizada significativamente" (p. 63), ha podido decir. El concepto de estructura está relacionado con el de *función*: "un proceso o desarrollo temporal en el cual cada elemento estructural juega un papel particular" (*ibid.*). Según Smith, la estructura sólo puede ser alcanzada a través de las manifestaciones históricas de los datos, tanto de la vida de los individuos como de sus comunidades religiosas.

¹⁴ Cfr. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 299-315. Síntesis que, con ligeras modificaciones, aparece en otras de sus colaboraciones: "Religión (fenomenología)", en C. Floristan/J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 1155-1172. "Fenomenología de la religión", en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 67-87. "El hecho religioso", en VV.AA., *Introducción al cristianismo*, Caparrós, Madrid, 1994, pp. 93-112.

¹⁵ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 304.

¹⁶ Cfr. J.E. Smith, "The Structure of Religion", *Religious Studies* 1, 1965, pp. 63-73. La citas de este trabajo se dan en el texto entre paréntesis.

Así, tal como se manifiesta, la religión posee tres elementos en un determinado orden que se muestran como una poderosa herramienta para organizar el caos de la información histórica: (1) un *Ideal* u *objeto religioso* (cfr. pp. 66-68) que es, al mismo tiempo, el fundamento y la meta de toda existencia; (2) "la convicción de que la vida o existencia natural como la encontramos, está separada de ese Ideal u objeto religioso por alguna falta o defecto" (p. 64), lo que Smith denomina *the Need* (necesidad, carencia, falta, cf. pp. 68-70); por último, (3) "el salvador o poder que vence la necesidad o falta en la existencia y es capaz de establecer el Ideal" (p. 64) salvando la distancia de esa existencia distorsionada. Resumiendo en un gráfico:

ESTRUCTURA DEL HECHO RELIGIOSO SEGÚN J.E. SMITH		
(1) IDEAL. Objeto religioso.	(2) NECESIDAD, carencia o falta.	(3) SALVADOR, o poder que salva o supera (2).

El Ideal es el elemento central de la religión, y posee dos significados de acuerdo con los dos aspectos del Objeto religioso: fundamento, guía y juicio de la vida, por una parte, y meta y cumplimiento de la misma, por otra. "Cada religión contiene una más o menos clara enseñanza acerca del Ideal u Objeto religioso en el doble sentido de norma o verdad acerca de la vida humana en el mundo, y de meta que expresa el propósito último de la vida" (p. 66). Además, el Ideal provee la guía para el principio de moralidad. En segundo lugar, Smith señala la Necesidad como el concepto que nos provee de "una poderosa herramienta para la interpretación comparativa de las religiones mundiales" (p. 68), ya que casi todas éstas han llevado a cabo un lúcido diagnóstico de la situación humana frente al Ideal y la meta que no ha sido alcanzada en su plenitud, precisamente porque se lo impide la falta como "un obstáculo obstinado y rebelde" (*ibid.*). Por último, la figura del Salvador bajo dos aspectos: (1) su función u oficio, y (2) su naturaleza específica que hace posible la función. El Salvador adquirirá una infinidad de formas en la *Historia religionum*, pero es común a todas ellas el hecho de que su función es "superar la Necesidad y establecer el Ideal sobre el lado lejano de la existencia deformada" (p. 70). De esta manera, concluye Smith, "la teoría de una estructura general de la religión nos provee de una poderosa herramienta conceptual para encontrar modelos (patterns) de inteligibilidad entre las religiones mundiales y hacer comparaciones críticas" (*ibid.*).

III. ALGUNAS CONCLUSIONES.

1. Después de todo lo dicho, podemos concluir afirmando que las estructuras obtenidas mediante el método de la fenomenología de la religión, no son *deducidas*, sino que provienen de la observación atenta de los hechos mediante una especie de inducción y generalización controlada para no caer en el ahistoricismo. Sin olvidar los resultados de las diferentes ciencias de la religión, en especial la historia -con el estudio de los textos (filología)-, aporta el marco de

comprensión de lo específicamente religioso de los datos. Esta tarea "sistemática" que lleva a cabo la fenomenología consiste, como acertadamente ha dicho Peter Antes, en "proyectar un principio de ordenación que permita hacer aparecer el material dado en forma estructurada"¹⁷; semejante estructura es una teoría, una hipótesis que debe someterse a la discusión interdisciplinar.

2. Y esta es, precisamente, la segunda conclusión: la necesidad de un *verdadero acceso interdisciplinar* al hecho religioso. En las universidades norteamericanas se van denominando ya a estos departamentos o facultades que tratan de religión o religiones: *Estudios religiosos (Religious Studies)*. Todos los acercamientos a este hecho humano complejo y específico son necesarios para dar razón plena de él. Ninguno puede pretender la petición de principio de campo absoluto de validez frente a los demás: es demasiado hondo y contradictorio como para ser reducido a alguna de sus múltiples facetas. Sólo el diálogo entre los cultivadores de las ciencias particulares de la religión, los fenomenólogos, y los pertenecientes a los acercamientos normativos (filósofos de la religión y teólogos), será el camino para "corregir" las subjetividades propias de cada uno. Esta convergencia de las diversas perspectivas en un trabajo verdaderamente interdisciplinar, permitiría superar el peligro de un tratamiento científico de las religiones que olvidara su condición religiosa y, al mismo tiempo, sería un antídoto para consideraciones excesivamente globales que a veces pasan por alto los condicionamientos de todo tipo y las peculiaridades propias de cada religión. La propuesta de autores como Georg Schmid, en el sentido de una *ciencia integral de las religiones*, parece enormemente prometedora¹⁸.

3. La fenomenología de la religión, por su parte, como saber intermedio entre las ciencias de la religión, de las que toma sus datos, y los saberes normativos, a los que puede aportar sus síntesis, atiende, sobre todo, a *lo específicamente religioso* de los hechos religiosos, a la *intención* subjetiva de que están animados y que se expresa, como ya se dijo más arriba, en el lado "objetivo" de sus múltiples manifestaciones históricas, pero que no se agota en ellas. Para captar esta intención, el fenomenólogo de hoy no tiene necesariamente que participar de forma empática en la misma, como proponían los clásicos¹⁹, basta con que tenga oído para intuir que todo fenómeno religioso apunta más allá de sí mismo hacia la realidad de la religión -por utilizar la terminología de G.

¹⁷ P. Antes, "Die Religionswissenschaft als Humanwissenschaftliche Disziplin", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 83, 1979, p. 278 (recogido por J. Martín Velasco, "La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status questionis", en J. Gómez Caffarena/J.M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la Religión I*, CSIC/Anthropos, Madrid/Barcelona, 1992, p. 44, nota 49).

¹⁸ Cfr. G. Schmid, *Principles of Integral Science of Religion*, Mouton, The Hague, 1979.

¹⁹ Cfr. Van der Leeuw o R. Otto. Este último ha podido decir en su obra más famosa: «Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro» (R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980, p. 17).

Schmid-, de la que es símbolo, y cuya afirmación es propia del creyente, y a una experiencia peculiar del sujeto de la que es expresión²⁰.

²⁰ Cfr. G. Schmid, *op. cit.*, nota 18, pp. 89-96; *cfr.* p. 92: "the datum not only gives expression to religious life but, at the same time, refers to the reality of religion". O en p. 93: "In itself, a religious datum has no meaning. It is *meaningful* only as *expression* and *sign*, in its being referred to religious life and the reality of religion".