



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 4

CTX 122 HISTORIA DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA Y AFRO-LATINOAMERICANA

García Bazán, Francisco. “La religión y lo sagrado”. En *El estudio de la religión*, editado por Francisco Diez de Velasco y Francisco García Bazán, 23-60. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

Francisco García Bazán

En el marco de los estudios que se han ido constituyendo como la esfera en la que hoy se abordan científicamente las religiones, se observa que el uso empírico de los datos y su coordinación ha precedido al examen sistemático de los fundamentos teóricos correspondientes. Se trata en esta última referencia de conceptos cuya efectividad espontáneamente admiten los investigadores y que subyacen a los mismos datos utilizados y a su organización.

Los atisbos sobre una noción de lo «Sagrado», su desarrollo y posteriores precisiones y su admisión como una idea fundante y dinamizadora (Ries, 1989: 9-14; 1995: 13-22) para la posible construcción de una concepción abarcante de los fenómenos religiosos y de las religiones como diferentes expresiones de lo religioso así lo han ido confirmando.

Efectivamente, desde el último tercio del siglo XIX y los años anteriores a la primera Guerra Europea, se comienza a imponer una representación de lo Sagrado que posteriormente adquirirá extensión y complejidad crecientes, y que bien constituya un concepto operativo o un correlato sobrenatural, ofrece un denominador común: el que se trata de una representación prefigurativa y flexible, una y universal, que, presupuesta a la multiplicidad de las diversas corrientes y conductas religiosas, encierra la posibilidad de constituirse en un objeto de estudio especial. Un objeto teórico de suficiente amplitud y basamento como para poder perfilarse como el fondo común en el que estriben tanto la religión como una forma de experiencia humana irreductible a otras, la experiencia religiosa —según lo venían reconociendo

los pensadores alemanes (J. G. Herder, I. Kant, G. W. F. Hegel, F. Schelling)—, como las religiones en tanto que objetos diferenciados de examen histórico.

I. LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

Parece correcto comenzar a caracterizar a la religión desde un enfoque institucional de acuerdo con el sociólogo É. Durkheim como un conjunto de creencias y de prácticas referidas a cosas sagradas, o sea, separadas y prohibidas, sistemáticas y entre sí solidarias, y que se presentan combinadas en una misma comunidad moral para todos los miembros de esa agrupación que participan de ella (Durkheim, 1960). Sobre este mismo punto de arranque es posible determinar que son notas verificables de la estructura religiosa la doctrina, el rito y la actividad y servicio comunitarios (Wach, 1967), pero, además, advertir que los rasgos enumerados tienen el carácter unitario de constituir un lenguaje transignificativo o simbólico. Con lo dicho al final se está señalando que, más allá de las notas externas que conforman fácticamente a una religión, se encierra en esos datos empíricamente controlables un sentido que es el que permite que el creyente que participa de ellos sea considerado un «sujeto religioso». Este aspecto no visible que es el que define propiamente a la religión y que ha admitido numerosas tentativas de caracterización puede, sin embargo, reducirse a unas, muy pocas, definiciones, notables por su generalidad abarcativa y potencia sugeridora, y que son las que se arrastran en la etimología del término «religión» o en algún carácter notoriamente constante de ellas en el tiempo y en el espacio.

El ajuste a la metodología propuesta comienza por indicar que el vocablo de la lengua española «religión» proviene de la palabra latina *religio* y se suele afirmar, con diversas argumentaciones, que significa «religación», una atadura firme del hombre a Dios y a la voluntad divina revelada. Teólogos, filósofos y tratadistas occidentales se apoyan en esta etimología y deducen de ella interesantes consecuencias y teorías, aunque estas explicaciones, por grande que sea el esfuerzo que desarrollan, no llegan a superar el ámbito cultural de las «religiones del Libro» (cristianismo, judaísmo e islamismo).

No es un secreto tampoco que esta difundida interpretación occidental de la voz «religión» tiene su origen al comienzo del

siglo IV en un erudito escritor cristiano que escribe en latín, Lucio Cecilio F. Lactancio. Una interpretación que fue continuada y confirmada por san Agustín. Lactancio, prosiguiendo con una actitud de su maestro Arnobio de Sicca e incluso anterior (Despland, 1979), pero que éste no formuló con precisión (Maggazù, 1994), hace un notable esfuerzo por introducir en la lengua latina y en un vocabulario preexistente relativo a los hechos religiosos el contenido que la creencia del cristiano representaba frente a la postura piadosa del romano, la que será calificada con sus mismos términos de «superstición», y después de abordar en diversas oportunidades el desacuerdo de los puntos de vista, llega a escribir con precisión:

Hemos dicho que el término «religión», en tanto que deriva de *religare*, significa atadura de piedad, porque Dios liga al hombre a sí mismo y lo ata con la piedad, ya que debemos servirle como señor y complacerle como padre (*Instituciones divinas* IV, 28, 12; *Epítome* 64, 5).

O bien, en controversia académica:

Con este vínculo de piedad somos ligados (*obstricti*) y fuertemente atados (*religati*) a Dios y de aquí la religión misma recibió el nombre y no como es interpretado por Cicerón de releer con escrúpulo (*a relegendo*), según dijo en el libro segundo de *Sobre la naturaleza de los dioses* —*Instituciones divinas* IV, 28, 3— (Spada, 1994).

Razonablemente, sólo *religa* la religión verdadera, la cristiana, pero no la falsa, y lo que importa es lo que se venera y no la manera de adorar. Se impone de esta manera un concepto de religión que es nuevo y que reemplaza a otro gentil, pero que en poco tiempo dominará total y restringidamente a la mentalidad de Occidente. Agustín sostendrá, por lo tanto, explícitamente: «El término griego *threskeía* se dice en latín *religio*, pero sólo la que tenemos con Dios» (*La ciudad de Dios* X, 1, 3).

La idea la seguirá difundiendo frontalmente el cristianismo y llegará a nuestros días, sin detenerse a menudo los intérpretes a reflexionar sobre su validez general, e incluso servirá de estímulo para dar origen a teologías y filosofías, como se ha dicho poco antes, que aspiran a ser universales, aunque no llegan a evadirse de los límites de la creencia particular (García Bazán, 2000).

Marco Tulio Cicerón, según ha sido aludido por Lactancio, sostenía, en cambio, igual que Aulo Gelio y otros testimonios

romanos conformes con la antigua tradición latina, que el sustantivo *religio*, igual que el participio verbal *religens*, provienen del verbo *relego* (*relegere*), que quiere decir «releer», «reunir de nuevo» o «volver a pasar sobre algo» con la vista, el pensamiento o la palabra. La relectura solícita o repetición cuidadosa e incluso escrupulosa de un orden original:

Los que, en cambio, retomaban con cuidado y del mismo modo reunían escrupulosamente (*relegerent*) todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, estas personas han sido llamadas «religiosas» del verbo releer (*ex relegendo*) [...] como las «inteligentes» de «entender» (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 28, 72).

Por esta razón otros escritores latinos, como el neopitagórico Nigidio Fígulo y el historiador Tito Livio, que recoge ambas referencias, podían enseñar que el creyente «está firmemente ligado» a la práctica ritual, al derivar *religiosus* de *religare* (Irmischer, 1994; Sachot, 1991).

Ahora bien, la definición arcaizante de «religión» señalada, que se basa en la etimología latina (Ernout y Meillet, 1959), y que se conecta con el ámbito consuetudinario de la religiosidad grecolatina otorgando preeminencia al culto y la repetición de sus actos iniciales, permite comprender otra caracterización diferente que asimismo se muestra dentro de los límites de la religión romana y que se relaciona con la anterior, pero que la excede, hasta alcanzar una presencia todavía más amplia.

Algunos antropólogos e historiadores de la religión vinculados con el estudio de las antiguas creencias romanas han llegado a identificar el vocablo «religión» con la denominación más explícita de «nudos de paja». Se trataría de unos enigmáticos nudos de paja que atados a las vigas de un puente hacían transitable su traspaso (Clévenot, 1987: 376-377).

El aspecto interesante para comentar sobre el fenómeno es que los mencionados artificios rituales tenían por agente responsable de la construcción sacra al sacerdote o ministro pontonero, lo que habría permitido que el puente, una obra atentatoria contra la armonía natural, se integrara en el orden como objeto consagrado. Efectivamente, las aguas corrientes, las aguas de ríos y arroyos, están constituidas para fluir y seguir naturalmente su desplazamiento, y no para ser atravesadas por aquellos a los que oponen un impedimento. De este modo las fuerzas divinas custo-

dian su idiosincrasia. La función general del sacrificio (*sacrum-facere*), como vínculo mediador entre la abnegación y la extinción, es la que se percibe en este caso bajo la actividad particular del ministro especialista «hacedor de puente», el sacerdote pontonero, o sea, el pontífice (*pontem-facere*), que como el *tirthânkara* en el jainismo de la India (*tirthâ-ânkara*, «hacedor de vado») y el vado (*tirthâ*), es naturalmente sagrado como convergencia de potencias, es el que permite o «facilita la travesía», sin atentar contra el orden (García Bazán, 2001: 42-43). Las repercusiones latinas y cristianas de la antigua concepción y sus diversas interpretaciones dentro de los propios contextos religiosos vendrán de inmediato a la memoria: *pontifex maximus*, en un caso, y *pontifex summus* o *soberano pontífice*, en el otro.

Es necesario comprender que el puente como entidad franqueable sagrada no puede separarse del pontífice, quien, mediante un sacrificio, ha dado lugar a una alianza con seres sobrehumanos, de modo que los «nudos de paja» no son más que las pruebas testimoniales. Estos sacerdotes irremplazables incluidos en la función primordial de pontífices, como sacrificadores, pierden incluso el nombre original transcurrido el tiempo, se prolongan bajo la denominación de «sacerdote príncipe» y son los que conservan las normas y el conocimiento de los usos sagrados. Su arcaísmo se difumina, aunque Publio Mucio Escévola, jurisconsulto célebre por su conocimiento del *ius pontificium*, recuerda que estos sacerdotes son denominados «pontífices» (de *ponte faciendo*) porque por su capacidad se identifican como el «constructor de puente», y de este modo se les atribuye la erección emblemática del puente Sublicio, el primero edificado sobre el río Tíber. Solamente ellos construyen el puente y lo pueden levantar si se desploma. La noticia la confirma Varrón, que agrega en consecuencia:

Este puente era totalmente de madera sin nada de bronce ni de hierro, puro objeto del sacrificio, y hasta tal punto considerado «sacro», que si se caía solamente el pontífice lo podía levantar con un nuevo sacrificio y con un rito solemne (*De lingua latina* IV, 83).

El puente Sublicio recibe este nombre porque era de leño y se apoyaba en estacas. Fue construido por el rey Anco Marcio y si fue frecuentemente derrumbado, también fue reconstruido, pero por los pontífices, a causa de su naturaleza sagrada. Roma

es la «ciudad del Puente», y este lugar de comunicación inicial es la misma razón de su existencia, que une así al Norte y al Sur. Ratifica, por esto, igualmente Varrón que desde este puente todos los años se lanzaban por los sacerdotes figurines de junco (*argei*), como simulacros de sacrificios humanos (*Septem Linguarum Calepinus*, 1752: II, 156, 336). Mitógrafos más recientes, pero con información menos genuina, confirman noticias similares (García Bazán, 2000: 46), en tanto que notables filólogos e historiadores naufragan en la temática (Ernout y Meillet, 1959: 521; Dumézil, 1974: 116-125). Entre los aymaras del Altiplano andino, empero, se registra que en ocasión de graves crisis, cuando los seres del mundo interior, los *achachila*, exigen más de lo habitual a los mortales, la vivencia religiosa de los sacrificios humanos retorna a la conciencia colectiva. Y un «excéntrico» social, loco, bobo o bebedor empedernido, es seleccionado como víctima. Una de las ocasiones de excepción citadas es en el caso de construcciones difíciles, como «puentes sobre ríos con permanentes derrumbes» (Albo, 1994: 215-216).

Pero la ambigüedad valorativa propia del contenido de objetos que se distinguen y separan de otras entidades ordinarias, como es la que ha puesto de manifiesto el puente como artefacto religioso bifronte al haber sido hecho objeto sagrado, es un tema universal, presente y central en la constitución de la esfera de los fenómenos religiosos, y que se hará particularmente incitante y atractivo entre los estudiosos occidentales de las religiones vinculados primariamente a la antropología social, cuando, en torno al año 1888, el todavía joven helenista y antropólogo James G. Frazer publique en la *Enciclopedia Británica* el artículo «Taboo» a instancias de su amigo, el pastor escocés W. Robertson Smith. Con este vocablo de la lengua maorí, ya conocido desde el diario del tercer viaje del explorador James Cook (1784), el autor de *La rama dorada* se refería al contenido de una experiencia recogida entre los indígenas polinesios, por la que se expresaban determinadas prohibiciones en relación con objetos y personas que al mismo tiempo que quedaban vedadas para el profano eran asequibles para el consagrado.

W. Robertson Smith utilizó el concepto en su obra *La religión de los semitas* (1889), lo sumó a la doctrina del totemismo clánico como la forma más primitiva de la religión y lo dio por base del sistema sacrificial. Veía la tesis, además, como ya lo había estudiado antes en *El parentesco y el matrimonio en la Arabia primitiva* (Durkheim, 1960: 126-127; 584-585), históri-

camente conservada en el modo de existencia de los beduinos del Sinaí. Interpoló por ello entre sus páginas un testimonio que consideraba fiable: la noticia del saqueo y exterminio de una comunidad monástica cristiana por una banda de nómadas del desierto y la posterior descripción de la matanza y el sacrificio colectivo del camello ritual sobre una pira de piedras seguido por la comida en común que afianzaba al grupo mediante el rito sacrificial. El relato, falsamente atribuido a san Nilo y registro de un hecho histórico ilusorio, fue utilizado más tarde por S. Freud como un fósil filogenético para explicar, a partir de su reflejo en la experiencia ontogénica de la conducta neurótica, el origen de la religión. Pero desde aquellos momentos la idea de tabú seguiría su propio desplazamiento heurístico por un doble camino. Introducida como un «concepto operativo» por los antropólogos franceses H. Hubert y M. Mauss (*Ensayo sobre el sacrificio*, 1898), sobrino este último del sociólogo É. Durkheim y previamente influido por él, pero asimismo por Sylvain Lévi (*La doctrina del sacrificio en las Brahmanas*, 1898), desembocó paulatinamente en el tratamiento sistemático que el mismo Durkheim fue haciendo de la noción entre 1898 («La prohibición del incesto y sus orígenes») y 1899 («Sobre la definición de los hechos religiosos»), y que remató en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), de manera de poder entender la religión como un fenómeno laico y de naturaleza civil (Borgeaud, 1994).

Según el sociólogo francés, todas las creencias religiosas conocidas ofrecen una nota común que es la de distinguir y separar lo que es sagrado de lo que es profano, lo que permite ordenar la realidad de acuerdo con esta dicotomía en dos géneros: lo que pertenece al orden ordinario y utilitario de lo profano y lo que corresponde al orden de lo Sagrado. Las cosas sagradas son tales porque deben permanecer a distancia de las primeras, separadas y protegidas por prohibiciones que impiden su confusión. Las creencias religiosas, por su parte, descansan en lo Sagrado, ya que son «representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que las vinculan entre sí y con las cosas profanas». El origen de lo Sagrado como poder extraordinario, no útil, fortalecedor, imperativo y ambiguo, desde luego, que para Durkheim es un fenómeno colectivo y proviene de la sociedad, ya que las normas comunitarias coaccionan, pero simultáneamente invitan con su cumplimiento a la participación en lo civil. De este modo no sólo inspiran en el individuo un sentimiento antagónico de rechazo y atracción, sino que tam-

bién proyectan este sentimiento de oposición fuera de la conciencia individual despidiéndose intersubjetivamente como una realidad metaempírica e inasible para la percepción sensible y la razón que se objetiva en la multiplicidad de las formas religiosas. En resumen, tanto la distinción sagrado/profano, como la bipolaridad separado/prohibido, como la ambipatencia de la conciencia proyectiva, están presentes y conviven en los hechos religiosos para Durkheim, previamente al contrato social, pero con la admisión reductiva de que la fuente del fenómeno es común o social. Teniendo estas observaciones en cuenta, la religión puede definirse, según se adelantó al comienzo, como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, o sea, separadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, denominada Iglesia, a todos los que adhieren a ella» (Durkheim, 1960: 65; cf. Prades, 1998).

Este ámbito de lo sacro que conceptualmente es diverso al de Dios y de los dioses y que podía proporcionar a las ciencias de las religiones un objeto propio de estudio en relación con la experiencia del hombre religioso más allá de las diversas formas de religión y que tenía en cuenta experiencias académicas paralelas no sólo inglesas, sino asimismo de investigadores holandeses y escandinavos (Molendijk, 1998: 1-27; 67-95), ha ido aclarándose y extendiéndose posteriormente. Dentro de las mismas investigaciones antropológicas, bastaría con señalar los trabajos más recientes de Mary Douglas sobre mancha y tabú (Morris, 1995). Se ha enriquecido asimismo con los estudios de lingüística comparada (Benvéniste, 1983; en general, Filoramo y Prandi, 1991), mostrándose frente a la lingüística formal la riqueza semántica del vocabulario de las lenguas de origen indoeuropeo referidas a lo Sagrado: gr., *hósios*, *hierós*, *hágios*, *hágno*, *kalós* (Chantraine, 1968-1980); lat.: *sanctus*, *sacer*, *sacerdos* (Ernout y Meillet, 1959); germánico: *weihs*, *heilig*; inglés, *holy*; eslavo, *celu*; finlandés, *pyhä* e *hiisi* (Bucholz, 1994; Anttonen, 1996); sánscrito, *svanta*, y avéstico, *spenta* (Delamarre, 1984), y cuyas diversas designaciones conducen a un foco de significación común, ilustrando la doble cualidad de la experiencia de lo Sagrado como correspondiente a una realidad plena de incondicionada potencia, atractiva en tanto que admirable y separada de lo común, pero al mismo tiempo prohibida y peligrosa para el contacto humano ordinario (Paden, 1994). El término hebreo *kados* pertenece al mismo universo designativo, mientras que el ámbito ambivalente de los tabúes y, a partir de él, de las prescripcio-

nes (mandatos, prohibiciones y vetos) se introduce normalmente en el campo de la moral religiosa y en las primeras manifestaciones del derecho, a través de las regulaciones sobre lo puro y lo impuro, la relación entre la justicia y la pena, los sistemas de castas, estados de vida, etc., como ya lo estudiara L. Gernet (1968) y posteriormente M. Meslin (1988), así como antes de éste Roger Caillois, G. Bataille, G. van der Leeuw, Mircea Eliade, etc., en las múltiples posibilidades de estudio que abre lo Sagrado.

No corresponde, sin embargo, entrar en el otro camino despejado al que se aludió al comienzo, mediante el uso que del mismo concepto hizo S. Freud en los planos de la psicopatología y de la metaclínica, basándose precisamente en W. Robertson Smith y otros analistas de los rituales (Boudewijnse, 1998), pero fundiéndolo con la idea de ambivalencia peculiar para E. Bleuler de los fenómenos psiquiátricos y extendiendo abusivamente la combinación a la horda primitiva (Darwin), al sacrificio del padre (mito de Edipo) y a la solución histórico-social y psicológica por la prohibición del incesto.

Es oportuno, sin embargo, hacer presente que en la vinculación estrecha de lo Sagrado con la religión y en relación con estos estudios fueron pioneros R. R. Marett, Nathan Söderblom (1913) y el mismo H. Hubert en la introducción a la traducción francesa del *Manual de historia de las religiones* de P. D. Chantepie de la Saussaye (1904), en donde caracterizaba a la religión como «administración de lo Sagrado».

En la orientación de lo inmediatamente antedicho se considera que la presentación fenomenológica que ha hecho R. Otto en 1917 de lo Sagrado en *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (es decir, *Lo sagrado. Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional*, traducido escuetamente en castellano como *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*), sólidamente basado en el citado N. Söderblom, que conocía bien a los sociólogos franceses, continúa siendo síntesis irremplazable y que estribando en ella podrán avanzar las tentativas que aspiren a superar su profunda intuición, sobre otros intentos filosóficos posteriores menos completos, como el ensayado por Max Scheler en *De lo eterno en el hombre* (1926), en donde se demarca y precisa el sentido de lo Sagrado cristianamente orientado en desmedro de su complejidad intrínseca (García Bazán, 1977), o el agudo ensayo de Roger Caillois *El hombre y lo sagrado* (1939), los sucesivos trabajos de M. Eliade sobre la

conciencia arcaica del hombre religioso ordenada por la oposición sagrado-profano o el estudio más reciente y parcial de G. Agamben *Homo sacer* (1995).

R. Otto, por oposición al ateísmo humanista de L. Feuerbach y K. Marx, queriendo superar las limitaciones de Kant al estudiar la religión dentro de los límites de la razón, pero aceptando los beneficios filosóficos de los análisis trascendentales de la razón pura a través de sus maestros en doctrina teológica J. E. Fries y E. F. Apelt, admitiendo con F. Schleiermacher la caracterización de la experiencia religiosa como un «sentimiento de dependencia absoluta», está de acuerdo con éste en que se trata de una vivencia emotiva, pero lo corrige también precisando que este «presentimiento intuitivo» (*die Ahnung*), como tal, que se revela como «sentimiento de absoluta dependencia», debe definirse con rigor y, por lo tanto, no confundirlo con un sentimiento de dependencia que embargaría ante la realidad de un ser particular potente o de la omnipotencia del universo, sino como surgido de la relación indisoluble de naturaleza inagotable en la que el sujeto religioso se siente radicalmente como siendo nada, porque lo debe todo a Aquello que es algo otro.

Lo Sagrado, de este modo, está presente en las experiencias y los hechos religiosos y su vivencia se descubre en el alma como siendo el factor constitutivo de esos hechos. Pero no como predicado de esos hechos, lo que sería tomarlos por sujetos y a lo Sagrado por sus atributivos enlazados, sino en su carácter constituyente de esos fenómenos y que por ese motivo se trata de una vivencia que no es racional, sino de una realidad diferente y, por eso, irracional, como no racional, ya que es tanto superracional como a menudo contrarracional. Por tratarse de una naturaleza especial y para que no se confunda con otras que modifican a la conciencia, le otorga Otto una denominación particular y específica: lo Numinoso, lo Sacro y, en una oportunidad, lo llama lo Divino, como sucede en el subtítulo de la obra. Discernida la vivencia de lo sacro por su correlato numinoso, entra Otto en su análisis.

Llama a lo Numinoso *mysterium*, apoyándose con buena orientación, pero con imprecisión etimológica, en la raíz MYS (*sic*), la misma de *mystikós* y de *mystes*, que hace referencia a lo que se musita, con paralelos en sánscrito y en el alemán *Munke-In* en relación con susurrar. En este sentido el misterio se refiere a lo que es en sí mismo oculto, escondido o inmanifiesto. De acuerdo con esto y para mayor esclarecimiento distingue entre

lo misterioso y lo problemático. La familiar distinción usada por G. Marcel y que Otto ha tomado con anterioridad de su maestro en teología Fries.

Pero la naturaleza del *mysterium*, si bien persistiendo en su naturaleza silenciosa, se manifiesta bajo una triple expresión cada una de las cuales es tanto ambigua como contiene una gradación de intensidad desde su núcleo interior hacia su exteriorización.

Se revela en primer lugar como *mysterium tremendum*, misterio que estremece (*tremor*), que genera una reacción escalofriante, un horror pavoroso, el que provoca «la ira de Yahvé», la cólera y el celo divinos. Pero el misterio, en tanto que tremendo, si es aterrador por su intransferible disimilitud («¡Quién es como Dios!»), al mismo tiempo es admirable, debe admirarse (*mirum*), reclama e incita el asombro y en la medida en que asombra o maravilla, produce pasmo, estupefacción, estupor y extrañamiento. El misterio tremendo sobrecoge al alma con la emoción única que le produce lo que es por naturaleza y aparece ante ella como lo que es «totalmente otro» y que aunque anonada, por su distancia infranqueable y así deslumbra, al mismo tiempo mueve a admiración por su hondura radicalmente extraña, y lo que se admira llama a la imitación. San Agustín, dice Otto, había sentido la vivencia con intensidad:

¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista e hiere mi corazón sin lesionarlo? Me siento horrorizado (*inhorresco*) y enardecido (*inardesco*): horrorizado, por la semejanza con ello; enardecido, por la semejanza (*Confesiones* XI, 9, 1).

Es este centro del *mysterium tremendum* el que da movimiento a los esfuerzos impotentes para designarlo en el plano racional de la teología negativa, el uso de la paradoja y las antinomias, y asimismo del discurso eminential como lo que es «más allá» o «sobre todo»: el *epékeina* de la tradición platónica.

Pero el asombro ante el misterio que deja emotivamente estupefacto lo manifiesta también su majestad (*maiestas*), como potencia o poder inexhaustible, que es una majestad tremenda, un fuego que abrasa y que consume, un poder que detiene ante su ilimitación, aunque lo que excede y supera sobreeminente con idéntica fuerza atrae, absorbe y fascina. Y en este sentido parece ser que la profundidad de lo sacro anida, pese a sí mismo, en el hombre, que por ese motivo se experimenta como *deinós*. Como expresara Sófocles refiriéndose al portento que es

el hombre en tanto que ser libre: «Hay muchas cosas terribles (*pollá ta deiná*), pero nada tan terrible como el hombre (*ánthropou deinóteron*)». El motivo antropológico desacralizado ha sido retomado por M. Heidegger y O. Bollnow, produciendo interesantes variaciones.

La potencia, empero, como poder en sí, lo que no puede no ser, como han expresado diversos filósofos, es actualidad permanente, poder actual, o sea, energía como fuerza, actividad o vida sin decaimiento, y en esta faceta se descubre como valor. Lo digno que como valioso se impone, lo mayestático que detiene ante su umbral como misterio augusto (*augustum*), como dignidad brotante. Lo venerable, que obliga a estima, elección y preferencia, un camino de acatamiento, sumisión y aproximación hacia el que llama lo que es digno de honra y respeto, fin hacia el que pueden conducir los actos de consagración del ritual externo e interior.

Expresiones imponentes de lo Sagrado se expresarían en lo sorprendente (el milagro), lo sublime (el arte), la convivencia festiva (los ritos). Pero con superior transparencia en la historia, en las grandes figuras de los renovadores religiosos: secundarios, los reformadores (Lutero) y los creadores únicos (Jesucristo), expresión máxima de la experiencia de lo Sagrado: Dios hecho carne. Porque —y este aspecto viene con independencia del enfoque fenomenológico que ha usado nuestro autor— el desafío filosófico de R. Otto en relación con la construcción de una filosofía de la religión, lo Sagrado en tanto que instauro su propia vivencia que se despierta ante los hechos sacros, es al mismo tiempo una categoría ordenadora o concepto puro del entendimiento y una idea reguladora pura, un no finito transcendental, que por su carácter apriorístico no procede de la experiencia, mientras que en tanto que categoría organiza racionalmente el conjunto del universo religioso y en tanto que idea convoca a la perfección. Se trata de un *télos* aperceptivo transcendental que se descubre operando en la experiencias religiosas y que las dirige hacia el mayor perfeccionamiento de la historia religiosa, como una idea o valor regulativo, a través de los hombres que lo descubren y determinan con mayor claridad: el «fondo del alma» de los místicos. Por eso, desde la contracara, el sometimiento a la razón confirma la decadencia de las religiones, mientras que su acercamiento y concreción al núcleo sagrado ratifican su florecimiento.

Si bien es cierto que para su reflexión y descripción de lo Sagrado R. Otto, filósofo y teólogo, se ha valido básicamente de

una experiencia religiosa basada en los testimonios bíblicos vetero y neotestamentarios, aunque conociendo otras expresiones sacras que posteriormente ampliará en relación con el hinduismo e incluso con otras religiones y metafísicas (Otto, 1932; Merkur, 1996), y que en este sentido no ha tenido la necesidad de pensar a fondo la cuestión de la «alteridad» en el ámbito de las creencias, lo que consideramos que es fundamental para calibrar las posibilidades metodológicas de la fenomenología, se debe admitir también que tanto el señalamiento preciso de la idea estudiada y el examen de su contenido distinto, como el haberla sometido a las exigencias de método y sistematicidad que reclama la filosofía de la religión, es el mejor procedimiento que se podría seguir en este campo y al que es necesario atenerse, aunque procurando ampliarlo si es posible y sacarle mayor provecho a su plasticidad inherente en cotejo y confrontación con otros fenómenos religiosos, cuyo acceso él mismo insinúa.

II. LA MÍSTICA Y LO SAGRADO

Efectivamente, si el «fondo del alma» es la disposición psíquica en la que el «presentimiento intuitivo» de lo Sagrado se actualiza, lo que confirman para Otto dos figuras ejemplares de reformador e iniciador de una religión, la cristiana, podrá resultar sumamente útil ampliar el tratamiento tratando de plantear la cuestión por medio de un pequeño examen sobre las relaciones entre la experiencia de lo Sagrado y la experiencia mística. Dice Plotino testimonial y agudamente:

Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa, y me convengo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo (*Enéada IV, 8 [6], 1, al comienzo*).

En la anterior descripción se ofrecen analíticamente entendidas y precisamente clasificadas las tres formas como la experiencia mística, como la actividad del «fondo», el «centro» o «la raíz del alma» pasa de ser disposición a ser actualización vivencial. Porque si nos movemos ahora hacia la historia del fenómeno místico, la mística en tanto que «la experiencia fruitiva de un absoluto» puede vivenciarse, según los místicos de Oriente y Occidente, de una triple manera:

a) Es posible experimentar la liberación gozosa como las *vivencias de pertenencia a un todo psicofísico*, a un universo o todo viviente. «Sentimiento de unidad con el cosmos» o «conciencia cósmica» denominan a este fenómeno indecible los autores que como W. James o R. C. Zaehner han analizado este tipo de mística. Se trata de un género de experiencia que no proviene de un contacto con las partes del universo o en la presunción de su suma, sino que entra en comunicación con el fundamento vital que atraviesa a los seres particulares y su ordenación. Aparecen de este modo vivencias de dimensiones ignoradas y de una amplitud, nitidez, clarividencia, intercomunicación interior entre las entidades que son resistentes entre sí, y que es algo impropio de los cuerpos físicos, y una sensación de permanencia de los seres que no es la común; cualidades que son insólitas y que tienen que ver con la fuente de la vida o la vida total que se desarrolla con continuidad en los cuerpos, que en la experiencia ordinaria están subordinados a las condiciones de limitación propias del espacio, del tiempo y de la causalidad empírica. Por no haber espacio para más ejemplos, como los que oportunamente se recogieron sobre Amiel, R. Jefferies o el mismo Francisco de Asís (García Bazán, 2000), el breve testimonio al respecto de una carta de A. Tennyson a W. James vale por los restantes por su impresionante fuerza ilustrativa:

Nunca he tenido revelaciones por anestésicos, sino una especie de trance despierto, digo esto a falta de un término mejor. Los he tenido frecuentemente, desde mi juventud, cuando he estado solo. Esto me ha sucedido al repetirme mi propio nombre en silencio; repentinamente, como si la intensidad de la conciencia individual se acabara, la individualidad misma parecía disolverse y diluirse en el ser ilimitado, y esto no era un estado confuso, sino el más claro, el más seguro de los seguros, totalmente más allá de las palabras, en el que la muerte era casi una risible imposibilidad y la pérdida de la personalidad, por decirlo así, no parecía una extinción, sino la única vida verdadera. Me

avergüenzo de mi débil descripción. ¿No he dicho que el estado está absolutamente fuera de las palabras?

Cuanto tiene que ver con la *mística natural* y muchos de los contenidos de las prácticas tradicionales de las ciencias ocultas descansan en este tipo de experiencia unitiva natural cuyos protagonistas sienten un bienestar y son arrastrados por un impulso que se les impone y les exige cambiar la existencia a partir de vivencias inexplicables que se relacionan con algo desconocido y extraordinario que se vincula al cosmos y lo supera.

b) Se da en otros místicos también una *experiencia de la totalidad*, pero no desde la unidad que facilita a los particulares la fluencia ordenada, sino como totalidad simultánea, como unotodo. Vivencia de plenitud y de gozo, por integración en el resplandor de la realidad que se muestra desde sí misma como eternamente es. Comunión con una existencia total y orden transparente, plenitud sin confusión, sombra, ni falta, en la que todo está en todos, según el símbolo mental hermético apto para definir a Dios como «una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna».

c) Una *experiencia*, finalmente, *conclusiva*. La más elevada modalidad de vivenciar que se identifica con lo simple y único, que exige el despojo absoluto de toda particularidad y la entrega ilimitada para que lo Absoluto o desligado inunde como lo Otro a la nada que ningún límite le ofrece. Reside aquí lo místico en su sentido más puro y recóndito, un nivel de experiencia asimismo universal de la que han participado, como en los casos anteriores, y según el propio temple, metafísicos o místicos de temperamento intelectual: el griego Plotino, el gnóstico Valentín, el hindú Sankarabhagavad o el dominico Maestro Eckhart; poetas o místicos de naturaleza afectiva como Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Catalina de Siena, al-Ghazzâlî o Râmânuja y místicos activos o volitivos como Jesús de Nazaret, Mani, Pablo de Tarso o Bernardo de Claraval.

Entre los místicos se advierte, por lo tanto, por encima de sus peculiaridades expresivas, la presencia de una experiencia de carácter universal y trascendente a sus credos, metafísicas y religiones, que se caracteriza por extralimitar la propia corriente espiritual y entrar en relación con una alteridad-mismidad que produce un tipo de vivencias similares. Pareciera ser que el místico, como ser humano extraordinariamente dotado, tiene la capacidad de ser estimulado por las hierofanías o manifestaciones

sacras, tanto sean externas como interiores, dinámicas como estáticas, próximas como lejanas, sumergirse en el hondón de su alma y entrar en contacto con lo Sagrado mismo, libre de sus limitaciones y velos de revelación, experiencia con la que se adquiere otro tipo de conciencia, emotividad y libertad.

Con lo analizado y expuesto, entonces, se ha querido indicar que tanto el centro de las experiencias religiosas comunes colectivas e individuales anidan en la experiencia de lo Sagrado como que sus vivencias más profundas, intensas y permanentes son intrínsecamente unificantes. Porque mostrado lo sacro en la esfera inmanente se revela simultáneamente repulsivo y atractivo, hasta ser superada la dualidad por la fascinación panpsíquica; se sigue presintiendo atractivo-repulsivo, hasta alcanzarse la experiencia del «acuerdo de los opuestos»; pero a partir de aquí se inicia el viaje o desplazamiento del camino silencioso, o transposición hacia el Uno, Brahman sin segundo, Padre en sí, Posibilidad, previo pasaje de sumo desgarramiento por la alteridad indefinida que diferencia y separa, origen de toda repulsión o indeterminación, presentida desde el alma como abismo inconcebible, manía erótica, noche oscura, escisión negadora de simplicidad y unidad, hasta que dominada la experiencia desgarrante por la entrega total, se muestra en la profundidad de la apertura lo Infinito que determina: Luz, que como fuente luminosa es inagotable, pero irradiante. De nuevo la ambigüedad del apartamiento y la aparición o presencia en el corazón mismo de lo Sacro. Por eso el místico toca a lo Absoluto por experiencia de identidad, pero desciende del contacto o toque, y sobre él impera la nostalgia de la identidad desligada en la vivencia de la dualidad indisociable de toda experiencia de lo Sagrado.

Lo Sagrado, por consiguiente, como eco vivenciado del fundamento infundado y raíz de lo divino y religioso, manifiesta en el tiempo las vertientes que le son inherentes: la faz de su cultivo intenso, o sea, los diversos modos de conservación y de aproximación que propugnan las corrientes esotéricas y los ritos místicos; y la faz de las manifestaciones religiosas, es decir, los testimonios de las religiones públicas posibles de ser creadas, conservadas y renovadas ante los riesgos de desacralización, a partir de las experiencias genuinas de lo Sagrado (García Bazán, 2000: 79-100).

III. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

La fenomenología es una corriente filosófica fundada por E. Husserl en torno a 1900 (primera edición de las *Investigaciones lógicas*), que continúa filosóficamente vigente y que abarca tanto el análisis fundamentado del método fenomenológico como la reflexión sobre la génesis de la intencionalidad o filosofía fenomenológica que lo justifica en sus tres aspectos de conato de conocimiento externo, interior y teleológico. La fenomenología de la religión, en cambio, es prehusserliana, nace y se extiende con las tentativas de comprender el sentido universal de los hechos religiosos, sin distanciarse del método histórico-crítico que se aplica al estudio de los fenómenos de las religiones y de los movimientos espirituales particulares, pero sin confundirse con ellos. Los holandeses C. P. Tiele y P. D. Chantepie de la Saussaye, el noruego W. B. Kristensen y el alemán E. Lehman se constituyen en sus firmes pioneros, los que han avanzado de lo particular (las religiones del mundo, además del cristianismo, el judaísmo y el islamismo, las religiones orientales y de los primitivos, según se daban a conocer contemporáneamente sus textos y noticias por filólogos —F. Max Müller, E. Burnouf—, antropólogos —E. B. Tylor, W. Robertson Smith, J. Frazer, A. Lang— e historiadores —D. Fustel Coulanges, por ejemplo—) hacia lo general, según lo preconizaba el nuevo acercamiento a las religiones comparando fenómenos similares (Max Müller, F. Ratzel), pero tratando de que dichos fenómenos dejaran manifestar el sentido interno de su peculiar proceso y constitución en el tiempo, campo este último dejado a la *fenomenología* y la *filosofía de la religión*. Pero debe aclararse que el término «fenomenología» se ha tomado en ese momento de la filosofía hegeliana, así como la idea de que lo religioso es una experiencia intransferible e inconfundible de la conciencia había sido formulado, aunque dentro de la historia del cristianismo, por los filósofos idealistas alemanes: Kant, Schelling, Schleiermacher (Byrne, Molendijk y Kippenberg, 1998).

Cuando sobre la base descrita los fenomenólogos de la religión han considerado que el método fenomenológico les es útil para el despeje de la esencia de lo religioso han recurrido a él. El procedimiento y los efectos han sido desigualmente parejos, de modo que ha resultado más discutible en el autor que hace el primer esfuerzo por escribir un trabajo sistemático de aliento, G. van der Leeuw (1925; 1933; cf. Nanini, 2000) y sus seguidores y correctores como G. Widengren (1945), que en quienes tratan

de evitar las generalizaciones prematuras, apegándose al estudio de los datos, aunque sin olvidar su sentido específico (Filoramo y Prandi, 1991: 31-64; Waardenburg, 1993: 88-92), siguiendo los sanos principios de W. B. Kristensen, el maestro de Van der Leeuw, un hecho a menudo olvidado por éste (Hofstee, 2000). En el sentido expresado C. J. Bleeker era plausiblemente transparente hace más de cinco lustros:

La fenomenología de la religión investiga en: 1) la teoría de los fenómenos; 2) el *lógos* de los fenómenos y 3) la entelequia de los fenómenos. La teoría de los fenómenos descubre la esencia y la significación de los hechos, *i.e.*, el sentido religioso del sacrificio, de la magia, de la antropología. El *lógos* de los fenómenos se introduce en la estructura de las formas diversas de la vida religiosa. La religión nunca es un conglomerado arbitrario de concepciones y ritos, sino que siempre posee una determinada estructura con una lógica interna. La entelequia de los fenómenos se manifiesta en la dinámica, el desarrollo que es visible en la vida religiosa de la humanidad (Bleeker, 1972: 42; ver, asimismo, 1963).

Por eso como fenomenólogo de la religión el mismo autor no sólo podía también resumir los beneficios que este enfoque proporciona a la historia de la religión, a los datos, fines, metodología de estudio y definiciones de la religión, sino asimismo a su clave irreductible:

No obstante, por importante que el factor humano pueda ser para la forma actual de los fenómenos religiosos, la religión como tal, de cualquier modo se revele, es siempre una relación con Dios o lo Sagrado (*ibid.*: 41).

Es éste el camino que se está tratando de mostrar, abierto fecundamente por R. Otto a continuación de N. Söderblom (1913), y seguido por F. Heiler (1931), J. Wach y otros y que actualmente se sigue confirmando desde diferentes perspectivas de la investigación.

Se pueden proporcionar algunos ejemplos de ahora con independencia de los meritorios trabajos de M. Eliade, por más que éstos hayan merecido alguna reserva desde el punto de vista de la investigación histórica (Le Manchec, 1991):

Los informantes y autores indígenas que se ocupan de la espiritualidad maorí en la actualidad distinguen claramente entre «el reconocimiento humano de un poder sobrehumano que la

gobierna» y la predicación y actos que la concretan. Merced a esta distinción es posible admitir la religiosidad que invisten los cristianos, conservar a través de las categorías de *wairua* (espiritualidad) y de *te taha wairua* la dimensión espiritual que revela y delimita a la primera a través de las diversas expresiones culturales y mostrar la vigencia de las conocidas nociones de *mana* (poder extraordinario) y *tapu* (= tabú), como algo sagrado o bajo norma y restricción, factores que abarcan a la totalidad de los individuos, tribus y actos de los naturales; pero incluso de los forasteros, que igualmente poseen su *tapu*. Se trata de hechos que pertenecen al marco social de una vida religiosamente organizada a partir de lo Sagrado, como se verifica de hecho en la convivencia normal y las ceremonias de bienvenida a los extranjeros (Schlang, 1994).

Algo similar sucede si se mira hacia el África y se retoma el trabajo clásico de J. Kenyatta *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu* (1938), cuya autoridad etnográfica es garantizada por B. Malinowski desde su prólogo. Los recientes trabajos de campo confirman que el ritual sexual designado con el término *mambura* significa literalmente «lo Sagrado», sinónimo de *igongona*, aunque la lexicología llevada por prejuicios no le haya prestado atención a esta acepción central. De este modo se revela la naturaleza sacra de la actividad sexual según la consideraban los antepasados kikuyo y no como un acto indecente. Y esta acción sagrada encerrando, además, un doble sentido: como ofrecimiento sacrificial (*igongona*) o de entrega amorosa y como plena actividad natural progenitora (*manbura*, de *ambá* y *urá*, «correr como la lluvia», «comenzar a fluir»), un ideal sagrado vinculado a los ancestros (*ngoma*) y al creador (*Ngai*) (Bernardi, 1994).

Se trata de casos sencillos que a través de diversas investigaciones correctamente enfocadas como las de D. H. Turner sobre los aborígenes australianos (1994) han permitido afianzar las bases teóricas para ir mostrando la fecundidad de la fenomenología religiosa cuando se ajusta a describir el sentido de los hechos religiosos fundamentados en el valor de lo Sagrado. Se comprueba algo similar en síntesis sistemáticas sobre las literaturas indígenas americanas recientemente editadas (Vázquez, 1999). En este sentido no sólo es revalorizada en el presente la figura intelectual y filosófica de R. Otto (Idinopulos, 1996), sino que asimismo se producen trabajos que se distinguen frente a otras perspectivas más filosóficas e interpretativas y distanciadas de los

hechos religiosos mismos como las de Max Scheler, A. Nygren y A.-T. Tymieniecka (Ryba, 1994), lo que genuinamente pertenece a la fenomenología de la religión y a las sugerencias de universalidad que es posible derivar del método fenomenológico husserliano, cuando se utiliza sin prejuicios historicistas.

Efectivamente, si a continuación de la orientación de investigaciones comprensivas sobre lo Sagrado que desembocan en R. Otto, de las enérgicas reflexiones de éste y de la ampliación de su punto de vista y de lo que se ha descrito más arriba sobre la experiencia de los místicos entendiendo lo Sagrado en lo más íntimo de su naturaleza como un *poder intransferiblemente extraño* que se refleja en sus descripciones como *mysterium tremendum, fascinosum y augustum*, se torna la atención preferentemente hacia su presencia inmediata e inmanente, es posible descubrir que a través de los caracteres de inviolabilidad e integridad (*kalós-koilos-hailo-heilige-holy-whole*) que encierran las entidades sagradas, igualmente se ratifica la realidad subyacente de lo Sagrado que las trasciende como lo totalmente desemejante. Como lo expresa W. E. Paden:

El orden inviolable o sagrado posee una naturaleza sistemática que es un factor estructurante de los mundos religiosos tan importante como los objetos y formas *mánicos* o investidos de poder, una noción que es igualmente útil para identificar y analizar las configuraciones coactivas de la conducta religiosa. Un mundo religioso es simultáneamente para sus miembros: *a*) un conjunto de objetos infundidos de poder o significación sobrehumana y *b*) una matriz de deberes que sustenta el mundo de esos objetos (1996: 4).

Y para los fenomenólogos de la religión debe ser tan importante el primer aspecto que habitualmente es el que ha sido tenido en cuenta en sus análisis, como el segundo, «la sacralidad del sistema mismo». Gracias a esta segunda dimensión el mundo sagrado se ordena, se comunica entre las partes y se conserva en su integridad contra las violaciones del conjunto. El orden sagrado se muestra de este modo como un todo que debe permanecer intacto frente a las amenazas de anomia y de subversión de la confusión y el desorden final. La diferenciación sagrado-profano no sólo distingue y prohíbe, siendo origen de reglas en relación con el orden y dando la primacía a lo que es distinto (sagrado) y que por eso debe establecer separaciones y prescripciones, sino que al mismo tiempo entiende lo profano (*pro-*

fanum) como lo que está delante y fuera del templo, del lugar y tiempo consagrado, o sea, lo que no participa de la potencia sagrada, pero también en tanto que ajeno a la sacralidad, como lo que careciendo de investidura sacra se le opone y lo puede invadir con su indiferencia, indeterminación o caos. El vocabulario comparado de las lenguas de raíz indoeuropea confirma esta presentación así como las nociones en relación con el orden y la ética de las grandes religiones y la organización de los pueblos etnográficos a través de sus redes de mitos, tabúes y prescripciones, como se ha mostrado más arriba. Durkheim advirtió la importancia de la dupla sagrado-profano para la organización social y su legitimación, sólo que tomando la parte por el todo dio un peso excesivo a la colectividad sin examinar a fondo la significación profunda de la dualidad atracción-rechazo. Pero lo expresado ni anulaba lo que se mantenía en el subsuelo de sus apreciaciones ni restaba valor a sus intuiciones, sino que dejaba abiertos fecundos caminos para ser transitados.

Lo Sagrado doblemente numinoso, trascendente e inmanente, se mantiene y consolida a través del orden sagrado que organiza al territorio y al grupo y que cultiva y trasmite la tradición, honra el respeto y observa la jerarquía de los miembros, la autoridad y lealtad interna y el cumplimiento de las funciones. El ritual, entonces, es el eje del orden sagrado y el momento que le otorga vida a su presencia, porque no es una simple respuesta o reflejo de lo Sagrado, sino que por el rito algo es hecho sagrado, o sea, que se le da curso y se difunde frente a lo profano (Paden, 1994 y 1996).

Culturalmente, sin embargo, la manifestación de lo sacro como poder sagrado y su participación ordenadora, siguiendo el tránsito más arcaico de las etapas prehomínidas y homínidas, puede resumirse en dos grandes nociones simultáneamente humanas y religiosas: las ideas de «cuerpo humano» y de «territorio».

La potencia invisible como poder de ordenación se manifiesta corporalmente a través de los cambios decisivos del organismo relacionados con la potencia vital, el crecimiento, la reproducción, el decaimiento y la desaparición: nacimiento, pubertad, matrimonio, vejez y muerte, a la que acompañan los fluidos correspondientes como soportes de la transmisión de la vida (sangre y leche). Los astros como el sol y la luna que ofrecen rasgos paralelos presiden las funciones en relación con el nacimiento, la nutrición y la muerte, y el territorio y la sociedad se ordenan paralelamente yendo de lo exterior y visible hacia el

poder interior y oculto. El rito sigue siendo el eje central en la orientación del territorio en el que lo limítrofe bifronte (lat. *limen*) oculta novedades que atraen y amenazas que rechazan y atemorizan, pero como cuerpo humano y territorio interactúan sacramentalmente, puesto que ambos arraigan en la unidad secreta de lo Sagrado los ritos de pasaje que marcan límites en el tránsito de lo ilimitado a lo que se distingue y determina, generan el acuerdo de los contrarios, formas apetecidas, aunque pasajeras de justicia y armonía divino-humana: cósmica, colectiva e individual. Lo expresado lo demuestran las raíces lingüísticas, confirmando su tradicional arcaísmo (Van Gennep, 1986, y Anttonen, 1996) y los modelos de existencia comunitaria basados en una economía compensatoria y fraternal propia de los pueblos aborígenes de Iberoamérica (rarámuri pagótuame de México, mayas tseltales de Guatemala, quechuas, aymaras y tupí guaraníes, Marzal, 1994), lo que vuelve a estrechar las relaciones profundas existentes entre las manifestaciones de lo Sagrado y su cultivo reservado y persistente en las corrientes esotéricas (García Bazán, 2000).

IV. LA FILOSOFÍA Y LO SAGRADO

Pero la atención que reclama lo Sagrado tampoco ha dejado indiferentes a los pensadores de nuestros días, bien sea como interés extrarreligioso, pararreligioso o simplemente para estar a tono con los tiempos que reclaman un «retorno de la religión» (Duque Pajuelo, 1993; Derrida y Vattimo, 1997).

La reflexión sobre lo Sagrado ha sido uno de los temas recurrentes del pensamiento de M. Heidegger. Presente como preocupación, pero sin desarrollar, en los cursos y seminarios anteriores a la redacción de *Ser y tiempo* (1927), tanto en la temprana etapa católica del filósofo en Friburgo como en la posterior protestante en Marburgo (Kisiel, 1993; García Bazán, 1999), una vez afirmado el giro ontológico, se torna explícita tanto la enunciación de la problemática como su inmediata dilucidación. Puesto que «el pensador dice el ser. El poeta nombra lo Sagrado» (*Qué es metafísica*, Brito, 1999: 729).

En los sucesivos trabajos consagrados al poeta F. Hölderlin, precedidos por la oda al hombre de Sófocles en *Introducción a la metafísica*, y con menos insistencia al referirse al misterio de la palabra en torno a St. George y G. Trakl, el filósofo alemán ha

ido desgranando su concepción de lo Sagrado inseparable de la del ser.

El uso repetido, pero aparente, que el filósofo hace de expresiones tautológicas para referirse a la peculiaridad del ser y otras realidades de difícil comprensión: «el ser es» (*das Sein ist*), «el lenguaje habla» (*die Sprache spricht*), «el acontecimiento acontece» (*das Ereignis ereignet*), «el tiempo temporaliza» (*die Zeit zeitigt*), etc., quizás sea un buen atajo para la aproximación a la noción heideggeriana de lo Sagrado, ya que asimismo «lo Sagrado sacraliza» (*das Heilige heiligt*). Esta manera de expresarse del autor alemán quiere significar que las alusivas realidades a que se refiere pueden interpretarse tanto objetivamente, por sus consecuencias, como subjetivamente, por su modalidad y actividad inherentes. En el primer caso se manifiesta lo que dicha realidad da de sí, en el segundo, su subsistencia sin mengua. Si el ente es lo que es y el ser le permite su modo de ser, el «es» de lo que es en cuanto es y el «es» del ser son diferentes. Queda así expuesta la diferencia ontológica ser-ente, pero, sobre todo, es la primacía de la diferencia, intransferible, la que reclama la reflexión.

Si «lo Sagrado sacraliza», se ha de abordar lo propio de lo Sagrado diferente de las cosas sagradas, y esto a partir de quien lo nombra, el poeta o vate. Y el poeta «en la fiesta», en el júbilo de la ocasión sagrada, canta a los dioses y al dios de la tierra y del cielo y esto en la medida en que se perfilan en la iluminación o claridad que abre lo Sagrado. La palabra poética permite que los dioses y los hombres se articulen recíprocamente, posibilitando anticipar el acontecer de la divinidad que los gobierna, en la medida en que hace vislumbrar la apertura, el caos, en el que armoniza cuanto posee límites. Mejor dicho, no tanto el caos como apertura realizada, cuanto el caos en el acto en que sin pausa brota, irrumpe o se abre como apertura, y que de este modo se conserva intacto, sano e inviolable (*Heilige, heil*) en la verdad o mostración del ser, manifestándolo y ocultándolo primaveralmente, entre la serenidad y el furor. Ambiguo es lo Sagrado en su permanecer íntegro, como mediador entre el ser y el profetismo poético, por eso asimismo una indicación desde el misterio íntimo (*Geheimnis*) que se entrega y se retira hacia el misterio perpetuo y abisal (*Grund*) del ser. Si el pensador necesita de la proximidad del poeta para pensar y decir el inagotable y avasallante silencio del ser, místicos como el Maestro Eckhart habrían hecho posible unificar ambas experiencias. Escribía, por lo tanto, el filósofo en la *Carta sobre el humanismo*:

Solamente a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo Sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo Sagrado es posible pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que la palabra «Dios» debe nombrar. ¿No nos es ante todo necesario comprender con cuidado y poder entender todas estas palabras, si queremos estar en condiciones como hombres, es decir, en tanto que seres ek-sistentes, de experimentar una relación del Dios al hombre? (1964: 136-137).

El Heidegger temprano de los cursos *Sobre fenomenología de la religión* (1920-1921) (*Phänomenologie des Religiösen Lebens 1920/1921*, 1995 [GA 60]; en lo sucesivo, PR) tenía muy clara la función de la fenomenología de la religión cuando escribía:

Una auténtica filosofía de la religión no brota de nociones preconcebidas de la filosofía y de la religión, sino que, a partir de una religiosidad determinada (para nosotros la religiosidad cristiana), resulta la posibilidad de su comprensión filosófica (PR, 124; cf. Brito, 1999: 737).

Poco tiempo antes (1918-1919), sin embargo, cuando E. Husserl le aconsejó preparar el comentario de *Das Heilige* de R. Otto, no acertó a sacar del libro el provecho que prometía. Husserl interpretaba que el escrito no justificaba suficientemente el método, en tanto que Heidegger consideraba que el autor no delimitaba convenientemente el contenido de lo irracional frente a lo racional. El aspecto de lo *augustum* que presentaba a lo Numinoso como valor era otra de las notas que no admitía. Windelband, en cambio, habría abordado con penetración estas cuestiones sobre lo Santo (*Estudios sobre mística medieval*, 1997: 250-251).

El tratamiento de lo Sagrado de M. Heidegger, sin embargo, en tanto que lo describe no desde la experiencia religiosa y los hechos religiosos, sino desde el pensamiento filosófico y en la medida asimismo en que otorga un privilegio unilateral a la función profética del poeta, distorsiona su esencia. Además, empobrece su estructura vital al sustraerle las dimensiones universales religiosas, rituales, comunitarias y éticas que le son inherentes (Brito, 1999: esp. 729-741).

Próximos a Heidegger por contemporaneidad o porque directamente han reaccionado ante su obra, pero al mismo tiempo refractarios a su enfoque arreligioso de lo Sagrado, se encuentran

otros tres filósofos del siglo xx que igualmente han meditado sobre el tema: F. Rosenzweig, E. Lévinas y P. Ricoeur.

El pensador judío F. Rosenzweig (*La estrella de la redención*, 1997) ha sostenido la profunda inspiración religiosa de las dos grandes corrientes conformadoras de la cultura occidental, la judía y la cristiana. Ambas son vías de religión que permiten al hombre el acceso a lo Sagrado, a través esencialmente del rito y de la dimensión comunitaria. Son diversas en la medida en que el arraigo de ambas comunidades ordenadas por lo Sagrado ha surgido bajo diversas condiciones históricas y temporales, pero el fin trascendente que las orienta es el mismo. La cultura occidental no puede comprenderse desarraigada de lo Sagrado.

E. Lévinas (1906-1995) desde su obra fundamental, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), opone a la intencionalidad inmanente de E. Husserl la trascendencia y al paganismo filosófico heideggeriano, la sabiduría de las Escrituras judías, que distinguen lo Santo de lo Sagrado y rechazan la reducción de lo Otro a lo Mismo y de la Totalidad a lo Múltiple. Como el título del libro sugiere, se rebela ante la uniformidad totalitaria de la cultura impuesta en Occidente gradualmente por el pensamiento griego, el cristianismo y el racionalismo moderno, por no haberse abierto francamente al mensaje del totalmente Otro, Diferente, Extranjero e Inasimilable que de afuera se revela al mundo. Reclama sobre la base de este hecho el respeto por la identidad de culturas minoritarias, o sea, en realidad, por la alteridad ajena, cuya aceptación es la verdadera riqueza a que puede aspirar el conjunto intrínsecamente heterogéneo de la humanidad. En efecto, la disimilitud de las personas individuales constituye la intimidad misma del tejido social e histórico y la alteridad irreductible que constituye la realidad del otro se manifiesta en su rostro, la huella del Otro trascendente al mundo, que muestra como prójimo un fondo personal ilimitadamente inasible y creativo, que exige connatural respeto y es su mismo sello humano, como imagen interior de una persona Infinita hacia la que se desplaza libremente la humanidad. El camino ético como praxis sabia en la comunicación de las personas que exige el respeto por el otro se impone ante la filosofía y la teología y es el verdadero custodio de lo Santo y la santidad frente a las apoloías de lo Sagrado. El nomadismo que inspira el exilio en relación con los otros y el Otro o Extraño señala hacia una religiosidad verificada por la ética y una diferente e irreductible comprensión cultural, puesto que se apoya en una experiencia

que es autónoma y anterior a la historia y a las diversas civilizaciones (resumidamente, Lévinas, 1998; Brito, 1999: 290-296).

Se podría afirmar que la impaciencia por alcanzar el más allá y la transcendencia de lo Santo de Lévinas contrasta con las «precauciones» filosóficas de P. Ricoeur.

P. Ricoeur (1913-) en sus reflexiones sobre lo Sagrado tanto se mantiene dentro de los márgenes de la fenomenología, como se conserva fiel al estadio de predominio protestante de la producción de M. Heidegger. A partir de esta circunstancia acepta el interés del maestro alemán por lo Sagrado, la fenomenología hermenéutica y el lenguaje, señala sus limitaciones y hace una crítica aguda a R. Bultmann, quien habría deslizado en sus desarrollos teológicos las condiciones constituyentes del *Dasein* hacia la facticidad del existente concreto.

En relación con lo Sagrado le interesa exponer de entrada a P. Ricoeur dos aspectos que se coimplican: la hermenéutica de los hechos religiosos, la que cae dentro del círculo hermenéutico: «el creer para comprender que es también un comprender para creer». De este modo la fenomenología se transforma en hermenéutica, pero ésta es inseparable del símbolo como signo sagrado y de la fenomenología religiosa como fenomenología de lo Sagrado.

Por otra parte, la dualidad significativa del símbolo remite de un sentido a otro, sentidos relacionados que, en última instancia, conforman un entramado de analogías que no son simples semejanzas. Lo que un sentido oculta en otro se revela, una relación íntima y dinámica que apunta a la presencia de lo Sagrado actuante en los signos sacros que remiten en última instancia al horizonte promotor de lo totalmente Otro. Ya que:

De un una parte, lo Sagrado *está ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles, esto es, lo que le instila su opacidad; por otra, la significación literal *está ligada* por el sentido simbólico que reside en ella [...] Reside en esto la capacidad reveladora del símbolo, la que ejerce su fuerza pese a su opacidad [...] Sólo el símbolo *da* lo que dice (Ricoeur, 1965: 39).

Lo expresado constituye un desafío para la neutralidad fenomenológica, puesto que el lenguaje, como lenguaje *ligado*, como lenguaje *pleno*, que oculta un más de sentido, no deja al sujeto pasivo, sino que lo interpela, de manera que éste se descubre en el lenguaje antes que produciendo lenguaje. Esta filosofía del lenguaje está encerrada en la fenomenología de la religión, ratifi-

cando que el hombre aparece en el seno del lenguaje, del Logos que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9). La excedencia de lo Sagrado en los soportes simbólicos (creencias y ritos en particular) se confirma incontestablemente en la simbólica del mal en el que éste se manifiesta como últimamente no justificable y lo Sagrado como gratuita reconciliación, porque, siguiendo a Pablo, «adonde abundó el pecado, sobreabundó la gracia», mostrando el vínculo secreto entre la esperanza y la libertad dentro del llamado y el ejercicio de lo Sacro como Otro orientador. Existe, sin embargo, el riesgo continuo de la ilusión y del ídolo, de la reificación o encierro de lo Sagrado en los límites de la opacidad y de la transformación de lo Sagrado en sus sacralizaciones, como el esencialismo y el ritualismo, que indican la decadencia y destrucción del simbolismo y que ya nada dicen de lo Sagrado. Dos observaciones deben hacerse sobre las consideraciones de P. Ricoeur acerca de lo Sagrado indisociable de su teoría del simbolismo: *a)* el empobrecimiento del hecho religioso como expresión de lo Sagrado al otorgarle importancia menor a la comunidad religiosa y *b)* el haber reducido el tiempo religioso a la temporalidad histórica, simple prejuicio occidental (Brito, 1999: 286-290; 374-375; 414-422).

Pero los abordajes incompletos de lo Sagrado que se han señalado confirman un modo de frustración extrema de la filosofía contemporánea con la interpretación del *homo sacer* de Giorgio Agamben.

G. Agamben, en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), da la clave de su doctrina de lo Sagrado en el subtítulo del libro y sobre esta base explica la naturaleza del *homo sacer* latino desestimando, por una parte, las interpretaciones de R. Otto, de la escuela durkheimiana y de los lingüistas alemanes y franceses y pretextando, por otro lado, justificaciones histórico-filológicas.

La «vida desnuda» del viviente humano, vida meramente biológica sin atribuciones de naturaleza política ni ética, que es la que espontáneamente le corresponde como hombre, es un fenómeno moderno que gradualmente se ha ido desarrollando, que estallará en el inmediato futuro y que ocasionalmente se ha hecho presente en los estados de excepción, en los que el derecho obedece al interés político. Este hecho se ha manifestado colectivamente con el holocausto judío y las actuales condiciones político-culturales propenden a su expansión. En los estados de excepción la vida humana queda recortada dentro de su contexto

cultural, mostrándose como una vida carente de valor, de dignidad, entregada a su mera sobrevivencia natural y que, por ello, es una vida que no tiene méritos para vivir. Naturaleza propia, extrapola el autor italiano, de la condición del *homo sacer* según la caracterización del lexicógrafo romano Sexto Pompeyo Festo (siglos II-III). Porque el *homo sacer* es esencialmente hombre execrable, hombre maldito, al que no protege el peso de la ley. Vive en estado comunitario de indiferencia y así puede ser destruido sin que recaiga sobre el que lo mate la responsabilidad o inculpación de homicidio. Hay locuciones latinas, como la expresión *auri sacra fames* («la maldita avidez de riqueza»), que confirmarían semejante sentido. La fórmula *sacer esto* («sea sagrado») que figura en leyes de la época de la realeza y en inscripciones arcaicas implica tanto el *impune occidi*, el ser exterminado sin castigo para el agresor, como la expulsión del sacrificio. Durkheim habría confundido prejuiciosamente la indiferencia del umbral que no está adentro ni afuera, con la ambigüedad del límite transitorio que participa de ambos generando orden, por un proceso de psicologización de la experiencia religiosa. Recortando el significado del texto aducido de Festo, el crítico italiano ha podido arribar a estas consecuencias. Porque una vez que se prosigue la lectura del pasaje se advierte que expresa algo diferente. Porque *homo sacer* es el que ha sido sentenciado por la plebe por un *maleficio*, por hacer un mal que no puede ser juzgado legalmente, y así es un extralegal, porque está fuera del ámbito jurídico y no puede participar de los sacrificios y está a mansalva de cualquiera que se anime a emularlo, porque su cuerpo pertenece a los dioses infernales, por eso podrá ser víctima (raíz *Vik*: «separar», «apartar») que cargue con las faltas de todos. Por este motivo continúa diciendo el texto latino:

La razón del nombre es porque a los llamados Padres, a Júpiter o a otro dios, han sido consagrados por el consenso de la plebe, porque era costumbre de los romanos que los cuerpos de quienes fueran exterminados impunemente se consagraran a aquellos dioses que tienen que ver con los cuerpos, que son los dioses infernales.

Servio agrega, además, que este tipo de denominación no se ha originado en Roma, sino que tiene su origen de los galos. Ya que entre los marseleses, cuando la peste cae sobre la comunidad, aparece una persona que adquiere un carácter y una función extraordinarios. Se lo sustrae de las comidas y la actividad públi-

ca durante un año para que la peste se aleje y cuando el individuo retorna, vuelve cubierto de follaje y ropas sagradas y con el collar propio de los sacrificios. Gira entonces por la ciudad bajo las execraciones de todos los ciudadanos, puesto que sobre él habían recaído todos los males de la ciudad (Calepino, 1752: II, 254). Es un ejemplo de la célebre figura del «chivo expiatorio», con lo que queda claro que es la ambigüedad de lo Sagrado lo que hace al *homo sacer* excepcional, porque se lo admira y se lo teme, y no la «indiferencia» originada por el *plebis-scitum*, porque tampoco la «decisión» o el «decreto de la plebe» es un acuerdo ocasional, sino una decisión unánime que impone el saber tradicional de lo más decantado del pueblo.

V. CONCLUSIÓN. LOS ALCANCES DEL MÉTODO
FENOMENOLÓGICO Y LO SAGRADO

Habiéndose tratado de deducir la importante función que adquiere la fenomenología de la religión como una fundada y autónoma posibilidad de acceso al ámbito de lo Sagrado, con independencia de otras tentativas más limitadas, se debe concluir mostrando los recursos y potenciales que encierra el método fenomenológico en colaboración con ella, cuando la finalidad es la investigación imparcial de los hechos en relación con el sentido de lo Sagrado y sus manifestaciones particulares en su integración universal, más allá de las múltiples formas y discursos de las creencias particulares y de las configuraciones culturales que dan asiento a estas últimas.

Efectivamente, la intuición del procedimiento fenomenológico y de su deseada fundamentación gnoseológica ya se encontraban asentados y expuestos por E. Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900, ed. ampl. 1913).

Ha sido en esta obra, en efecto, en la que el filósofo alemán ha distinguido y madurado las nociones de dos elementos intervinientes en todo acto cognoscitivo desde los que es posible sacar la consecuencia de que tanto lo que se conoce como un hecho fenoménico o acto de mostración, factor básico del acontecimiento de conocer, es distinguible del proceso psíquico que lo involucra, como que posee un carácter que le es propio, constituyendo la significatividad intrínseca de todo acto de conocimiento. De este modo el primer elemento pone de relieve la significación, contenido o sentido distintivo de todo hecho de conocimiento, pero

el segundo, su necesario vínculo o relación con la intencionalidad de la conciencia.

De acuerdo con lo apuntado, se entiende que en la base del método fenomenológico, de la justificación del procedimiento que permite elaborar un discurso sobre el fenómeno, se instala el nexo inescindible que existe entre el fenómeno y la intencionalidad de la conciencia.

Lo expresado sintéticamente puede ampliarse del siguiente modo, puesto que implica dos ideas: *a*) que lo propio del *phainómenon* es mostrarse, darse manifiestamente o aparecer espontáneamente, como lo encierra la vieja raíz *phan*; *b*) que la conciencia se caracteriza por la intencionalidad, por su posibilidad de apertura, de *intentum* de dirigirse a. Dicho con otros términos familiares: que la conciencia en sí misma es simple pensabilidad o mentabilidad. Capacidad o potencia desnuda de entender, querer, esperar, valorar y preguntar. Una capacidad que se actualiza o efectiviza cada vez que en contacto con el estímulo del fenómeno que se revela, se constituye en vivencia o modificación vivida de la conciencia. Y a este estado de la conciencia es al que hay que prestar atención, porque de él es del que puede hablar el sujeto percipiente. Luego se quiere decir, a causa de la misma naturaleza de la intencionalidad, que ella posee complejidad de potencias y de actividades, pero vaciedad de contenidos, de lo contrario se limitaría su posibilidad. La conciencia, entonces, nada tiene o retiene de antemano (por ejemplo, los modelos encubiertos y la reminiscencia de un mundo inteligible al modo platónico, un tipo de compromiso que Husserl no alienta). Pero, atención, que si la conciencia nada posee, tampoco adquiere nada como conciencia pura, con lo que paulatinamente iría agotando su posibilidad de conocer inexhaustible, porque no es correcto confundir las vivencias y su carácter estrictamente noemático con improntas o huellas depositadas en un sustrato. Se trata, en cambio, de una rigurosa fluencia o serie de estados de conciencia, de modos mentales que la intencionalidad en su constante fluir o emanar actualiza cuando se abre al fenómeno. La intencionalidad no constituye reflejando pasivamente, sino reproduciendo la realidad según su modo propio. Tampoco se debe soslayar que «realidad» quiere decir «Unidad de propiedades permanentes en relación con las circunstancias que correspondan». Por eso la vivencia en sentido general posee notas de persistencia, de objetividad y de orden estructural que no pertenecen primariamente ni a la claridad del aparecer del fenómeno ni

a la intencionalidad de la conciencia, sino a la conjunción de la intencionalidad, que de este modo es constitutiva, con la mostración del fenómeno, que de este modo es hylética, materia de pensamiento, con un residuo de resistencia que siempre puede ofrecer más mostración. Por esto mismo, si el fenómeno se muestra desde sí, para la conciencia «es lo mostrado», a la que «le es aparecida» (raíz *phant*). La distinción entre el imaginar activo y la fantasía pasiva (lat. *imaginor-imagino*) está presente en el intercambio. Resulta en consecuencia que la conciencia respecto de los fenómenos posee una mediatez que le exige un máximo de apertura para poder cumplir con su misma naturaleza y con su propio fin intrínseco marcado por la esencia de lo posible, pensar siempre más y mejor, de modo que llegue a estar de acuerdo con su propia capacidad activa y el cumplimiento de su misma aspiración, como transparencia de pensamiento, en el que coincidan mostración e intención.

Éste es el horizonte de cogitabilidad amplio y complejo que ha podido propugnar la consigna de «ir a las cosas mismas». Pues igual que la sensación para la conciencia no es la huella que se imprime en el órgano receptor externo o interior por el contacto con el estímulo, una impronta que es confusa, huidiza y pasajera, igual que el acicate motivador, sino una realidad percibida que persiste, que se revela en la vivencia y acerca de la cual el yo consciente reflexiona y habla, sucede con las otras vivencias o estados mentales: lógicas, ideales, artísticas, filosóficas, religiosas e incluso alucinatorias. Cada una de ellas posee un contenido propio significativo e indicativo, que persiste con prescindencia de los procesos psicósomáticos, pues intencionalmente pertenecen a regiones de mundos, a partir siempre del plano primerísimo que pone en contacto la carne viviente con el mundo de la vida, hasta otros mundos o hasta un universo que las puede abarcar a todas con evidencia, si se observa la suspensión del juicio (*epoché*) en el orden cognoscitivo humano y se emprenden metódicamente las reducciones sucesivas que llevan el camino de mostrar el *Télos* absoluto que se descubre apodícticamente a partir del hecho último de la intersubjetividad humana teleológica y que atrae sin necesitar de lo demás, que como Absoluto tiene su fundamento en sí mismo y que desde su radicalidad constituye el mundo que quiere y conoce, ofreciéndose como principio de una posible totalidad del ser.

En este sentido y sólo en él es posible referirse a los contenidos de la conciencia en su ámbito exclusivo y sin necesidad de

abrir sobre ellos juicios prematuros existenciales o eidéticos. Dejar, pues, que el fenómeno se revele desde sí mismo a la conciencia, en la sola manera como es posible dejarlo que se manifieste, o sea, en el ámbito de la apertura de ésta hacia él, que de acuerdo con su propia complejidad intencional le permite darse con superior o inferior imparcialidad o claridad, sin resistírsele, evitando así teñirlo con los propios prejuicios.

Esta postura gnoseológica inusualmente ascética para el medio filosófico moderno, y que no siempre han captado en su genuinidad los fenomenólogos de la religión, es la que sostenía la posesión metódica husserliana cuando en 1922 el filósofo alemán se hacía la siguiente pregunta:

¿Es pensable un Yo que comprenda todos los egos, que encierre en su vida unitaria todo lo que se constituye temporalmente, y también todas las formaciones de todos los egos, todos los egos que son constituidos por sí mismos? ¿Es posible un Yo que experimente la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los egos finitos, con los ojos de estos egos; que tenga en sí todos los pensamientos de los egos en cuanto pensamientos de ellos; que obre al interno de todos ellos como un Yo; que «cree» la naturaleza y el mundo en el sentido de la «idea de bien»? (*apud* García Bazán, 1998).

A partir de este horizonte que encadena el conocimiento desde la percepción del dato con la reflexión interior y la aspiración teleológica, Husserl se mantuvo alerta sobre la legitimidad del método que diseñaba y que reclamaba las exigencias de rigor impuestas por el *lógos* griego, pero que espontáneamente tendía también a superarlo. Durante el año 1934 la problemática que conjuga el ideal del discurso racional de la vivencia helena que orienta idealmente a Europa con la lógica de experiencias humanas arcaicas y extraoccidentales y que se expresan no filosófica y científicamente, sino por mitos y creencias mágicas y religiosas, preocupó profundamente al creador de la filosofía fenomenológica (Conci y Bello, 1994). Por eso, cuando el 15 de marzo del siguiente año respondió a Lucien Lévy-Bruhl por el envío del último de sus libros, *La mythologie primitive*, no es ninguna improvisación lo que le expone en su carta, sino el manifiesto fenomenológico del amplio campo en relación con «las cosas mismas», las experiencias de la humanidad más allá de toda cultura y geografía particular, hacia el que connaturalmente se vuelca el método de la fenomenología:

Creo poder afirmar que, dentro de este enfoque de una analítica internacional ya ampliamente elaborada, el relativismo histórico conserva su derecho indudable (como hecho antropológico). Por otra parte la antropología, como toda ciencia positiva y también su «universitas», constituye la primera, pero no la última palabra del conocimiento (es decir, del conocimiento científico). La ciencia objetiva es ciencia positiva consecuente, es ciencia en la evidencia del ser del mundo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es una ciencia radical y consecuente de la subjetividad, que en última instancia constituye en sí el mundo. En otras palabras, es la ciencia que revela la *evidencia universal* «mundo [...] y nosotros seres humanos en el mundo», como algo *no evidente* y, de este modo, como enigma, como problema, y lo vuelve científicamente comprensible de la única manera posible de autorreflexión radical. Es una forma científica novedosa debido a este radicalismo que se desarrolla como una analítica sistemática. Esta revela sistemáticamente el abecé y la gramática elemental de la formación de «objetos» como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitos como «mundos válidos para sujetos que les confieren un sentido y con ello, como filosofía asciende desde abajo a las alturas (Pagés Larraya, 1979; San Martín, 1997).

Están aquí asentadas las bases que posibilitan la aproximación hacia el principio último que gobierna el modelo de método fenomenológico que utiliza la fenomenología de la religión, una vez que ha ido superando etapas que él mismo impulsa por el método histórico-crítico y el hermenéutico, ejercido tanto en el macro como en el microcontexto de un dato determinado: el establecimiento de un diálogo o dialéctica progresiva entre lo propio y lo diferente de los grupos humanos y sus producciones, mediante la admisión compartida de que la alteridad como lo extraño que descoloca al observador se va resolviendo una vez que se asume la propia identidad como alteridad para el otro, y se entiende que no se trata de un sujeto que va al otro como entidad abstracta, sino que el otro simultáneamente viene hacia él, con una identidad que lo avizora como otro. A este ejercicio fraternal, condividido y recíproco, actividad de reconocimiento y entrega, de disposición de la dignidad humana y sus culturas a reconocer y ser reconocidas, a mostrarse desde sí y a ser mostradas para el otro, ambipatencia mutua que resta exclusividad a cada hombre, creencia o cultura y le permite conservar irreducible y libre un depósito de plusvalía de sentido que excede a los

individuos, es a la tarea que la fenomenología de la religión aplicada a lo Sagrado y sus manifestaciones mediante el acercamiento que le permite el método fenomenológico precisado por Husserl, pero flexible y abierto, invita a tener en cuenta a los estudiosos de las religiones en las diversas ramas en que se desempeñan.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], Valencia: Pre-Textos.
- Albo, X. (1994), «La experiencia religiosa aymara», en Marzal, M. (ed.), 1994: 189-247.
- Anttonen, V. (1996), «Rethinking the Sacred: The notions of “Human Body” and “Territory” in Conceptualizing Religion», en Th. A. Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A., 1996: 36-64.
- Benvéniste, E. (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* [1969], Madrid: Taurus.
- Bernardi, B. (1994), «Old Kikuyu Religion-Igongona and Mambura: Sacrifice and Sex. Rereading Kenyatta’s Ethnography», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 187-199.
- Bianchi, U. (ed.) (1994), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Bleeker, C. J. (1963), *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden: Brill.
- Bleeker, C. J. (1972), «The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions», en U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill, pp. 35-54.
- Boudewijnse, B. (1998), «British Roots of the Concept of Ritual», en A. L. Molendijk y P. Peels (eds.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden: Brill, pp. 277-295.
- Borgeaud, F. (1994), «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept “opérateur” en histoire des religions»: *Revue de l’Histoire des Religions* CCXI/4, pp. 387-418.
- Boyer, R. (1995), «La experiencia de lo Sagrado», en Ries, J. (ed.), 1995: I, pp. 55-74.
- Brito, E. (1999), *Heidegger et l’hymne du sacré*, Leuven: Leuven University Press/Uitgeverij Peeters.
- Buchholz, P. (1994), «Aspects of Recent Research in Pagan Germanic and Scandinavian Religion», en Bianchi, U. *et. al.* (eds.), 1994: 383-393.
- Byrne, P. (1998), «The Foundations of the Study of Religion in the British Context», en Molendijk, A. L. y Pels, P. (eds.), 1998: 45-65.

- Caillois, R. (1996), *El hombre y lo Sagrado* [1939], México: FCE.
- Calepino, A. (1752), *Septem Linguarum Calepinus. Hoc est Lexicon Latinum Variarum linguarum interpretatione adjecta in usum Seminarii Patavini, septima emendatio editio, & auctior I-II*, Padova: Imprenta del Seminario de Padua.
- Carman, J. B. (2000), «Modern understanding of ancient insight: Distinctive contributions of W.B. Kristensen's Phenomenology of Religion», en Hjelde, S. (ed.) 2000: 157-172.
- Cicerón, M. T. (1986), *Sobre la naturaleza de los dioses* (ed. bilingüe, versión de J. Pimentel Álvarez), México: UNAM.
- Clévenot, M. (dir.) (1987), *L'état des religions dans le monde*, Paris: La Découvert/Le Cerf.
- Colpe, C. (1987), «The Sacred and the Profane», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XII, New York: MacMillan, pp. 511-526.
- Conci, D. A. y Bello, A. A. (1994), «Phenomenology as the semiotic of archaic or "different" life experiences -toward an analysis of the sacred», en A.-T. Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine. A New Phenomenological Approach*, Boston/Dordrecht/London: Kluwer, pp. 101-123.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1887-1889), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I-II, Freiburg Br.: C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Chantraine, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire de mots*, concluido bajo la dirección de M. Lejeune, Paris: Klincksieck.
- Delamarre, X. (1984), *Le Vocabulaire Indo-Européen. Léxique étimologique thématique*, Paris: Maisonneuve.
- Derrida, J. y Vattimo, G. (dirs.) (1997), *La religión*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Despland, M. (1979), *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Montréal: Fides.
- Dumézil, G. (1974), *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot.
- Duque Pajuelo, F. (ed.) (1993), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid: Trotta.
- Durkheim, É. (¹1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF; v. e., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire.
- Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane* [1957], Paris: Gallimard; v. e., *Lo sagrado y lo profano* (trad. de L. Gil), Barcelona: Labor, 1983.
- Ernout, A. y Meillet, A. (¹1959), *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- Filorama, G. y Prandi, C. (²1991), *Le scienze delle religioni*, Brescia: Morcelliana.
- García Bazán, F. (1977), «Max Scheler y la fenomenología de la religión»: *Revista de Filosofía Latinoamericana* III/5-6, pp. 171-179.
- García Bazán, F. (1993), «Ser, conocer y decir. La exigencia intencional y el proceso de emanación gnóstico»: *Escritos de Filosofía* XV/29-30, pp. 41-53.

- García Bazán, F. (1998), «Intencionalidad de la conciencia y fundamento metodológico del diálogo de las culturas», en Varios, *Documenta Laboris* (Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J. F. Kennedy) I, pp. 111-128.
- García Bazán, F. (1999), «La “tentación” como encuentro y diversificación del sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4»: *Escritos de Filosofía* XVIII/35-36, pp. 35-52.
- García Bazán, F. (2000), *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (2001), *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gernet, L. (1968), «Droit et prédroit», en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris: Maspero; v. e., *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1980.
- Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'Humanisme* (bilingüe, texto y trad. al francés por R. Munier), Paris: Aubier; v. e., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, M. (1997), *Estudios sobre mística medieval*, Madrid: Siruela.
- Hjelde, S. (ed.) (2000), *Man, Meaning, & Mystery. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden: Brill.
- Hofstee, W. (2000), «Phenomenology of Religion versus Anthropology of Religion? The “Groningen School”, 1920-1990», en Hjelde, S. (ed.), 2000: 173-190.
- Husserl, E. (1979), *Carta a L. Lévy-Bruhl*, ed. bilingüe, trad. y notas en F. Pagés Larraya, «Edmund Husserl y Lucien Lévy-Bruhl. La fenomenología de la intersubjetividad y los orígenes de un método radical para la investigación etnológica»: *Sociologica* 2/3, pp. 45-59.
- Idinopulos Th. A. y Yonan, E. A. (1994), *Religion & Reductionism. Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill.
- Idinopulos, Th. A. (1996), «Understanding and Teaching Rudolph Otto's *The Idea of the Holy*», en Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.), 1996: 139-155.
- Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.) (1996), *Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: Brill.
- Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.) (1996), *The Sacred & its Scholars*, Leiden: Brill.
- Irmscher, J. (1994), «Der Terminus *Religio* und seine antiken Entsprechung im philologischen und Religionsgeschichtlichen Vergleich», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 63-73.
- Kisiel, T. (reimp. 1995), *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kippenberg, H. G. (1998), «Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development», en *Religion in the Making*, pp. 297-312.
- Kippenberg, H. G. (2000), «Explaining modern facts by past Religions:

- the study of Religions in Europe around the year 1900», en S. Hjelde (ed.), *Man, Meaning, & Mystery. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden: Brill, pp. 3-17.
- Kristensen, W. B. (1960), *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Den Haag: Nijhoff.
- Le Manchec, C. (1991), «Mircéa Eliade, le chamanisme et la littérature»: *Revue de l'Histoire des Religions* CCVIII/1, pp. 27-48.
- Lévinas, E. (21998), *Dios, la muerte y el tiempo* [1993], Madrid: Cátedra.
- Magazzù, C. (1994), «L'uso di religio nella polemica antipagana di Arnobio di Sicca», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 441-446.
- Marzal, M. (ed.) (1994), *El rostro indio de Dios*, México: Universidad Iberoamericana.
- Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin*, Paris: Cerf.
- Merkur, D. (1996), «The Numinous as a Category of Values», en Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.), 1996: 104-123.
- Merkur, D. (1998), «The Exemplary Life», en Th. A. Idinopulos y B. C. Wilson (eds.), *What is Religion? Origins, Definitions, & Explanations*, Leiden: Brill, pp. 73-89.
- Molendijk, A. L. y Pels, P. (eds.) (1998), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden: Brill, pp. 1-17 y 67-95.
- Molendijk, A. L. (2000), «At the cross-roads: Early Dutch Science of Religion in international perspective», en S. Hjelde (ed.), *Man, Meaning, & Mystery*, pp. 19-56.
- Morris, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión* [1987], Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Nanini, R. (2000), «La fenomenología della religione in G. van der Leeuw»: *Studia Patavina* 47, pp. 439-459 y 679-706.
- Otto, R. (21968), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid: Alianza.
- Otto, R. (1932), «The Sensus Numinis as the Historical Basis of Religion»: *Hibbert Journal* 30, pp. 283-297 y 415-430.
- Paden, W. E. (1994), «Before “the sacred” became theological: rereading the durkheimian legacy», en Th. A. Idinopulos & E.A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism. Essay on Eliade, Segal & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill, pp. 198-210.
- Paden, W. E. (1996), «Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds», en *The Sacred & its Scholars*, pp. 3-18.
- Paden, W. E. (1998), «Religion, World, Plurality», en Th. A. Idinopulos y B. C. Wilson, *What is Religion?*, pp. 91-105.
- Prades, J. A. (1998), *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona: Península.

- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil; v. e., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1970.
- Ries, J. (1989), *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid: Encuentro.
- Ries, J. (coord.) (1995), *Tratado de antropología de lo sagrado 1*, Madrid: Trotta.
- Ryba, Th. (1994), «The Idea of the Sacred in Twentieth-Century Thought: four Views (Otto, Scheler, Nygren, Tymieniecka)», en *Analecta Husserliana XLIII*: pp. 21-42.
- Robles, J.R. (1994), «Los rarámuri-pagótuame», en M. Marzal (ed.), 1994: pp. 23-87.
- Sachot, M. (1991), «Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement»: *Revue de l'Histoire des Religions* CCVIII/4: pp. 355-394.
- Saler, B. (1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, & Unbounded Categories*, Leiden: Brill.
- San Martín, J. (1997), *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires: Almagesto.
- Schlang, S. (1994), «Te taba wairua: The Maori and the Concept of Religion», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 157-161.
- Söderblom, N. (1913), «Holiness (General and Primitive)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethic* VI, Edinburgh: T. & T. Clark, pp. 731-741.
- Spada, C. A. (1994), «L'uso di religio e religiones nella polemica antipagana di Lattanzio», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 459-463.
- Strenski, I. (1996), «Zionism, Brahminism and the Embodied Sacred: What the Durkheimians Owe to Sylvain-Levi», en *The Sacred & its Scholars*: pp. 19-35.
- Turner, D. H. (1994), «Australian Aboriginal Religion as "World Religion"», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 163-175.
- Van der Leeuw, G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris: Payot, 1955; v. e., *Fenomenología de la religión*, México: FCE 1964.
- Van Gennep, A. (1986), *Los ritos de paso* [1908], Madrid: Taurus.
- Vázquez, J. A. (1999), *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio*, Buenos Aires.
- Waardenburg, J. (1993), *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève: Labor et Fides; v. e., *Significados religiosos*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996.
- Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires: Paidós.
- Widengren, G. (1969), *Fenomenología de la religión*, Madrid: Cristianidad.