

e consentendo perfino di riconsiderare come si sia giunti, nella storia, all'adozione di quei parametri di valutazione che oggi, eredi di quelle tradizioni, noi utilizziamo nella categoria operativa del religioso e della religione.

Post-scriptum - Ritengo utile segnalare alcuni studi, apparsi mentre questo saggio era in stampa: Ph. Borgeaud, «Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques», *Métis* n.s. 1 (2003) 9-33; Id., *Aux origines de l'histoire des religions* (Paris 2004); S. Ribichini, «Sui riti funerari fenici e punici. Tra Archeologia e Storia delle religioni», in A. González Prats (ed.), *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios (Guardamar del Segura, 3-5 de mayo de 2002)* (Alicante 2004), 43-75; M. Petruszewicz, «Il ritorno della Storia Comparata», *Miscellanea di studi storici* 12 (2002-2003) (Cosenza 2005) 79-90; G. Casadio, «Historiography: Western Studies [Further Considerations]», in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, 6 (Farmington Hill, MI, 2005) 4042-4062; M. Massenzio, «The Italian School of "History of Religions"», *Religion* 3 (2005) 209-222; M. Detienne, «Histoire, mythologie, identité nationale. Un exercice comparatiste», *Quaderni di Storia* 61 (gennaio-giugno 2005) 5-24; I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio* (Roma 2005); M.G. Lancellotti - P. Xella (edd.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive* (Verona 2005); I. Baglioni - A. Cocozza (edd.), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni. Atti del Convegno del 26-27-28 maggio 2004* (Roma 2006); M. Rocchi - P. Xella (edd.), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del «Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee»* (Roma, CNR, 15 dicembre 2003) (Verona 2006).

sulle rinnovate potenzialità di una moderna storia delle religioni quale disciplina comparativa e scienza dell'individuazione storica e culturale, insiste anche P. Scarpi, «Dal 'Prologo in cielo' all'eschaton», cit.

II RELIGIÓN Y FENOMENOLOGÍA: APROXIMACIONES Y CRÍTICAS¹

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
(Universidad de la Laguna. Tenerife. Canarias)

I. INTRODUCCIÓN: LA FENOMENOLOGÍA, EL INTERÉS POR LA TEORÍA Y LA METODOLOGÍA Y LA CRISIS DE LA DISCIPLINA

Pudiera parecer fuera del tiempo relacionar en la actualidad religión con fenomenología. Sometidos como estamos a agendas de investigación tan sensibles a las modas de lo académicamente correcto (y que tanto deben a las estrategias muchas veces coyunturales de las políticas de investigación y reconfiguración y perduración de elites universitarias), pudiera parecer que estas referencias corresponden a asuntos periclitados, a viejos maestros de cuyo nombre casi que no queremos acordarnos.

En parte es cierto², pero por otro lado revisar la relación fenomenología y religión responde a ese necesario mirar en el interior, en los engranajes básicos que dan razón de ser a la disciplina, y que tan útil resulta dada la indeterminación en la que se navega a la hora de intentar estudiar religiones de un modo que no resulte un mero naufragio entre los escollos de hacer teología (como le pudo ocurrir en muchas ocasiones a un cierto tipo de fenomenología de la religión, como veremos).

Si algo caracteriza "nuestra" indeterminada disciplina de estudio no religio-céntrico de las religiones (a la que me gusta denominar historia de las religiones) es justamente una notable afición por las discusiones epistemológicas que generalmente parecen monólogos juxtaponidos (y algo repetitivos de generación

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación "Metodologías en Historia de las Religiones" BHA 2003-01686 (entidades financiadoras: FEDER/Ministerio de Ciencia y Tecnología, España).

² Aunque hay que citar un renovado interés en la bibliografía más reciente: por ejemplo A. Sharma et al. *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion* (Berlín 2001) A. Michaels et al. eds. *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, (Berna, 2001) o J. Cox, *Key Figures in the Phenomenology of Religion: Formative Influences and Subsequent Debates* (Nueva York 2004).

en generación), pero no por ello menos significativos ya que suelen configurar baluartes para prevenir las preeminencias de escuelas (siendo justamente la reflexión sobre la fenomenología ejemplar puesto que durante unos años, los centrales del siglo XX, tuvo la veleidad de presentarse como la interpretación líder en el estudio de la religión, la escuela preeminente).

Además, en la actualidad, el interés por la teoría y la metodología en el estudio de la religión no sólo no decrece, sino que las publicaciones se multiplican, los debates se repiten, ilustrando un hecho importante que caracteriza la disciplina, un interés o especial sensibilidad (también editorial) por la metodología que no es en absoluto reciente. Es incluso anterior a las grandes crisis epistemológicas que se fueron desgranando en ciencias en cierto modo afines (por introducirse también en el estudio de los “diferentes”) como por ejemplo la antropología y que desde luego precede en mucho a la gran puesta en duda postmoderna y postcolonial. Estudiar y experimentar la extraordinaria diversidad y riqueza de las religiones del mundo (fundamental en cualquier aproximación que intentase superar las constricciones de un análisis monocultural y utilizar el método comparado), llevó a una temprana puesta en duda de algunas certezas (que podríamos llamar etnocéntricas) por parte de muchos especialistas, con bastante antelación a que se produjera en otros ámbitos la quiebra de los modelos coloniales de entender las relaciones con los objetos (-sujetos) de estudio.

De hecho quizá podríamos retrotraer los orígenes de esta posición a las últimas décadas del siglo XIX cuando irrumpen en el panorama de la investigación las religiones de la India, no ya como meros ámbitos del análisis anticuario (al estilo de la comparación indoeuropea que privilegiaba lo más antiguo y se centraba en lo védico frente a lo posterior conceptualizable como reciente y por ello contaminado) sino como sistemas religiosos perfectamente vitales y en plena transformación y adaptación a la modernidad, ofreciendo caminos nuevos en la experiencia religiosa que permitían lanzar también una mirada más matizada hacia lo que podían parecer con anterioridad experiencias aberrantes en grupos entendidos como “marginales” incluso dentro del mismo cristianismo (por ejemplo místicos, y en general al poner de relieve la importancia de la meditación en diferentes tradiciones religiosas).

Resulta muy significativo que se produjese en una de las firmes patrias de la libertad religiosa, Estados Unidos, en 1893, en Chicago, la reunión del Parlamento Mundial de las Religiones (*World's Parliament of Religions*) que marcó una puesta en común de algo que la investigación no podía soslayar: la fuerza de la variedad de las religiones y la innecesaria e imposible ordenación jerarquizada de las mismas. Esta posición de apertura a la diversidad permeó muy pronto el punto de vista de análisis, por ejemplo del clásico y tan actual (a pesar de ser más que centenario) libro de William James³ de 1902, *Las variedades de la ex-*

³ W. James, *The Varieties of Religious Experiences* (Nueva York 1902), reimpresso en numerosas

periencia religiosa tan influyente en los Estados Unidos⁴. La apertura efectiva y en pie de igualdad ante la diversidad religiosa que caracterizó el Parlamento Mundial de las Religiones no tuvo clara continuidad hasta 1993, cien años después, con la reunión, de nuevo en Chicago, del ahora denominado Parlamento de las Religiones del Mundo (*Parliament of the World's Religions*). En esos cien años que nos enmarcan significativamente los Parlamentos de las Religiones (casi en tanto que destellos entre “tiempos perdidos”), el brutal colonialismo, el enfrentamiento de bloques y las locuras totalitarias soterraron las posibilidades de conformar miradas plena y respetuosamente igualitarias hacia la religión (a pesar de que las bases estaban puestas desde 1893). Y es justamente en ese ambiente de enfrentamiento cuando tuvo sus años dorados (y claroscuros) la interpretación fenomenológica de la religión, desde mi punto de vista un análisis muy característicamente eurocéntrico de la multiplicidad religiosa global que se alejaba de los planteamientos menos exclusivistas, por ejemplo de un William James. Quizá por eso se puede transformar en un ejercicio de difícil inmersión en la obsolescencia el estudio de las obras que se engloban bajo esta denominación, por otra parte bastante evasiva y que se requeriría intentar definir.

II. QUÉ ES FENOMENOLOGÍA Y QUIÉNES LOS FENOMENÓLOGOS (DE LA RELIGIÓN)

Definir fenomenología de la religión resulta problemático puesto que en su seno han sido (y siguen siendo) englobados a lo largo del tiempo múltiples perspectivas y autores, algunos incluso aunque nunca probablemente desearan que se les estimase tales, como Raffaele Pettazzoni⁵ o Mircea Eliade⁶. Al haber sido

ediciones posteriores, incluso hasta la actualidad, lo que demuestra la perdurabilidad de su interés y traducido al español como *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona 1986). Resulta muy interesante la visita a James con veleidades de *remake* que ha realizado Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (Cambridge, Mass. 2002) traducido al español como *Las variedades de la religión hoy* (Barcelona 2003).

⁴ Y podríamos decir que caracteriza una “constante” (aunque discontinua) en la investigación en Estados Unidos (y Canadá): el interés por lo metodológico que, por ejemplo, ha llevado a que la revista actual de la North American Association for the Study of Religion lleve el título *Method and Theory in the Study of Religion* (Leiden 1989 ss.) y que derivó a Eliade a interesarse en mayor medida por el método tras desembarcar en Chicago.

⁵ Por ejemplo en el reciente trabajo de introducción por A.W. Geertz y R. McCutcheon, “The role of method and theory in the IAHR” A.W. Geertz y R. McCutcheon, eds. *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion* (Leiden 2000) p.6 o 17 se cita a Pettazzoni como uno de los fundadores de la fenomenología de las religiones (junto con Rudolph Otto y Gerardus van der Leeuw), lo que sin duda no hubiera en absoluto satisfecho al gran maestro de la *storia delle religioni* italiana (la lectura de la correspondencia con Eliade, recopilada por Natale Spineto: M. Eliade y R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t'elle un sens?. Correspondance 1926-1959* (París 1994) resulta muy aleccionadora de sus puntos de vista metodológicos alejados de los de la fenomenología triunfante a la Van der Leeuw (por otra parte buen amigo suyo). Posiblemente ha pesado

una aproximación dominante durante décadas en el estudio académico de las religiones, se tendió a hacer converger muchos enfoques en torno a esa denominación “de prestigio” buscándole predecesores ilustres y nutridos seguidores. Y a la par, ocurrió también que al perder su posición de dominio se produjo el fenómeno contrario, el aborrecimiento del nombre y su escamoteo.

Para ordenar esta confusión parece necesario plantear una aproximación que tenga en cuenta la existencia, por lo menos de cuatro modos de entender fenomenología de la religión, dos de ellos tendrían que ver con su caracterización disciplinar (sería una escuela o una disciplina) y los otros dos con su caracterización como método (como sistema clasificatorio o como adaptación de la fenomenología filosófica al estudio de la religión).

1. La fenomenología de la religión como escuela

Se trata de un modo de empleo del término que posee cierta coherencia y que casi es el que con mayor facilidad resulta actualmente aceptable, dada la tendencia de hacer del pasado y de los antiguos maestros meras piezas en una taxonomía de lo *démodé* (lo que diluye nuestra responsabilidad en relación con sus obras y reduce la necesidad de su lectura a lo meramente puntual). Pero resulta un punto de vista restrictivo y quizá poco respetuoso con las ambiciones teóricas de muchos fenomenólogos de la religión. Enfoca la mirada hacia una serie de investigadores entre los que se detectan rastros de filiación (y crítica o superación) y simplifica a la par que ordena una compleja bibliografía producida en múltiples lenguas, algunas demasiado alejadas del estándar anglocéntrico al uso.

Caracterizaría la fenomenología de la religión como una escuela escandinavo-holandesa, con derivaciones alemanas y en otros países, incluidas las más retardatarias españolas, cuyos hitos sobresalientes (a modo de genealogía) serían Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), Nathan Söderblom (1866-1931), William Brede Kristensen (1867-

en esta, desde mi punto de vista errónea, caracterización la contribución que propuso bajo el título “El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico” M. Eliade y J.M. Kitagawa, *Metodología de la Historia de las Religiones* (Barcelona 1986 or. Chicago 1959-1965).

⁶ “La Historia de las religiones en retrospectiva: 1912 y después” *La búsqueda* (Barcelona 1999; or. Chicago 1969), 27-57 esp. 55-57 habla de los fenomenólogos como *outsider* (los entendía como una escuela específica), mientras que distinguía como métodos específicos, y parciales, los análisis que buscaban explorar fenómenos (la fenomenología como operación intelectual). Contamos con una introducción a la fenomenología por parte de un buen conocedor de Eliade, D. Allen, “Phenomenology of religion”, *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade, ed. 11 (1986) 272-285, que no pudo resistirse a incluirlo en la lista de “major phenomenologists of religion” aunque con serios problemas. Como botón de muestra de la general adscripción de Eliade a la fenomenología véase G. Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion* (Londres 1999) 6ss.

1953); Gerardus Van der Leeuw (1890-1950), Jouco Bleeker (1898-1983), Geo Widengren (1907-1996), Joachim Wach (1898-1955) o Friedrich Heiler (1892-1967).

Como escuela tendría una posición preeminente (una “edad de oro”) como resultado de la extraordinaria aceptación e impacto que tuvo la obra (y la persona) de Gerardus van der Leeuw⁷. Influirá de modo claro (como instrumento de pensar la disciplina), más allá de los límites de la estricta escuela, durante los años centrales del siglo XX, en general desde 1925 a 1975⁸. En tanto que escuela, en la actualidad (salvo rémoras) no tendría relevancia.

2. La fenomenología de la religión como disciplina y los problemas de denominación

Se trata de un asunto mucho más interesante y que supera la mera reflexión anclada en el pasado (y en la anecdótica historia del estudio de la religión), puesto que ilustra un intento de configuración disciplinar que tendría la ambición de superar algunos de los grandes problemas epistemológicos del estudio de las religiones. En este caso fenomenología de la religión se postularía como una disciplina (y denominación) alternativa o a lo sumo complementaria de la historia de las religiones.

Entramos de lleno entonces en el problema plenamente actual y aún no resuelto del nombre con el que denominar a la disciplina académica que plantee el estudio de la religión⁹. Y nos permite también tomar conciencia de que tras el nombre hubo en esta época (y todavía, aunque en menor medida sigue habiendo) fuertes tomas de posición de carácter ideológico y de política académica.

Historia de las religiones ha tenido (y tiene) múltiples detractores a pesar de la antigüedad, el prestigio y la fuerza conceptual de la denominación (que tiene

⁷ En palabras certeras de E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History* (La Salle 1987, 2ª ed.) p. 229: “Between 1925 and 1950, the phenomenology of religion was associated almost exclusively with the name of the Dutch scholar Gerhardus van der Leeuw” que publica en 1925 la primera versión de lo que en 1933 sera su *Phänomenologie der Religion*, Tubinga (2ª ed. 1956, traducción al español, México 1964); también G.A. James, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw* (Washington 1995).

⁸ Probablemente el acta de defunción metodológica lo ofrece la Study Conference de la IAHR de Turku de Agosto del 1973 donde la mirada antropológica desplaza a la fenomenológica (L. Honko, ed. *Science of Religion: Studies in Methodology* (La Haya 1979) 221ss.

⁹ Cuyas características he apuntado defendiendo para ella la denominación historia de las religiones (por tanto desde un punto de vista crítico con este tipo de proyecto fenomenológico) en F. Díez de Velasco, *Introducción a la historia de las religiones* (Madrid 2002, 3ª ed.) 17-59 o “El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad” en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión* (Madrid 2002), (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, vol. 1) 361-401.

la virtud de postular con rotundidad el carácter perfectamente anclado en el marco humano marcado por el espacio y el tiempo de todo estudio).

Pero razones que podríamos denominar de política académica (que en ocasiones resultan más importantes que las sutilezas ideológicas) llevan a que haya personas que no se encuentren a gusto si se las engloba en el término historiadores, por meros problemas de prestigio social¹⁰ o por temor a los corporativismos y las veleidades apropiatorias por parte de los grupos de historiadores.

Pero más significativos han sido otros dos enemigos del nombre, en este caso más de carácter ideológico. Por una parte estarían los detractores teológicos o para-teológicos (en última instancia se trataría de lobbies religiosos de toda índole) que no parecen dispuestos a aceptar diferenciar entre opciones religiocéntricas y no religiocéntricas (e intentan imponer de modo sutil o plenamente directo la equiparación de perspectivas, es decir que estiman defendible como opción científica¹¹ enseñar creencias enseñando a creer¹²). Encuentran en el nombre historia de las religiones el escollo a la hora de poder reflejar una imaginaria perspectiva (para ellos fundamental) no humana (o supra humana). Pero a la par, han podido argumentar que, en algunos casos, historia de las religiones ha arropado como denominación estudios planteados desde una perspectiva combativa antirreligiosa (por ejemplo en Francia a finales del XIX) que no resultaban aceptables (y que marcan las miserias de extrañas derivas ideológicas del signo contrario a las teológicas y que podríamos ejemplificar en la “teología” dogmática del ateísmo científico que impregnó de modo que muchas veces rozaba la caricatura, a la historia de las religiones soviética.

Por otra parte, y en este caso se trata de una labor de rechazo más sutilmente argumentada, están las perspectivas que desholistan la historia de las religiones y la convierten en una semi aproximación (un mero eje cronológico más o

¹⁰ Tiene que ver con la decadencia del valor social de las disciplinas humanísticas y en particular de los estudios históricos. Su impacto social ha sido progresivamente menor desde su “edad de oro”, a finales del siglo XIX, con la consagración de las grandes historias nacionales conformadoras de las raíces ideológicas de los estados coloniales europeos y las reconstrucciones no menos ejemplares de lo clásico grecorromano como discurso conformador del pensar (y del dominar a los “bárbaros salvajes”) que llevaban a los historiadores a las cotas del máximo prestigio social (como ejemplifica de modo patente el caso de Theodor Mommsen y la concesión del premio Nobel de literatura). No es de extrañar que los especialistas en la disciplina en ciernes en esta época se hallasen cómodos llamándola historia de las religiones, pero que unos decenios después, dado el prestigio social decreciente de la historia en las universidades y entre los organismos que reparten los fondos de investigación, surja un rechazo de la denominación.

¹¹ Ciencias religiosas es, por ejemplo, la denominación de los estudios de teología católica en las universidades confesionales y los centros de enseñanza católicos en todo el mundo, es una denominación que está permeando a otros centros de carácter confesional de otras religiones.

¹² Véase algunas ideas al respecto en F. Díez de Velasco “Enseñar religiones desde una óptica no confesional: reflexiones sobre (y más allá de) una alternativa a “Religión” en la escuela” *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 4 (1999) 83-101.

menos sofisticado)¹³ que ofrece el primer material que luego es elaborado por otra perspectiva, lo que la relega a la historia al papel de una suerte de ciencia auxiliar. Pasar de los estudios de historia a los de fenomenología sería por tanto alcanzar la fuerza analítica plena. Uno de los más claros defensores de este punto de vista sería Geo Widengren¹⁴ cuando apuesta por la duplicidad historia (para el análisis del desarrollo) y fenomenología (para la síntesis sistemática). El mayor problema de esta toma de posición es que reduce las posibilidades y virtualidades de lo histórico (desde luego alejándolo de los valores holísticos que ofrecen las perspectivas más ambiciosas) y rompe con las expectativas de quienes estaban dispuestos, partiendo de la perspectiva histórico-religiosa, a encarar un análisis total de la religión, configurando una disciplina de carácter plenamente autónomo de estudio de la religión nombrada historia de las religiones (o *Religionswissenschaft* en los ámbitos germanos). O lo que resulta aún menos respetuoso, terminaría postulando la conversión en fenomenólogo de la religión de todo historiador de las religiones que diese el salto (clave, por otra parte, desde el momento que se defiende el uso del método comparado, tan esencial en esta perspectiva de análisis) del análisis transcultural. Este último paso (y el siguiente que ahora veremos) ha llevado, desde mi punto de vista, a englobar abusivamente en el elenco de fenomenólogos de la religión a muchos investigadores que no se estimaban tales.

3. La fenomenología de la religión como sistema clasificatorio

Sería una opción de menor ambición que la anterior, pero de gran calado desde el punto de vista del método. La fenomenología de la religión o de las religiones (en este caso quizá fuese más correcto plantear el plural en el segundo término) sería un sistema transcultural de clasificación de fenómenos religiosos. Pero es necesario plantear que la búsqueda de modelos sustentables y coherentes para avanzar más allá del análisis intracultural de los hechos religiosos ha sido desde siempre una de las ambiciones de la historia de las religiones¹⁵. Además,

¹³ Es lo que defendía ya, por ejemplo, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Friburgo 1887).

¹⁴ Por ejemplo *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976; or. Berlín 1969; 1ª Estocolmo 1945) Iss. Un buen ejemplo de puntos de vista encontrados lo tenemos en el coloquio de Roma de 1969 en conmemoración del decenio de la muerte de Pettazzoni donde se reunieron los epígonos de Van der Leeuw y Pettazzoni, por una parte Widengren y Bleeker y por otra Bianchi y otros miembros de la escuela italiana, dos miradas, fenomenológica frente a histórica, como se exponen en las actas del encuentro que incluyen sustanciosas discusiones U. Bianchi, C.J. Bleeker y A. Bausani, *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden 1972), esp. 35ss.).

¹⁵ E. Goblet d'Alviella, *Introduction à l'histoire générale des religions* (Bruselas 1887) o *Croyances, rites, institutions* (París 1911) (ordena en I: hierographie; II: hierologie; III: hiérosophie) es un intento de no quedarse sólo en los desarrollos históricos sino avanzar hacia los análisis interculturales.

el recurso a la configuración de una aproximación comparada en la línea de lo que en algunos momentos (coincidentes además con la edad de oro de la fenomenología como escuela) se llamó *Comparative Religion*, desvirtúa la fuerza de esta acepción clasificatoria, que, además, podía resultar confusa dadas las dos acepciones disciplinares antes expuestas. La generación de taxonomías de fenómenos religiosos resultaba probablemente ambigua denominada fenomenología, quizá por eso el intento más sistemático realizado en pleno esplendor de la escuela fenomenológica, el *Traité* de Mircea Eliade, no optará, significativamente, por esa denominación (ni siquiera en la edición en lengua alemana)¹⁶. De todos modos es un fácil recurso a la hora de ordenar el índice de un libro o reducir la diversidad de participaciones en un congreso dejarse ganar por la comodidad del uso del término fenomenología como cajón de sastre en el que cabe lo que no se ubica en otros lugares¹⁷. Pero en cualquier caso el uso de la denominación en esta acepción resulta confuso y lleva a engrosar la lista de fenomenólogos de la religión de un modo innecesario.

¹⁶ Lo denomina *Traité d'histoire des religions* (París 1949), un título impuesto por Gustave Payot, su editor, ya que Eliade que empieza a escribirlo en Oxford en 1941 y avanzó su redacción durante su estancia portuguesa (vid. *Diario Portugués*, Barcelona, 2001, 117 ss.) quería titularlo *Prolegomènes à une histoire comparée des religions* (vid. M. Eliade y R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens?. Correspondance 1926-1959* (París 1994)). En cualquier caso usa la denominación historia de las religiones a pesar de que analiza grandes temas en los que el marco histórico no tiene particular relevancia, demostrando que en ese momento entiende historia de las religiones en un sentido muy globalizador y que no otorga a la fenomenología de la religión un carácter suficiente para identificarse con ella. Las traducciones italiana y española son fieles al título francés (*Trattato di storia delle religioni* (Turín 1954); *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1974)), las ediciones alemana y americana cambian algo (*Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (Salzburgo 1954), *Patterns in Comparative Religion* (Nueva York, 1958)).

¹⁷ Por ejemplo así se entiende, desde mi punto de vista, la presencia de un apartado titulado "Phenomenology of Religions" en las actas del congreso de la IAHR de Roma (U. Bianchi, ed., *The Notion of Religion in Comparative Research. Select Proceedings of the XVI Congress of the IAHR, Roma, 1990* (Roma 1994) 761-827); los artículos allí incluidos estarían mucho mejor ubicados en el gran bloque anterior titulado "Methodology of Comparative Research", pero quizá resultase demasiado voluminoso en comparación al resto de los bloques y se optó por este fácil recurso, de todos modos algo chocante en un fino metodólogo como fue Ugo Bianchi, que en otros trabajos muestra de modo claro lo que entiende por fenomenología de la religión (por ejemplo en *The History of Religions* (Leiden 1975, traducción de la introducción metodológica de la 6ª ed. de 1970 de la *Storia delle religioni* editada por G. Castellani) 178-181) o los riesgos de ese punto de vista (e.g. *Saggi di metodologia della storia delle religioni* (Roma 1979) 237ss. (en el artículo "Après Marbourg (Petit discours de la méthode)", previamente publicado en *Numen* 8 (1961)); por todo lo anterior resulta algo confuso el título (y algunas derivas para-teológicas de análisis) del trabajo de A.N. Terrin, "Fenomenologia "criptica" della religione in Ugo Bianchi?. Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del maestro romano" G. Casadio, ed. *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni* (Roma 2002) 352-391. Creo que algo parecido había ocurrido previamente en la reunión metodológica de la IAHR promovida por Lauri Honko en Turku en 1973 L. Honko, ed. *Science of Religion: Studies in Methodology* (La Haya 1979) se presenta una parte segunda bajo el título: The future of the Phenomenology of Religion (p. 143-366) dividida en tres subapartados y seis artículos pero solo uno de ellos trata de temas de fenomenología (H. Biezais "Typology of Religion and the Phenomenological Method" p. 143-161).

4. La fenomenología de la religión como aplicación de la fenomenología filosófica al estudio de las religiones

Es quizá la acepción que parecería más coherente y abierta a la historia coetánea de las disciplinas de raíz filosófica (que permite no convertir, así, a los que se dedicaban y dedican a estudiar la religión, en poseedores de metodologías impermeables y nada atentas a lo que hacían sus colegas en campos afines). Y por otra parte se trataría de un proyecto con la virtualidad de hallarse todavía abierto y aún no plenamente desarrollado¹⁸. Pero también se enfrenta a escollos relativos a la indeterminación y las mutaciones que en filosofía ha tenido el término fenomenología desde los primeros usos a su sistematización clásica por Husserl y sus seguidores. Y resulta especialmente interesante porque la fenomenología en sus diversas acepciones busca construir una satisfactoria teoría del conocimiento (y de la percepción) y desde luego la religión como objeto de estudio resulta un territorio especialmente notable para una puesta a prueba de cualquier teoría que intente distinguir verdad de error, ilusión de realidad, o incluso de cualquiera que busque desmontar la posibilidad de llegar a algún puerto haciendo uso de tales conceptos¹⁹.

El proyecto filosófico al que se suele adjudicar la denominación de fenomenología y que debe a Edmund Husserl su paternidad se basa en una serie de premisas, algunas de las cuales aunque podrían tener en nuestro tema una notable proyección, ha resultado difícil que pasasen del limbo del rigor del método general a la palestra de su aplicación específica al ámbito del estudio de la religión²⁰. Una de ellas es el intento de construir una aproximación no reduccionista a la descripción de los fenómenos tal como aparecen y que se resume en tres palabras en alemán: "zu den Sachen". De ella se deriva una mirada que se cierne para discriminar entre apariencia y esencia, la visión eidética, una intuición de

¹⁸ Como sistematiza recientemente R. de Monticelli, *El futuro de la fenomenología* (Madrid 2001; or. París 2000, Roma 1998) 14ss.

¹⁹ Resultan bastante descorazonadores e insustanciales los intentos posmodernos de enfrentar el estudio de la religión realizados (bien es verdad que de modo crepuscular, en una época que sigue a la caída del muro de Berlín, lo que resulta significativo) por los abanderados de este movimiento filosófico: G. Vattimo, *Creer que se cree* (Barcelona 1996; or. Milán 1996) o J. Derrida y G. Vattimo eds. *La religión* (Buenos Aires 1997; or. París 1996); la producción de Eugenio Trías, por razones que atañen al peso de la reflexión (en origen confesional) sobre la religión en algunos intelectuales españoles de su generación ha desarrollado un interés que ha cristalizado, por ejemplo en *Pensar la religión* (Barcelona 1997) o *Por qué necesitamos la religión* (Barcelona 2000).

²⁰ Poco ejemplares de la posibilidad del método son las páginas que Husserl dedicó al tema religioso, aunque el estudio de su correspondencia lo presenta como interesado en este asunto de un modo tan personal que quizá invalidaría alguna de las premisas de su método, véase el análisis de la correspondencia husserliana relativa a la religión en R. Schmitz-Perrin, "La phénoménologie et ses marges religieuses. La correspondance d'Edmund Husserl" *Studies in Religion/Sciences religieuses* 25,4 (1996) 481-485). En el clásico de G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (México 1964), no resultan especialmente notables los apartados más teóricos que caracterizan el bloque titulado: Epilegomena (p. 642ss.).

la esencia universal de las cosas, que se sostiene en la *epojé*, la suspensión del juicio (sobre si son ilusorios o reales los fenómenos estudiados, sobre si nos repugnan o nos identificamos con ellos) que buscaría por tanto esa deseable entelequia del estudiar sin juzgar.

III. ALGUNOS PROBLEMAS Y RETOS DE LAS INTERPRETACIONES FENOMENOLÓGICAS DE LO RELIGIOSO

Las interpretaciones fenomenológicas de la religión, en las cuatro vertientes que hemos repasado, a pesar de que nos parezcan productos del pasado, pueden ofrecer argumentos en la inconclusa e interminable discusión metodológica sobre cómo debe y no debe estudiarse la religión. Ofrecen una imagen distorsionada, pero por eso útil a la hora de marcar cauces teóricos por los que podría resultar en la actualidad aceptable derivar. Como tales cauces se generan como resultado de la interacción de las opciones personales de análisis y de la aceptación colectiva de las mismas, y al tratarse de un marco mudable y en constante adaptación, revisar el ejemplo fenomenológico resulta aleccionador de los pros y los contras de un camino que tuvo en su día muchos seguidores y simpatizantes.

1. Miserias del *zu den Sachen*: la prueba de la realidad frente a la teoría

Remitirse a las cosas mismas es en este caso testar la aplicación práctica de esta ambición que resulta tan aceptable desde el punto de vista teórico. Pero estudiar religión es discurrir por un complejo laberinto en el que lo próximo, la seña de identidad de la religión en la que se enculturó el investigador o a la que dedicó sus desvelos formativos durante largos años, pesa demasiado. De ahí que en fenomenología de la religión se tendiese a los análisis desiguales. Se va a los datos, pero de un modo sesgado por la perspectiva de lo que mejor se conoce (o lo que interesa más), por tanto los análisis incluyen ante todo religiones del libro, religiones indoeuropeas y así, por ejemplo, la presencia de las perspectivas culturales abiertas por la antropología es pequeña (y cuando crece progresivamente se deja de hacer fenomenología)²¹.

Además hay una indudable insensibilidad hacia los contextos sociales de la religión (por ejemplo los de dominación, tan necesarios en un análisis que se desee holístico como sería en su ambición el fenomenológico). La religión como ideología social no tuvo cabida plena en las aproximaciones fenomenológicas²²,

²¹ Por ejemplo el caso de H. Kippenberg lo repasa. W. Hofstee "Phenomenology versus anthropology?" S. Hjelde (ed.) *Man, Meaning and Mystery. 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Christensen* (Leiden 2000) 173-190.

²² Resulta muy ilustrativo el juicio de I.S. Gilhus "The Phenomenology of Religion: an ideal and its problems" S. Hjelde, ed. (citado en la nota anterior), 191-202: "If we are more interested in

lo que por otra parte era un sello de identidad en los derroteros de estudio de muchos de los más famosos investigadores de la religión del medio siglo central de la centuria pasada, marcada por un aborrecimiento mutuo entre ambos lados del telón de acero y cuyo mejor ejemplo lo ofrece Mircea Eliade.

La ambiciosa visión eidética terminó convirtiendo a la religión en un elemento *sui generis* irreductible, que fue enredándose entre "Absolutos", "Misterios" y "Esencias" inalcanzables. De ahí que presentase una fuerte dependencia de lecturas teológico-esencialistas al modo de Rudolph Otto, que para muchos resulta el exponente más claro de esta perspectiva (a pesar suyo, pues nunca se consideró fenomenólogo)²³.

Por otra parte, frente a la *epojé* deseada, se destaca una dependencia en última instancia de las visiones teológicas (se pierde la neutralidad y la empatía). La suspensión del juicio actuaría como una suerte de lectura teológica suave que permitiría adentrarse en caminos de apologética pero sin subvertir la escena de lo científicamente aceptable (los fenomenólogos de la religión "clásicos" son no sólo creyentes sino teólogos o incluso sacerdotes, principalmente protestantes²⁴, aunque la derivación española la desarrollan religiosos católicos²⁵). La

cultural categories than in states of mind; if we were more interested in how religion contributes to general cultural processes and strategies than in its systematic and *sui generis* nature; and if we were more interested in how the category of the sacred also appears as a category of power and oppression as well as one of religion, perhaps the phenomenology of religion would lose some of its significance within the general field of the history of religions, and perhaps that should not be lamented", p. 201.

²³ Por ejemplo lo expuesto por I. Cabrera: "Lo santo, publicado en 1917, y que es el libro de cabecera más citado e influyente de la fenomenología de la religión, a pesar de que Otto no usara nunca dicha expresión para denominar su propio trabajo", p. 341 de "Fenomenología y religión" F. Díez de Velasco y F. García Bazán, eds. *El estudio de la religión* (Madrid 2002) 335-360.

²⁴ Por ejemplo J.G. Platvoet "Close Harmonies: the Science of Religion in Dutch *Duplex Ordo* Theology, 1860-1960" *Numen* 45, 2 (1998) 115-162 habla de la reconciliación de la teología y la ciencia de la religión que Van der Leeuw promueve (en la línea de teología científica de Tiele) y sigue a su manera Bleeker por las características propias de los estudios de teología en Holanda (otros padres no holandeses destacados serían el arzobispo N. Söderblom o Wach). En general conviene repasar la exposición de J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion* (La Haya 1978) especialmente 187ss.

²⁵ Esta fenomenología católica, tan evidente en España, es una consecuencia de lo que podríamos denominar una protestantización de los métodos de análisis de la religión que se legitima tras el Concilio Vaticano II. El carácter retardatario de la investigación en España, la falta de una tradición de estudio "científico" de las religiones hasta hace una década (algunas de cuyas razones expongo en "La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina" *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 0, 1995, 51-61; también F. Díez de Velasco y R. Teja "Gli Insegnamenti di storia del cristianesimo e di storia della chiesa: IV, In Spagna" P. Siniscalco, ed. *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi* (Roma 2002) 109-121) estimo que llevaron al crepuscular florecimiento a finales de la década de 1970 de toda una serie de trabajos realizados por teólogos católicos (J. Martín Velasco, L. Duch, J. de S. Lucas, por ejemplo, que citaremos en la nota 31) bajo el término fenomenología de la religión puede resultar interesante desde este contexto leer a L. Dupre, *Religious Mystery and Rational Reflexion: Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion* (Grand Rapids, 1997), 355.

fenomenología podría llegar a actuar como una *ancilla theologiae* o como una preparación para la misionología, produciendo una apertura hacia las religiones diversas pero donde la finalidad meramente científica de tal mirada (los datos por los datos para construir una aproximación analítica adecuada a un fenómeno específico que se desease estudiar), podía no resultar la única buscada (por lo que el religiocentrismo no solo influiría en los análisis sino también en las consecuencias “políticas” de los mismos).

En cualquier caso lo anterior desvirtúa de un modo que convertiría en casi irreconocible desde los ojos de la fenomenología filosófica de raíz husserliana a algunos productos de la llamada “fenomenología de la religión”. Por eso es necesario plantear también la otra cara del asunto, los retos que la fenomenología de la religión ha planteado y en parte todavía plantearía y en los que la especulación filosófica resulta clave.

2. Algunas lecciones de la fenomenología para la historia de las religiones

Hay una posición muy fácil para un historiador (que además reconocen y aprecian los colegas de las demás ciencias sociales y humanas porque no resulta invasiva) que es la de atrincherarse en un periodo histórico o en el marco de una cultura específica. El historiador de las religiones que sigue ese camino (si es que puede denominarse tal y no sería meramente un historiador que estudia puntualmente los aspectos religiosos) se encuentra abocado a un callejón sin salida ante el que justamente la fenomenología, al atreverse a analizar fenómenos, necesariamente más allá del marco estrecho de una época o una cultura, ofrece una serie de lecciones de carácter teórico y metodológico.

Quizá la principal es la de apreciar la necesidad de no renunciar a la comparación intercultural. A pesar de los muchos problemas que presenta en general el método comparativo (y en particular cómo hacer uso de la comparación en historia de las religiones sin privilegiar o desacreditar), resulta un instrumento de primer orden²⁶. La lectura de la *Fenomenología de la religión* de Van der Leeuw

²⁶ Se trata además de una discusión que en los últimos años se ha disparado con la finalidad de calibrar los valores de la comparación en el estudio de la religión. Algunos hitos los ofrece F. Boespflug y F. Dunand, eds. *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris 1997); M. Detienne *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada* (Barcelona 2001; or. París, 2000); L.H. Martin, *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996); Comparativism then and now (sesiones del congreso de la IAHR de Durban, 2000) recopilados en *Numen* 48,3 (2001) 237-373 (nos interesa en especial Thomas Ryba, “Comparative Religion, taxonomies and 19th century philosophies of Science: Chantepie de la Saussaye and Tiele” 309-338 sobre los orígenes de la fenomenología); una revisión en J.C. Bermejo “La comparación en historia de las religiones: consideraciones metodológicas” *Quaderni di Storia* jul.-dec. 2001, 163-189 o “El método comparado y el estudio de la religión”, F. Díez de Velasco y F. García Bazán, eds. *El estudio de la religión* (EIR

resulta un ejercicio de sabia inmersión en un modelo de empleo de la comparación que puntualmente puede resultar muy criticable, pero que en general resulta magistral.

Por su parte ante el reto de la neutralidad (una posición tan compleja, pero clave ante la deriva teológica que acecha permanentemente al estudio de la religión), hacer una lectura estricta de la *epojé* como suspensión radical del juicio sería activar una auténtica posición no religiocéntrica y neutral (con todos los problemas y derivaciones críticas postmodernas del concepto)²⁷.

A la par, la lección de la renuncia a los reduccionismos (psicológicos, sociológicos, económicos, etc.) y la búsqueda de lo que hoy llamaríamos una perspectiva holística (a pesar de todos los problemas y críticas que puede suscitar), sería otra de las ambiciones fenomenológicas que pueden resultar ejemplares.

De igual modo también resulta ejemplar la búsqueda de significados que desemboca en una hermenéutica que convierte al que estudia las religiones en alguien interesado no sólo por describir sino también por interpretar y a cada estudioso y cada generación en eslabones que avanzan interpretaciones diferentes y frutos de momentos y puntos de vista específicos.

Por otra parte el anclaje en los hechos, a la par que puede llevar a privilegiar el análisis de la experiencia religiosa (desarrollando una sensibilidad hacia lo que va más allá del mero positivismo) obligaría también a saber historizar (pese a quien pese), a no renunciar a estudiar espacio y tiempo. Se trata no sólo de explicar las religiones en y por la historia (que no en y por absolutos) sino a potenciar los análisis de contextos y sus mutaciones destacando tanto los valores de la repetición (y el significativo recurso a la comparación) como los de la diferencia a la hora de aproximarse a la complejidad de la dinámica histórico-religiosa.

Como hemos visto estas “lecciones” que ofrece la fenomenología sirven para ahondar en algunos de los territorios más complejos, desde el punto de vista del método, del estudio de la religión, caminos no resueltos y en algunos casos bastante abandonados desde que la metodológicamente ambiciosa fenomenología de la religión dejó de ser la escuela principal en este ámbito.

1, Madrid 2002) 259-282 o M. Burger/C. Calame (eds.), vol. esp. Comparek les comparatismes: perspective sur l'histoire et les sciences des religions, *Études de lettres* 270 (2005).

²⁷ La neutralidad es tan problemática como necesaria como expongo en “El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad”, F. Díez de Velasco y F. García Bazán, eds. *El estudio de la religión* (Madrid 2002) 361-401. Sobre el religiocentrismo véase F. Díez de Velasco «Religiocentrismo» *Rever* (Revista de Estudios da Religiao) 5.4 (2005), 137-143.

IV. CONCLUSIÓN: FENOMENOLOGÍA HOY (¿DÓNDE ESTÁN LOS FENOMENÓLOGOS?)

A partir de la década de 1970 ya muy pocos parecen querer denominarse fenomenólogos de la religión. Sin duda ha pesado mucho la identificación con la escuela escandinavo-holandesa y con el liderazgo intelectual del genial pero muy criticado Van der Leeuw. Tras su muerte en 1950 no hay una cabeza indiscutible en esta escuela y por otra parte el peso de la investigación en el ámbito del estudio de las religiones abandona (hacia los países anglosajones) poco a poco la Europa continental, donde las ambiciones generalistas (siempre sospechosas de derivar en los bordes de la diletancia) se ven cada vez más anegadas por la comodidad y respetabilidad académica de la especialización. Pero por otra parte la fenomenología real (no los retos teóricos que planteaba) resultó finalmente poco fructífera en su aplicación y tampoco fue aceptada de modo general como denominación y así, por ejemplo, en Alemania siguió resultando más satisfactoria la histórica denominación *Religionswissenschaft* (entendida como “ciencia” integral del estudio de la religión) y en los países anglosajones el término no prosperó²⁸.

Fenomenología tampoco se aceptó en Italia donde la “escuela de Roma” defendía de modo, desde mi punto de vista muy correcto, la fortaleza de un análisis histórico-religioso que se nutría de un método comparado que ambicionaba transgredir los límites culturales de lo cercano y no renunciaba a los análisis generalistas²⁹.

Tampoco en Francia se apreciaron en esta época de postguerra las tendencias generalistas como ejemplifica la falta de perspectivas ante las que se halló Eliade. Y en ámbitos francófonos no se aceptó el término fenomenología de un modo general. Y por ejemplo el autor que por sus ambiciones y perspectivas podría hallarse más cerca de una posición generalista, Michel Meslin, optó por

²⁸ Ni siquiera Ninian Smart, a pesar de su *The Phenomenon of Religion* (Londres 1973), lo ha adoptado y Eliade, que ya dijimos que no se consideraba fenomenólogo (y desde mi punto de vista no lo era aunque haya una gran mayoría que lo considera tal, pues tenía una ambición explicativa mayor que la que enfrentaba historia y fenomenología), optó en Chicago por la denominación *History of Religions* muy a la francesa (el país donde desarrolló gran parte de su trabajo intelectual) e italiana (cuyo magisterio metodológico, a pesar de las reticencias de Pettazzoni, reivindicaba). Eliade, respecto de Van der Leeuw, planteaba un método ecléctico diferente (anclado en teologías más variadas que las evangélicas holandesas), que potenciaba una hermenéutica que se ubicaba más allá de la fenomenológica.

²⁹ Tanto Pettazzoni como Brelich (es ejemplar su *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana* (Bari 2003 recientemente editado por M.G. Lancellotti, fue publicado originalmente en 1972)) se atrevieron a discurrir bien lejos del mundo mediterráneo e indoeuropeo (aunque tras la muerte de Brelich se haya tendido a evitar este tipo de derivas adaptándose a ese *modus operandi* habitual en Europa del olvido de lo general (salvo en los planteamientos metodológicos por ejemplo de Bianchi que ya hemos repasado).

otras terminologías, de un modo además cambiante: ciencia de las religiones o antropología religiosa, además de historia de las religiones³⁰.

Salvo rémoras excepcionales (entre las que destaca España como ya adelantamos)³¹ no hay en la actualidad fenomenólogos de la religión. Pero lo que sí perdura y plantea notables retos en el pensar la religión son algunas aportaciones de la fenomenología en tanto que método filosófico en constante replanteamiento y reformulación (e inclusión de perspectivas que provienen de otras escuelas filosóficas) y que puede ofrecer argumentos en el estudio de la religión por ejemplo (y desde una perspectiva de elección personal), en lo relativo a la combinación entre religión y los binomios fenomenología y hermenéutica³² o fenomenología y corporalidad³³. Ingredientes a la hora de intentar aproximarse a uno de los grandes problemas pendientes al estudiar religiones, que es el problemático acercamiento al reto de la diferencia y a la perspectiva de la diversidad

³⁰ Meslin deriva entre *Histoire des Religions*, *Science des religions* y *Anthropologie religieuse*, véase *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Madrid 1978 or. París 1973), *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (París 1988) o su revista *Cahiers d'anthropologie religieuse* (París 1992ss.) y explica la historia de los argumentos sobre el uso de los dos primeros nombres en Francia en “Histoire ou science des religions: le cas français” G.A. Wiegiers y J. Platvoet, eds. *Modern societies and the science of religions: studies in honour of Lammert Leertouwer* (Leiden 2002) 41ss.

³¹ En esto España resulta excepcional y hay investigadores (englobados en la órbita confesional católica) que mantienen la denominación; así Juan Martín Velasco, profesor de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid), del que destaca *Introducción a la fenomenología de la religión* con múltiples ediciones desde la primera de 1973, aunque su estudio sobre la mística: *El fenómeno místico, estudio comparado* (Madrid 1999) es ejemplar de un intento que va más allá de la mera fenomenología en tanto que escuela y se adapta a la fenomenología como método. Por su parte Lluís Duch (*Historia y estructura religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión* (Barcelona 1978) abandonó esta identificación y no habla en sus trabajos últimos de fenomenología (por ejemplo su *Antropología de la religión* (Barcelona 2001)). Resulta muy notable el punto de vista confesional (hasta en la colección en la que aparece el trabajo, la BAC) de J. De S. Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión* (Madrid 1999 en su última presentación).

³² Que muestra como pensador clave a Paul Ricoeur (y sus seguidores). Incidiría en los intentos de comprensión de los sentidos múltiples de las narraciones y su valor modélico (en tanto función metafórico-simbólica) que resulta clave en cualquier aproximación al elenco de las narrativas religiosas (entendidas en sentido extenso como los diferentes lenguajes en los que puede expresarse la religión) solo analizables de un modo coherente desde la convergencia de las hermenéuticas.

³³ Se discurre sobre la condición corporal (y por tanto subjetiva) de lo experiencial humano (y por tanto de la percepción no necesariamente racionalizada) y de la necesidad de aprender a descifrar las corporalidades que también construyen la comunicación religiosa. Dicha valoración de las materializaciones corporales de lo religioso podría derivar hacia la consolidación de una ciencia cognitiva de la religión (por medio, por ejemplo, del recurso a las ciencias del cerebro). Desde el punto de vista metodológico es perfectamente aceptable el replanteamiento del valor de las manifestaciones de lo corporal frente al logocentrismo a la hora de analizar rituales y a nivel individual la indagación en una fenomenología de la identidad plural (por ejemplo recurriendo a la teoría de los roles) que podría resultar muy interesante a la hora de comprender los comportamientos religiosos escamoteados o marcados por la volatilidad o la diversidad que caracterizan a ciertos colectivos e individuos en las sociedades postindustriales.

(más allá de cribas tanto etnocéntricas como religiocéntricas), un escollo en el que el fracaso de la aproximación fenomenológica resultó, en mi opinión, evidente y aleccionador.