

## I/ EL HECHO RELIGIOSO A LA LUZ DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

|   |          |
|---|----------|
| <b>I.A/LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN .....</b>                | <b>1</b> |
| I. A. 1.- La Historia de las Religiones.....                | 2        |
| I. A. 2.- La Sociología de la Religión.....                 | 2        |
| I. A. 3.- La Sociología de la Secularización.....           | 3        |
| I. A. 4.- La Psicología de la Religión.....                 | 4        |
| I. A. 5.- La Fenomenología de la Religión.....              | 5        |
| I. A. 6.- La Hermenéutica de la Religión: la Filosofía..... | 6        |
| I. A. 7.- La Hermenéutica de la Religión: la Teología.....  | 6        |
| <b>I.B/¿QUÉ ES ‘RELIGIÓN’? .....</b>                        | <b>7</b> |
| I. B. 1.- El significado de la palabra.....                 | 7        |
| I. B. 2.- ¿Qué es la Religión? .....                        | 8        |
| I. B. 3.- La ambigüedad insuperable de la religión .....    | 9        |
| <b>I.C/BIBLIOGRAFÍA .....</b>                               | <b>9</b> |

### I.A/ LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

Las Ciencias de la Religión propiamente dichas nacen en Occidente en la segunda mitad del siglo XIX, cuando este mundo occidental ya se ha secularizado y han entrado en crisis las estructuras del pensamiento y del lenguaje religioso tradicionales. El punto de partida se puede colocar en la publicación de la *Mitología comparada* (1856) por parte del indólogo alemán **FRIEDRICH MAX MÜLLER** (1823-1900).

Al observar sus objetivos específicos, podemos enmarcar las distintas ciencias de la religión en tres funciones principales:

- El **inventario** del dato positivo religioso: Historia, Sociología y Psicología.
- El **análisis** de las estructuras del hecho religioso: Fenomenología.
- La **valoración** de los mensajes de las religiones: Teología y Filosofía.

También en lo referente al método hay diferencias entre estas ciencias: unas abordan la religión en sí misma, en directo; otras, de modo colateral:

- La **HISTORIA DE LAS RELIGIONES** es la que más directamente aborda el hecho religioso en sus distintas manifestaciones a lo largo del tiempo. Dentro de ella irá naciendo la **FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN**, como análisis de las estructuras religiosas descubiertas.
- En el polo contrario, en el del acceso colateral e indirecto, hay que colocar a la **SOCIOLOGÍA** y la **PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN**: siendo ciencias con su objeto y método propios, pueden, sin embargo, abordar dentro de su ámbito el fenómeno religioso desde sus características propias.
- Finalmente, en una posición intermedia –a veces tremendamente conflictiva– están la **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN** y la **TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES**, que abordan el hecho religioso ya desde una hermenéutica: la primera, desde el criterio de racionalidad; la segunda, desde una opción confesional concreta.

### I. A. 1.- La Historia de las Religiones

Esta ciencia se dedica al estudio y a la descripción empírica de las religiones existentes en el seno de la humanidad. El objeto de la Historia de las Religiones no es propiamente Dios, ni menos aún la revelación de Jesucristo, sino el hecho religioso en la multiforme historia de las culturas y de los pueblos. Se trata, por tanto, de una ciencia positiva y descriptiva, que en algunos casos puede realizar una labor interpretativa de la experiencia religiosa y de sus expresiones teóricas (conceptos, dogmas, doctrinas, credos, mitos), de sus prácticas (cultos, modos de oración, costumbres religiosas) y de sus manifestaciones sociológicas (asociaciones, actitudes, mentalidades).

- **El enfoque histórico-positivo** trata de mantenerse fiel a los datos concretos de la historia frente a cualquier concepción abstracta de la religión. Afirma que, si existe un concepto de religión, éste debe surgir de la investigación de los datos que aportan las religiones. Ahora bien, dado que el investigador tampoco es un ser impoluto, no tiene más remedio que abordar el objeto de su investigación desde lo que la propia cultura llama religión. Por tanto, debe haber siempre un predominio del hecho objetivo religioso sobre las ideas del investigador que lo estudia.
- **El enfoque histórico-experiencial** es una perspectiva opuesta a la anterior. Afirma que la religión, toda religión, tiene como núcleo vertebrador la experiencia religiosa. Para acceder a ese centro, el investigador ha de recurrir a la compenetración de esa experiencia. No se parte tanto del concepto de religión que el investigador encuentra acuñado en su cultura, cuanto del convencimiento de que la experiencia religiosa es significativa para el hombre que vive en el ámbito de una religión. Esto exige al investigador compenetrarse con ese hombre religioso y estudiar su religión desde la religión misma: es decir, el sentido del misterio y de lo sagrado. Este enfoque, que algunos consideran más fenomenológico que histórico, es el potenciado por *RUDOLF OTTO* (1869-1937).
- **El enfoque histórico-hermenéutico** exige también una compenetración por simpatía y congenialidad con los datos que se investigan. La figura principal de esta escuela es *MIRCEA ELIADE* (1907-1986). Según él, el centro hermenéutico de todo está en el fenómeno religioso, que él llama «hierofanía»; es el término que él divulgó para expresar la manifestación de lo sagrado en las mediaciones mundanas del cosmos y de la historia del hombre. La hierofanía como forma de manifestación es una *morfología*, pero por el ser que manifiesta es una *ontología*. En cuanto ‘morfología’, la hierofanía nos revela que lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia; en cuanto ‘ontología’, nos exige el contacto y unión con los datos religiosos para captar, por un lado, la pluralidad de los modos del ser y, por otro, la singularidad de la existencia humana que se expresa en ellos. Y así define la hierofanía como la presencia de lo trascendente en la experiencia humana.

### I. A. 2.- La Sociología de la Religión

El objetivo de la Sociología es el estudio de las estructuras de la sociedad en las que se produce el cambio social a instancias de las presiones y control de unos grupos humanos sobre otros. En este sentido, es indudable que las religiones, aparte de su dimensión intimista, tienen una dimensión social más o menos acentuada. Ya ellas mismas están interiormente organizadas como comunidades o iglesias que son hacia fuera verdaderas fuerzas sociales.

- *AUGUSTE COMTE* (1798-1857) distingue tres estadios en la formación de la humanidad: el mitológico o teológico, en el que los acontecimientos se perciben como dependiendo de unos poderes sobrenaturales; el metafísico o filosófico, en el que esos acontecimientos están ya en referencia a unas causas especulativas; y el científico o positivo, en el que esos acontecimientos caen dentro de lo observable y constatable que el hombre puede manipular con su razón.

Evidentemente, este último estadio es el perfecto. En el campo de la religión, a estos tres estadios evolutivos corresponden tres fases religiosas: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. Así, Comte inventó una religión, la «religión de la humanidad», sobre la base del amor como principio, el orden como fundamento y el progreso como fin.

- *MAX WEBER* (1864-1920) estudió la correspondencia entre religión e instituciones sociales, más en concreto entre el protestantismo calvinista y el capitalismo occidental. Para Weber, la base de este capitalismo no puede ponerse en el instinto adquisitivo, ya que esto es común a toda la humanidad. Según él, está en el cambio de creencias que se dio en ciertas líneas de la reforma protestante: unas prácticas que antes aparecían como vicios, empezaron a considerarse como virtudes. Este cambio consistió en extrapolar hacia fuera, hacia el mundo, el riguroso ascetismo que los monjes medievales practicaban como salvación del alma. Lo que hizo el calvinismo fue trasladar este ascetismo de los monjes al trabajo secular de los ciudadanos: un trabajo racional y disciplinado en este mundo para asegurarse la salvación en el otro.
- *ÉMILE DURKHEIM* (1858-1917), estudioso de las tribus de Australia, llega a la conclusión de que la religión surge con la misma sociedad en torno a un *tótem* (animal, planta u otro elemento) como prototipo de lo sagrado. Ese tótem es a la vez símbolo de lo divino y de la sociedad. De aquí surgen las creencias y el culto: hay una comunión sacramental con el tótem como principio de vida, por la que los miembros de esa sociedad forman una comunidad con él. La religión no es, por tanto, sólo una creencia individual, sino una verdadera acción social. Así, pueden sucederse o cambiarse las creencias, pero siempre la sociedad necesitará de esa acción social para reafirmarse a sí misma. Para Durkheim, divinidad y sociedad se identifican y son una misma cosa. Es más: hasta ahora la divinidad se ha expresado a través de las religiones tradicionales, pero no hay razón alguna para creer que la humanidad no sea capaz de inventar nuevos evangelios. Así, hoy el tótem puede ser el nacionalismo que cohesionan a un grupo dentro o más allá de una religión concreta...

### I. A. 3.- La Sociología de la Secularización

Hay –al menos– dos sociologías de la religión: la que estudia una religión desde fuera de ella y la que estudia el hecho sociológico dentro de ella y en el ámbito que la rodea. Esta segunda tiene una práctica permanente dentro de las iglesias y en investigadores más preocupados por el análisis específicamente confesional.

En esta línea hay que colocar los estudios sociológicos sobre el proceso de secularización que se ha dado en los países occidentales de tradición judeocristiana, pero que no ha ocurrido igualmente en las áreas geográficas de las otras grandes religiones. Más aún, mientras en esas áreas se copia de Occidente su tecnología, se le mira a su vez como una amenaza para sus tradiciones religiosas. Y grupos del mismo Occidente empiezan a ver en esas tradiciones –sobre todo en el budismo, en ciertos aspectos del hinduismo y hasta en la ataraxia confuciana– la única salvación posible que el Occidente materialista y secularizado ya no ofrece. En el otro polo están los fundamentalismos de todo género, a los que este Occidente teme e interpreta a su manera.

La Sociología de la Secularización (en su versión occidental) se ocupa de analizar el entramado simbólico de la religión en las sociedades modernas secularizadas. La secularización puede significar aquí una *sustitución* de la positividad de las religiones por otras funciones sociales, o puede significar una *exorcización* necesaria que las religiones llevan dentro de sí como algo constitutivo, sobre todo en el ámbito desmitologizador de la fe bíblica.

- *THOMAS LUCKMANN* (1927- ) constata que en Occidente la religión ha perdido fuerza social y se ha retirado al ámbito de la conciencia individual. En realidad, se ha reducido a la práctica religiosa sin mordiente social y, de esta forma, se ha clericalizado. Se ha refugiado en el polo

contrario, ante el avance de la secularización de la cultura en general y de las instituciones en particular. Ante esta situación, el autor aboga por una vuelta de la religión al dominio público como por su propia naturaleza le pertenece.

- *PETER BERGER* (1929- ) afirma que la religión es el intento de concebir el universo como humanamente significativo. Y añade que, si la secularización ha borrado muchos signos de la trascendencia, quedan sus rumores, por los que la religión puede volver a redescubrirse, ahora en el interior de la inmanencia. Y es que, según él, ciertos ámbitos de la experiencia humana funcionan como indicios de trascendencia.

#### I. A. 4.- La Psicología de la Religión

Posiblemente es en la Psicología de la Religión donde, más que en ninguna otra ciencia, las posturas que se adoptan ante la religión dependen ante todo de las convicciones ideológicas y hasta de la actitud personal del investigador.

Como la Sociología, también la Psicología de la Religión es la aplicación al área religiosa de una ciencia ya constituida en sí misma. Es verdad que existía el riquísimo material que la historia de la ascética y de la mística, sobre todo cristianas, había sacado ya a la luz y que atestiguaba su análisis finísimo de la experiencia religiosa (Agustín de Hipona, maestros alemanes y holandeses, místicos castellanos, Lutero, Ignacio de Loyola, etc.). Pero quedaba por aplicar el método científico de la Psicología...

Ocurrió en el siglo XIX. Ante el *revival* protestante, las conversiones y un nuevo fervor en las manifestaciones religiosas, el empirismo norteamericano aplicó al acto religioso un método pragmático y descargado de las consideraciones metafísicas de Europa. Los analistas americanos se centraron sobre todo en la religiosidad individual, mediante encuestas, comparaciones de autobiografías y diarios personales, etc. Al estudiar este material, dedujeron que la religión surge de la necesidad estrictamente natural de satisfacer los anhelos afectivos y las aspiraciones morales del alma humana.

- *JAMES HENRY LEUBA* (1867-1946) afirma que la religión consiste en la búsqueda constante de una armonía moral de la conciencia del individuo, acuciado por esas necesidades del alma. Desde esta perspectiva naturalista, llega a afirmar que la religión no existe en razón de la verdad objetiva, sino en razón de su valor biológico. Para el psicólogo que se mantiene dentro del ámbito de la ciencia, el misticismo religioso es una revelación: no una revelación de Dios, sino del hombre.
- *WILLIAM JAMES* (1842-1910) subraya la distinción entre la religión de la mentalidad sana (de talante optimista ante el problema del mal) y la religión del alma enferma (obsesionada por el pecado y el perdón). Y concluye que, si dentro de la religión se da una revelación, la situación más apta para recibirla es el de una mente en estado patológico.

Pero la auténtica revolución vino cuando al estudio puramente psicológico se unió el del inconsciente individual (Freud) y/o colectivo (Jung).

- Para *SIGMUND FREUD* (1856-1939), la representación religiosa se basa en el conjunto de pulsiones, afectos e imágenes que se encuentran en la arqueología del inconsciente de cada hombre. La exploración de este inconsciente se hace por la interpretación de los sueños y otras indagaciones psicológicas. Sobre esta tesis psicológica monta Freud su tesis ontológica: la religión es una ilusión que el hombre elabora como respuesta a las experiencias de la infancia y que se basa en una neurosis colectiva. Dejando aparte lo discutible de este salto metodológico, es indudable que la exploración del inconsciente como arqueología de las experiencias reprimidas o neurosis es un hallazgo fecundo, sobre todo para valorar la complejidad de la experiencia religiosa individual.

- *CARL GUSTAV JUNG* (1875-1961), dentro de esa misma arqueología del inconsciente, acentúa su dimensión comunitaria. En un segundo nivel, debajo del inconsciente individual, hay según Jung un inconsciente colectivo, cuya arqueología se encuentra en la estructura de los arquetipos de la humanidad. Así como el inconsciente individual manifiesta sus pulsiones y voliciones en las representaciones de los sueños, así el inconsciente colectivo expresa los arquetipos en mitos y ritualidades. Uno de esos arquetipos primordiales es el arquetipo Dios, con lo que la religión, en lugar de ser una neurosis aberrante y una evasión de la realidad, es una predisposición arquetípica de todo individuo. Jung no ve la religión como una neurosis, sino como una dimensión saludable del espíritu humano a la búsqueda de un sentido de la existencia.

Después de Freud y Jung, los avances de la Psicología de la Religión han consistido más en perfeccionar una técnica de indagación y análisis que en abrir nuevas perspectivas. Sin embargo, tras la exploración del inconsciente que ellos llevaron a cabo, se hacía necesaria una vuelta al yo consciente, un volver de nuevo al análisis de la teoría de la personalidad, a la luz de las categorías tradicionales de cuerpo, alma, espíritu, etc., y ateniéndose a los factores clásicos de la culpa, el pecado, el perdón...

Así, la llamada Psicología Humanista potencia el estudio de la pervivencia del yo, subrayando la confianza de ese yo a lo largo de la vida, en sus pasos de la madre al padre y de éstos a la familia y a las instituciones; entre estas instituciones está la religión como instancia que asegura la identidad de ese yo mediante la integración de la personalidad. En esta línea hay que citar los nombres de *ERIK HOMBURGER ERIKSON* (1902-1994), *ABRAHAM HAROLD MASLOW* (1908-1970). Y en su vertiente del estudio de la religión como higiene mental y su aplicación a la salud psicológica del individuo, hay que citar los nombres de *ERICH PINCHÁS FROMM* (1900-1980) y *VIKTOR FRANKL* (1905-1997).

### I. A. 5.- La Fenomenología de la Religión

Ha quedado ya dicho que la Fenomenología de la Religión ocupa un lugar intermedio entre las Ciencias de la Religión: recoge el material aportado por la Historia, la Sociología y la Psicología, lo organiza en estructuras y, sin hacer juicios de valor sobre ese material, lo pone a disposición de la Hermenéutica filosófica o teológica. Ejerce así una función mediática entre uno y otro polo.

- *RUDOLF OTTO* (1869-1937) se centró en el estudio de la estructura de la conciencia religiosa individual, ámbito en el que, según él, se puede observar mejor la dimensión afectiva del sujeto humano. Para analizar esa estructura, Otto se basa como palabra clave en lo *sagrado*. Ve en esa palabra una dimensión racional, que puede ser pensada conceptualmente, y una dimensión irracional, que se escapa al pensamiento conceptual. Aquí es donde lo sagrado se identifica con lo numinoso. Otto concluye que toda religión está constituida de dimensiones racionales e irracionales y que no es lícito acentuar sólo las primeras, dejando en la sombra las segundas, como tradicionalmente hace la teología occidental. Porque lo numinoso es en sí mismo no captable por el concepto, aunque puede ser sugerido y despertado por la palabra sagrado. Hay un modo propio de captar ese aspecto irracional de lo sagrado: el *sensus numinis*, que es un sentimiento que obra por simpatía y comprensión de lo religioso. Según Otto, en la experiencia religiosa se da, por un lado, el *sentimiento de criatura*, de anonadamiento ante lo infinito; y, por el otro, el sentimiento de la *presencia de la potencia* de ese absoluto como ser numinoso. Resumió magistralmente este análisis al decir que lo sagrado es *mysterium tremendum et fascinans*. Por *mysterium* entiende él lo «totalmente otro» de ese ser numinoso que por su condición de suprarracional supera toda conceptualización; lo *tremendum* de lo sagrado es su condición de poder, fuerza y majestad que domina y abrumba; lo *fascinans* es su

capacidad cautivadora que suscita el arrobamiento y la entrega amorosa incondicional. Otto pone como lenguaje básico de lo sagrado el símbolo, única categoría, según él, de respetar la integridad del misterio y de acceder a él, ya que no es posible hacerlo mediante el concepto. Porque sólo los símbolos captan lo eterno y lo hacen por la vía de la intuición; la intuición, posteriormente, puede conducir a la idea.

- *GERARDUS VAN DER LEEUW* (1890-1950) explora la estructura del fenómeno religioso tal como aparece en la experiencia religiosa del sujeto humano. Tras subrayar que el fenómeno religioso no es algo producido por el sujeto, sino algo que se muestra a alguien, distingue dos aspectos en ese fenómeno: el aspecto objetivo (el misterio que se vive) y el subjetivo (la experiencia vivida). Y expresa la relación entre ambos, diciendo que se trata de un objeto relacionado con el sujeto y un sujeto relacionado con el objeto. Según él, el primero se manifiesta como una alteridad sorprendente, donde reside la potencia misteriosa. Esta potencia es, para él, lo sagrado, aunque no todavía lo sobrenatural y trascendente. Pero, pasando al aspecto subjetivo, dice que es ahí donde el hombre religioso coloca su salvación. La ciencia no puede como tal hablar de esa potencia en sí (lo divino), pero puede acceder al estudio de la relación del hombre con ella, al observar su fuerza transformadora en él y ver esa experiencia de transformación como el exacto correlato subjetivo del objeto religioso.

### **I. A. 6.- La Hermenéutica de la Religión: la Filosofía**

El escrúpulo de la Fenomenología por no emitir un juicio de valor es una dimensión metodológica no sólo válida, sino exigible. Pero la realidad religiosa pide también que las fronteras no sean muros y que haya una permeabilidad entre unas ciencias de la religión y otras. El autor que más fronteras ha cruzado es, sin duda, *MIRCEA ELIADE* (1907-1986) y es él quien ha subrayado las diferencias tipológicas entre religiones con una concepción circular del tiempo y religiones que conciben el tiempo linealmente: se trata del descubrimiento filosófico de la historia. Porque la historia es el ámbito donde, por un lado, acontece la fe abrahámica, que pone la libertad creadora donde el tiempo cíclico ponía los pro-arquetipos divinos (griegos); por otro, la historia es el ámbito del hombre moderno, ya secularizado y condenado así a su libertad y sometido al terror de esa historia (la muerte).

*HENRY DUMÉRY* (1920- ) afirma que, en su comprensión de lo sagrado, la Fenomenología ha de mantener el sentido de cada parte en el eje del sentido de la totalidad (sin lo cual se trataría el fenómeno religioso, no como religioso, sino como moral, social, político, económico, literario, estético, etc.). De este modo, la Filosofía de la Religión reflexionará sobre lo sagrado como un valor original que constituye un orden axiológico aparte, el primero de todos: es un trascendental distinto de los otros y no solamente la dimensión religiosa de los transcendentales.

### **I. A. 7.- La Hermenéutica de la Religión: la Teología**

Con el término *teología* se designa el esfuerzo del creyente por asimilar racionalmente su propia fe. Se trata, por tanto, de un saber sobre el hecho religioso, que tiene de común con el filosófico la pretensión normativa valorizadora, pero que se distingue de él por un talante que insiste más en la asimilación racional de un hecho religioso que en la crítica racional del mismo y por realizarse desde el interior de la adhesión religiosa propia y de la tradición en que se produce.

El método teológico posee, pues, unos elementos característicos. La insistencia en ellos ha llevado con frecuencia al teólogo a un aislamiento casi total de los otros métodos de acceso al fenómeno religioso al que esa teología pertenece. Hoy día parece imponerse la convicción de que incluso para conocer la propia religión es inevitable la consideración objetiva a que la someten las Ciencias de la Religión y la

comparación sistemática de la misma con el resto de las religiones tal como la realiza la Fenomenología de la Religión. Esta comparación puede proporcionar un mejor conocimiento de los rasgos característicos de la propia religión desde el punto de vista religioso, que, sin constituir ninguna demostración de la verdad de la misma, ayude al creyente-teólogo a situarla en la historia religiosa de la humanidad y a descubrir su especificidad y originalidad, preparando así una más consciente aceptación de la misma.

Por eso, sin llegar a la postura extrema de quienes, desde la escuela teológica de la Historia de las Religiones, pretendían sustituir la Teología por la Ciencia de las Religiones, se hace inevitable una más estrecha colaboración entre Ciencias de la Religión y Teología.

*ULRICH MANN* (1915-1989) estudia el AT, el NT, la Gnosis y la Iglesia primitiva prestando atención a la perspectiva propia de la Historia de las Religiones, así como las relaciones de esta ciencia con la Teología sistemática, la Teología práctica, el Ecumenismo y la Misionología. Sobre esta misma cuestión se han pronunciado *CLAAS JOUCO BLEEKER* (1898-1983), desde el punto de vista de la Ciencia de las Religiones, y *PAUL JOHANNES TILICH* (1886-1965), desde su condición de teólogo. También *WOLFHART PANNENBERG* (1928- ) aborda con profundidad la relación Teología-teoría de la religión.

## I.B/ ¿QUÉ ES 'RELIGIÓN'?

### I. B. 1.- El significado de la palabra

La palabra '*religión*' no es una denominación general que tenga traducción o equivalentes directos en todas las manifestaciones o tradiciones religiosas. El vocabulario indoeuropeo no dispone de ningún término común para '*religión*'. El término latino se refiere, en primer lugar, a lo que los romanos entendían como sus deberes rituales frente a los dioses. Especialmente buscaban alejar los daños que les pudieran sobrevenir de esos seres sobrenaturales y obtener su protección y ayuda. La etimología de la palabra no es segura. Existen dos interpretaciones: una, la de **Cicerón**, que derivaba el vocablo *religio* de *relego-relegere*, con el sentido de «recoger, reunir, recolectar, revisar, tener en cuenta»; la otra, propuesta por **Lactancio** y **Tertuliano**, lo refiere a *religo-religare* y expresaría «atar, vincular, unir, ligar».

Todavía en tiempos de **Agustín de Hipona**, *religio* designaba a una comunidad u orden religiosa. La expresión castellana «entrar en religión» guarda todavía este rastro. Será a partir de la Ilustración (siglo XVIII) cuando la denominación '*religión*' se usa para designar el fenómeno global del Cristianismo y, por extensión, de cualquier otra manifestación de fe y culto aparecida en la historia. A partir de esta generalización se comprende que es un vocablo situado en la cultura occidental moderna, sin necesaria correspondencia en otras tradiciones o culturas. El predominio occidental ha exportado el término y lo ha impuesto en el medio académico. Derrida hablará de la mundialatinización de la religión. En todo caso, **Mircea Eliade** opina que ya es un poco tarde para buscar otro vocablo: la palabra '*religión*' puede ser una palabra útil con tal de que la mantengamos abierta a la variedad y complejidad del fenómeno religioso.

A veces, '*religión*' quiere decir no sólo una determinada tradición religiosa, sino la constitución religiosa del ser humano. En este sentido, que mira más hacia las actitudes personales, equivale a *religiosidad* o, incluso, sería igual a *espiritualidad*.

## I. B. 2.- ¿Qué es la Religión?

Sin pretender resolver el espinoso problema de la definición de religión, la Fenomenología de la Religión aporta algunas conclusiones en relación con el mismo. En primer lugar, es indudable que la definición de la religión interviene en dos momentos diferentes del trabajo del fenomenólogo:

- Dado que éste se basa en la lectura, descripción, comparación, interpretación y comprensión de unos datos de la historia humana, es indudable que la selección de esos datos influirá decisivamente sobre el resultado que de ellos se obtenga.
- Ahora bien, la selección de los hechos tomados como religiones sólo puede hacerse desde una determinada comprensión de lo que es religión. Tal comprensión de religión no puede reducirse exclusivamente a lo que una determinada tradición, o el sentido común en el que cristaliza, entiende por tal. Eso supondría la imposición de las ideas de esa tradición a todos los hechos de la historia humana. Pero felizmente la aceptación como dato previo de los hechos que la Historia de las Religiones viene aceptando como tal ya no significa tan sólo la imposición de una noción, la occidental, a los hechos del conjunto de la historia humana, dado que los numerosos trabajos de la Historia de las Religiones han puesto en contacto con infinitud de hechos y han permitido dejarse aleccionar por lo que todos ellos transparentan en relación con el mundo peculiar en que se los inscribe.

Por tanto, cuando la Fenomenología de la Religión acepta como religiones los hechos que la Historia de las Religiones recensiona bajo ese nombre, lo hace desde una comprensión de lo que es religión aleccionada y enriquecida por varios siglos de estudios históricos y por el contacto con hechos de tradiciones diferentes que esos estudios han supuesto. Esto dota al fenomenólogo de la religión de una noción previa, ciertamente general y poco precisa, pero suficiente para la selección de los hechos y para orientar heurísticamente su trabajo.

Guiado por ella, el desarrollo de la Fenomenología de la Religión le permitirá enriquecer, completar y precisar el conocimiento de los hechos y éstos procurarán los datos que permitan elaborar un conocimiento más preciso, más riguroso, con el que construir una definición de la estructura, por supuesto hipotética, de esos fenómenos. Esta definición no puede pretender ser una reproducción especular de una esencia presente en términos idénticos en todas las religiones. Más modestamente, se contentará con presentarse como una construcción teórica, basada en los hechos, capaz de facilitar la captación y organización de los muchos aspectos que en ellos intervienen, que sólo se realizará analógicamente en cada uno de ellos, y que necesitará de nuevas referencias a los hechos en busca de contraste y verificación. Con todo, es probable que la definición de la estructura a la que llega cada fenomenólogo de la religión esté condicionada por el contexto cultural y religioso en que se mueve. De ahí que, además de la ulterior referencia a los hechos, será indispensable el diálogo con los resultados obtenidos desde otros contextos.

Con estas limitaciones, una definición adecuada del fenómeno religioso debe referirse a seis momentos fundamentales:

- El *sujeto*.
- El *objeto* o término.
- La *relación* entre ambos.
- Las *mediaciones* en las que se encarna y expresa esa relación.
- Las *funciones* que ejerce en la vida de la persona y de la sociedad.
- El *orden de realidad* en que todos esos elementos se inscriben y que les dota de su peculiar significado.

Además, cada uno de estos elementos deberá ser descrito en la definición de la forma más precisa. Pero es indudable que cuanto más «precisamente» se defina cada uno de ellos, más dificultades se encontrarán para aplicarlo al conjunto de los fenómenos en que esa definición se realiza. Así, si el término de la relación religiosa es designado como Dios, la definición deja de ser aplicable a las religiones no «teístas». Así, también, si la relación es descrita, basándose en determinadas formas de religión, como trascendimiento del sujeto, se dejan fuera de su campo de aplicación comportamientos religiosos en los que la relación no es vivida con ese grado de intensidad.

Como posible formulación de una definición atenta a todos esos elementos se puede proponer ésta:

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

### I. B. 3.- La ambigüedad insuperable de la religión

Frente a los que quisieran ver sólo el lado negativo de la religión y piden, a veces, su erradicación como el mejor antídoto (caso entre nosotros de Fernando Savater); y frente a los que se indignan por lo que consideran como un ataque indebido a lo religioso cuando se la califica de peligrosa, encubridora o ideológica, habrá que sostener que ni una cosa ni otra unilateralmente afirmadas, sino las dos a la vez. Es decir: hay que sostener la ambigüedad congénita de un fenómeno tan importante y tan de largo alcance como la religión. Como todo lo humano importante, hay que tratarla con cuidado y con atención crítica. La religión puede desvariar y llevar a fenómenos reactivos que pueden destruir al individuo y estimular conflictos nacionales, étnicos o interreligiosos o interculturales. Los Balcanes, Cachemira, Sudán, Oriente Medio, Oriente Próximo, etc... son lugares cercanos a nuestros días donde se puede advertir la presencia beligerante o la utilización de la religión como líquido inflamable.

No queda otra solución que la vigilancia crítica. Información, formación y crítica serán las únicas armas para hacer de la religión un fenómeno que deje de ser pernicioso y sirva, como en su raíz lo muestra y da fe el desarrollo histórico humano, de elemento de humanización. Una religión que no humanice no merece ser llamada religión.

---

### I.C/ BIBLIOGRAFÍA

- J. M. MARDONES, «¿Qué es la religión?», *Imágenes de la fe* 395 (septiembre-2005) 3-34.
- V. MARTÍN PINDADO (COORD), *El hecho religioso* (Madrid 1995) 15-60.
- J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 2006<sup>7</sup>) 17-84.572-574.
- J. MORALES, *Teología de las religiones* (Madrid 2001) 13-38.