

Reseñas bibliográficas

Francisco Díez de Velasco, Francisco García Bazán (comps.), *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, tomo I, *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 440 pp.

Desde hace tiempo, autores como Eliade, Meslin, Otto, Ries, Van der Leeuw y otros son referentes fundamentales para el estudio de las religiones y el análisis del fenómeno religioso. Este volumen representa una muestra significativa de la apropiación creativa llevada a cabo por pensadores iberoamericanos de las grandes contribuciones que aquellos autores han realizado. Las aportaciones de las voces iberoamericanas no sólo se hacen presentes, sino que se muestran en toda su riqueza al proporcionar elementos significativos al estudio de las religiones.

En este sentido, la *Enciclopedia iberoamericana de religiones* (EIR) imprime una huella particular en el horizonte de análisis sobre el fenómeno religioso, ofreciendo al lector un suelo fértil en reflexiones. Muestra un caleidoscopio de los enfoques sustantivos con los cuales se ha estudiado la religión y con los que es posible seguirla estudiando hoy, en nuestra lengua.

Aplaudo también que este primer volumen, *El estudio de la religión*, plasme multiplicidad de perspectivas e interpretaciones que giran en torno al tema que le ocupa, sin sacrificar la unidad, ni el eje estructural que da sentido al volumen: exponer, analizar y discutir interdisciplinariamente, como ya es común en el estudio de las religiones, las cuestiones teóricas indispensables, a saber: la estructura del fenómeno religioso, los diversos lenguajes religiosos y, sobre todo, los métodos utilizados en su estudio.

El volumen cumple cabalmente con la intención de ofrecer al especialista una serie de investigaciones que resaltan por su actualidad sobre religión y religiones en sus expresiones antiguas y modernas.

Esta unidad recoge no solamente lo más clásico del tema, sino que formula propuestas importantes para enriquecer o transformar modelos de análisis, buscando convergencias teóricas y fertilizando los recursos teóricos. Quiero referirme sucintamente a tres de las investigaciones presentes en el volumen y que de alguna manera muestran el eje mencionado; se refieren a dos problemas que en su conjunto logran expresar elementos fundamentales en el tratamiento del fenómeno religioso. En primer lugar, el caso de los lenguajes en los que se plasma la experiencia religiosa, analizados por Severino Croatto; en segundo lugar, los métodos, los presupuestos y la legitimación de los mismos que han acompañado al estudio del fenómeno y que en este volumen se someten a examen y discusión, tal es el caso de la discusión en torno a las aproximaciones desde la perspectiva del método crítico, por un lado, y de la fenomenología de la religión, por otro, temas trabajados en los textos de Julio Trebolle e Isabel Cabrera, respectivamente.

El fenómeno de la religiosidad —como señala García Bazán en su estudio introductorio al volumen—, además de manifestarse en una multiplicidad de voces que la narran desde la experiencia, se configura en una diversidad de complejísimos lenguajes que intentan ser expresión de experiencias a las que sólo se accede

indirectamente. El símbolo, el mito, el rito, en cuanto lenguajes fundamentales de la experiencia religiosa, son analizados detalladamente por Severino Croatto.

El carácter inasible e inobjetivable del objeto de la experiencia religiosa obliga al estudioso a examinar las formas de su manifestación, los lenguajes que la traducen. Croatto analiza esos lenguajes, y aunque por la estructura de su análisis, el mito y el rito parecen estar privilegiados, no deja de comenzar su estudio por el símbolo, la forma básica de la experiencia religiosa. El autor llega a una definición de símbolo asombrosamente consistente, aunque en el proceso para llegar a ella los elementos que proporciona potencian ineludibles polémicas en torno a la idea del símbolo.

“El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa.”¹ Así como la experiencia de lo trascendente es el núcleo del hecho religioso, “el símbolo es, en el orden de la expresión, el lenguaje originario y fundante de aquella experiencia”.² El autor va desde una reflexión sobre la etimología de la palabra, hasta su concatenación en las más complejas manifestaciones religiosas. En este proceso, no sin dejar lugar a discusiones y polémicas, distingue el sentido del símbolo frente a la metáfora, la analogía, el signo y la alegoría. De ello resultan ciertos elementos fundamentales para entender el sentido del símbolo como el lenguaje religioso primario. Aun cuando en los análisis en torno a todos estos conceptos no queda explicitado el terreno desde el cual se discuten, o más bien quedan mezclados distintos terrenos, Croatto logra con un análisis sucinto desentrañar la especificidad simbólica de la experiencia religiosa, a saber: algo que tomo como símbolo lo interpreto como presencia de otra realidad. Realidad que “se descubre encubriéndose” con algo conocido. “La fuerza del símbolo está en la cosa nombrada [...], no en la proposición que aclara o predica.”³ En este sentido, según Croatto, la infinita pluralidad de las cosas es lo que ayuda a visualizar lo sagrado de plurales maneras, mas ninguna lo agota. La heterogeneidad de los símbolos es muestra de ello, “aunque cada hierofanía concreta los parcialice y fragmente”.⁴ Totalizar la experiencia de lo sagrado no es posible.

Otra dimensión del lenguaje de la religiosidad la constituye el mito, y éste ocupa gran parte de la reflexión de Croatto. A pesar de que, como señala el autor, se ha dejado atrás la concepción negativa del mito y de que los especialistas en religiones han trabajado más de un siglo en recuperar la visión original y creativa de este lenguaje tan específico del *homo religiosus*, el análisis de Croatto contribuye al fortalecimiento de la recuperación de una visión seria y desprejuiciada del mito, al añadir ciertos elementos en su tematización.

El mito, en cuanto narración de la instauración divina de las cosas que para una determinada cultura o grupo son significativas, constituye un lenguaje sobre lo originario, sobre lo acaecido *in illo tempore*; es palabra que instaaura, que otorga sentido. Es digno de mencionar que paralelamente a su análisis de los lenguajes de la experiencia religiosa, Croatto deja ver a su vez un compromiso con una determinada concepción del lenguaje que le sirve de eje y con la cual construye sus definiciones, a saber, una concepción instrumental del lenguaje, dimensión ésta en

¹ S. Croatto, “Las formas del lenguaje de la religión”, en EIR, t. I, p. 63.

² *Loc. cit.*

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

su investigación que, a su vez, puede abrir ricas discusiones y polémicas, ya que dicha noción del lenguaje resulta ser por demás limitada.

Es valiosa la forma como Croatto, al explicar el mito, incorpora críticamente distintas visiones sobre éste que limitan su comprensión; por ejemplo, señala que cuando se da en el mito un comportamiento etiológico, éste es secundario, mientras que su nivel esencial es el de la significación como trans-significación.

No obstante la dificultad que siempre se ha presentado al intentar clasificaciones en el orden de los mitos, Croatto logra ensayar consistentemente no sólo una posible clasificación, sino recoger también los distintos procesos por los que un relato mítico puede pasar. En estos procesos, Croatto explica la complejidad del fenómeno y describe cómo es que un mito o bien puede morir, o bien pasar a la categoría de fábula, o desbordar su propia estructura mítica o ser recreado al momento en que las experiencias sociohistóricas se modifican.

La agudeza con que Croatto expone los lenguajes de la experiencia religiosa, lo lleva también a señalar las fronteras de estos lenguajes respecto de otros, como los de la leyenda, el cuento o la fábula. Si bien es común hacer esta distinción, Croatto intenta al distinguir, completar su definición del mito por la irreductibilidad de sus estructuras.

Sin embargo, como en todo análisis de este tipo, hay riesgos; por ejemplo, no ser lo suficientemente justo y explicativo con respecto a los elementos de la comparación, en este caso, la leyenda, el cuento y la fábula; o con relación al símbolo, la metáfora, el signo o la alegoría, por subsumir su sentido y estructura a la necesidad de señalar la especificidad del objeto de interés, en este caso, el símbolo y el mito.

Al ser el mito, como señala Croatto, la construcción más extraordinaria del *homo religiosus* en su intento de dar sentido al mundo, analiza a su vez el rito como otro de los lenguajes fundamentales de la vivencia religiosa. No faltará un puntual análisis sobre las diferencias e interdependencias entre mito y rito, así como un intento, más descriptivo que problemático, de clasificación.

Croatto culmina su reflexión aunando un elemento que no siempre está presente cuando se analizan los lenguajes básicos de la experiencia religiosa: la tradición. Símbolo, mito y rito “suelen formalizarse en una religión ya consolidada, en tradición clausurada. Es el conjunto cerrado de representaciones que da identidad a un grupo.”⁵ El conjunto de elementos que está presente en la religiosidad de un grupo ya no son hechos aislados, sino “un todo coherente, orientador de las prácticas y suficiente para la realización humana en contexto religioso”.⁶

La tradición es vista por Croatto como transmisión, la cual se asegura a través de factores como relatos o prácticas sociales, que se regulan con leyes o acciones modélicas. En este sentido, las tradiciones se reinterpretan a sí mismas constantemente y en ello consiste su consolidación.

Aun cuando el análisis de Croatto toca lo fundamental en relación con el fenómeno de fijación que se ve en las tradiciones escritas, se echa de menos una problematización más amplia tanto de la noción de tradición, como de la de interpretación. Si bien Croatto trabaja el tema de cómo es posible la legitimación de reinterpretaciones en el interior de una tradición que más o menos se ha fijado a través del conjunto de sus relatos, la discusión se limita debido a la idea restringida

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ *Loc. cit.*

de tradición que se maneja como mera transmisión. Ello también da al lector un suelo fértil en problematizaciones, sobre todo si se piensan las nociones mencionadas desde la hermenéutica contemporánea, referente teórico indispensable para trabajarlas por muy circunscritas que estén al fenómeno religioso, o aún más, por ello mismo.

En cuanto a la aproximación al estudio de las religiones desde la perspectiva del método, el texto de Julio Trebolle abre un amplio espectro de los temas sustantivos al respecto a través de la revisión y problematización del método crítico, el cual aborda desde el ejemplo ya clásico de la Biblia, tal vez el texto más sometido a la perspectiva del método crítico. El autor parte de este lugar con el fin de mostrar cómo a través del estudio desde el método crítico de la Biblia, se han generado y consolidado perspectivas de análisis de indiscutible importancia en los textos de otras religiones.

Trebolle nos lleva por los paradigmas metodológicos más importantes en la historia del estudio del fenómeno religioso, sus estructuras y sus problemas más sustantivos. Con su texto tenemos, en todo caso, la posibilidad de leer una micro-historia temático-problemática del surgimiento del método crítico y de lo que se ha derivado de él en el estudio de las religiones.

El autor muestra cómo la crítica histórica aplicada a la Biblia, surgida en el siglo XIX, es expresión de las tensiones propias con que la modernidad ilustrada se enfrenta al fenómeno religioso. Asimismo, explica cómo a partir del caso de la crítica histórico-filológica en el estudio de textos clásicos, bíblicos y de las religiones en general se puede recuperar “un gran patrimonio de fuentes y tradiciones religiosas que modifican nuestras lecturas de los grandes textos religiosos”.⁷

Sin embargo, Trebolle no deja de analizar los motivos por los cuales la crítica se ve hoy cuestionada entre posiciones distintas; por ejemplo, aquellas que enfrentan la historia a la ficción literaria, la diacronía a la sincronía, el texto originario al canónico, las tradiciones orales con las escritas, etc. Con esto, Trebolle nos lleva por la vía que nos hace entender las razones por las cuales la época actual “tiene una postura más aguda tanto de los logros como de los límites de la crítica histórico-filológica y de la crítica ilustrada en general”.⁸

Trebolle analiza y explicita los presupuestos hermenéuticos que incluye la crítica histórica y con los cuales podemos entender el sentido de su devenir. El renacimiento, la reforma protestante, la ilustración, los románticos, son analizados como parte de la explicitación de tales presupuestos hermenéuticos. En este punto del texto se echa de menos una mención precisamente al papel que la propia hermenéutica bíblica ha desempeñado en la configuración de la crítica histórico-filológica. Trebolle supone que los principios hermenéuticos y los métodos histórico-críticos trataron de dar respuesta a dos temas básicos de la crítica moderna: la historicidad y el sentido de los textos. Con esto, expone problemáticamente las discusiones más significativas en la crítica moderna y sus desarrollos posteriores, así como su impacto en la posterior escuela de la historia de las religiones, con el objeto de establecer de qué manera las diferentes posturas alimentaron los debates que la crítica reciente integra y que pone a discusión en sus nuevas lecturas de los textos religiosos. Tras

⁷ J. Trebolle, “La crítica histórico-filológica. La Biblia como caso de estudio”, en EIR, t. I, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 285.

exponer los grandes debates en torno al método crítico, señala que la crítica actual continúa resignificando estos debates, por ejemplo, el de la oposición entre mundo helénico y mundo oriental. En todo caso, todo ello nos enseña de qué manera la crítica histórica fertilizó la historia de las religiones generando la conciencia de que el solo análisis filológico o histórico no agota el significado de los textos ni la complejidad y pluralidad que configuran el fenómeno religioso en general, en pocas palabras, la conciencia de la dificultad que implica proyectar métodos totales de explicación e interpretación. Por esta razón, asegura el autor, en los últimos decenios han operado cambios epistemológicos en las metodologías críticas, éstas recuperan el valor de lo simbólico y rehabilitan al *homo religiosus*.

Desde esta óptica, Trebolle señala certeramente las aportaciones de la hermenéutica contemporánea para recuperar el sentido mediador de la tradición y el valor simbólico de los factores que explican el fenómeno de la religiosidad. Es tiempo ya, escribe, de señalar que más allá del método, aunque sin excluirlo, nos preguntemos, ayudándonos de la hermenéutica, por la verdad o las verdades de los símbolos encerrados en los textos. Aunque no llega a plantear en sentido estricto la concatenación teórica que la hermenéutica actual aporta a la crítica dentro del estudio de las religiones, sí menciona, sin reparar en sus implicaciones, tanto a Gadamer como a Ricoeur.

No queda claro cómo funcionarían en la perspectiva de Trebolle estas posiciones a las que parece identificar únicamente con la idea de conflicto de interpretaciones que genera la consiguiente búsqueda de una pluralidad de sentidos en los textos. El camino queda abierto para que el lector ubique de qué manera le corresponde, según Trebolle, al “nuevo espíritu hermenéutico” una nueva forma de manejar los métodos histórico-críticos para ayudar a los exégetas a recuperar el contexto dialógico e intertextual en el que se abren los textos. Aquí también el camino a la discusión queda abierto, ya que la noción de hermenéutica expuesta es no sólo amplia, sino insuficiente.

En el ámbito de la metodología, aunque desde otra perspectiva, el artículo “Fenomenología y religión” de Isabel Cabrera nos explica la importancia, el sentido y la significación del enfoque fenomenológico, desde su surgimiento hasta las críticas a las que se ha visto sometido. “La fenomenología de la religión como la conocemos hoy, nace a inicios del siglo XIX y busca comprender la naturaleza del fenómeno religioso, su peculiar especificidad a partir del análisis de sus expresiones históricas, tanto individuales como colectivas.”⁹

Lo sagrado, objeto de la religiosidad, no es lo mismo que sus hierofanías; sin embargo, para comprender la naturaleza de este objeto es fundamental analizarlas. Esto quiere decir que, como sabemos, lo sagrado siempre es pensado indirectamente, a través de sus manifestaciones. En el caso de la fenomenología de la religión hay en general dos horizontes desde los cuales se aborda el fenómeno, horizontes que, señala la autora, aun en sus oposiciones pueden ser complementarios: un horizonte privilegia en su análisis la dimensión personal de la experiencia religiosa, y el otro privilegia “la significación y la forma en la que se articulan las diversas hierofanías”.¹⁰

⁹ I. Cabrera, “Fenomenología y religión”, en ERI, t. I, p. 335.

¹⁰ *Ibid.*, p. 336.

El estudio de Cabrera muestra paulatinamente la posibilidad de unificar ambos horizontes en una especie de fenomenología integral, que sería una de las aportaciones de su reflexión. En todo caso, analizar los diversos lenguajes de la experiencia religiosa y sus relaciones nos puede llevar a buscar, como lo hace la fenomenología, estructuras comunes que expliquen el significado de estas manifestaciones, pero más que eso, ver en ellas su significado como vehículos hacia lo sagrado.

Al poner el acento en esto último, digamos en su sentido vehicular, como lo hace la autora, es posible explicar un horizonte desde el otro, en donde la perspectiva que hace de la experiencia religiosa un fenómeno básicamente personal, puede entroncar con aquella que acentúa su carácter social. Con ánimo de criticar reduccionismos infértiles, Cabrera parte del hecho de que el fenómeno religioso se da pluralmente y la fenomenología debe estar abierta a pensarlo justamente en su pluralidad.

Por ello, la autora señala los aportes que logra la fenomenología de la religión al buscar estructuras comunes en la experiencia religiosa justamente para explicar su naturaleza, pero con ello debe considerar la pluralidad de expresiones religiosas, épocas y contextos.

Es común que la búsqueda de estructuras unitarias lleven al fenomenólogo a establecer análisis comparativos que apoyen los resultados unitarios. El riesgo, como es obvio, puede ser el de generar conclusiones sobreinterpretadas, riesgo que disminuye, según Cabrera, si se incorpora la mirada dialógica e interdisciplinaria. Cabe señalar que ello también conlleva riesgos, no señalados por la autora, por ejemplo el de un Frankenstein interdisciplinario. La interdisciplina también hay que sustentarla.

En todo caso, Cabrera intenta reconstruir el panorama intelectual en el que surgió la fenomenología de la religión con el objeto de señalar su propósito originario: “precisar la naturaleza y las fronteras de la experiencia religiosa”¹¹ para comprender su especificidad”. Señala el marcado escepticismo del siglo XIX con respecto a la religión. El espíritu racionalista, sin embargo, no canceló la posibilidad de reflexionar sobre ella en el terreno de la razón autónoma: la teología natural. Echo de menos que la autora no mencione la importancia de la religión en algunos idealismos del siglo XIX, baste pensar en Hegel o Schelling, y sí señale el escepticismo frontal con el que autores como Marx y Freud afrontan al tema, relegando la religión, en palabras de la autora, a ser ilusión que entorpece la emancipación humana; si bien ello puede aplicarse a distintos autores, estaría lejos de expresar la complejidad del pensamiento freudiano respecto del fenómeno de la religión.

La autora subraya que en esta hostilidad casi generalizada surge el proyecto de una ciencia de las religiones, expresado así por primera vez con Max Müller, cuya importancia es adecuadamente sintetizada por la autora. Destaca la manera en que se comenzó a privilegiar el concepto de lo sagrado: “como una manera más neutral de designar al objeto de la religiosidad”.¹² Esto conduciría a la necesidad de buscar rasgos y estructuras comunes que expliquen el fenómeno religioso, lo cual conllevaría ya el punto de partida del enfoque fenomenológico.

¹¹ *Ibid.*, p. 338.

¹² *Ibid.*, p. 339.

En este tenor, Cabrera discute los temas y problemas básicos que derivan de este panorama a través de autores como Durkheim, quien a pesar de caer en algunos reduccionismos insalvables, genera escuela, misma que luego contribuiría a configurar lo que sería la fenomenología de la religión; la autora menciona la importancia de autores como Girard, Callois, Meslin, Maus y Eliade. Señala un puente importante entre propuestas como la de Durkheim y las de estos últimos: Söderbloom, en quien la autora observa no sólo el propósito de realizar una historia de las religiones, sino la búsqueda de categorías generales para explicar el fenómeno religioso, lo cual lo convierte en un momento esencial de esta, podríamos llamarla así, historia de la fenomenología de la religión que la autora se propone reconstruir.

La importancia de Otto se deja ver de inmediato. De acuerdo con la autora, el análisis de la idea de lo sagrado como lo completamente otro, sus manifestaciones a través de los sentimientos y emociones que suscita, refieren a la irreducibilidad de esa esfera íntima en la que brota el vínculo con lo sagrado. Desde este horizonte, la autora no sólo nos ofrece el panorama indicado para entender las preocupaciones propias de la fenomenología de la religión, sino las problemáticas que surgen de estas preocupaciones.

Luego de este panorama, la autora señala como logros del enfoque fenomenológico el hecho de que nos ha dado una caracterización teóricamente sofisticada de la experiencia religiosa y lo sagrado como objeto intencional, “así como del carácter esencialmente simbólico e indirecto de sus diversas expresiones”,¹³ mismas que siempre suceden en contextos históricos. En este sentido, señala que las experiencias no pueden desvincularse de las formas de expresión que adoptan y son contextualmente dependientes. Con ello, señala que a pesar de las críticas a la fenomenología de la religión por pensar entidades abstractas y estructuras aparentemente ahistóricas, ésta de hecho atiende la historicidad de las expresiones religiosas a través de las cuales comprendemos el sentido o sentidos de la experiencia religiosa.

En este punto, la autora hace un señalamiento que introduce una sutileza de gran importancia, un matiz: la dependencia del contexto histórico no implica que “toda experiencia religiosa se dé dentro del marco de hierofanías de una determinada tradición”,¹⁴ cosa que a menudo olvidan los especialistas. Es común entre escépticos, señala, buscar vías de expresión religiosa sin vincularse a una tradición en particular, y aunque la fenomenología no necesariamente acepta estas experiencias, sí debe, indica la autora, incluirlas como expresiones religiosas aunque no se identifiquen explícitamente con el horizonte de lenguajes expresamente religiosos, porque además, pregunta la autora, ¿qué es aquello que le da el matiz de religiosa a una experiencia?

Pregunta monumental que intenta responder primero por la vía de Otto y Eliade, y luego por la vía propia. Con Otto, analiza el sentido de la experiencia numinosa, de aquello que como oculto no se deja comprender. Con Eliade aborda la respuesta desde la división entre lo sagrado y lo profano. Sin dejar de tener una lectura crítica de los autores, hace confluir sus posiciones, concluyendo que de la experiencia religiosa en términos fenomenológicos podemos decir que la trascendencia y la heterogeneidad de lo sagrado hace hasta cierto punto inútil cualquier lenguaje

¹³ *Ibid.*, p. 344.

¹⁴ *Ibid.*, p. 346.

descriptivo o meramente conceptual. Desde esta óptica se puede resignificar la idea de ambivalencia emocional de la que habla Otto, que no es sino una forma entre otras en las que se expresa la otredad. Cabrera añade que más que decir que lo sagrado es ambivalente, lo que hay que decir es que el misterio provoca reacciones ambivalentes. El tema de la ambivalencia se deja ver cuando la autora pregunta “¿si lo sagrado es un misterio inefable, por qué hablamos de expresiones y experiencias que lo harían expresable?” El asunto radica en ver que justamente esos lenguajes se comportan invocativamente, indirectamente, y nunca lógicamente.

Esto obliga, según la autora, al fenomenólogo a complementar su reflexión con un cuidadoso trabajo de interpretación, trabajo que se hace más prioritario al momento de introducir un elemento más en torno al tema de lo sagrado: el del valor. Señala que el *homo religiosus* no se limita a reconocer y expresar la presencia del misterio, sino que “busca vincularse con él porque lo considera sumamente valioso”.¹⁵ Aquí la autora echa mano de Eliade para completar la caracterización de lo sagrado que busca: “lo sagrado representa un fundamento, algo capaz de dar valor y sentido a lo que de otra manera parecería no tenerlo”.¹⁶

Si bien la fenomenología está de acuerdo en que lo que la experiencia religiosa suscita es el misterio, éste, justo éste, señala Cabrera, “se presenta como contundente, real y verdadero”, de modo que la fenomenología de la religión no puede ignorar esta pretensión, así como tampoco “el carácter fundamentalmente intencional de la experiencia religiosa”.¹⁷ Con todo esto, la autora logra una aproximación por demás pertinente y clarificadora de una definición fenomenológica de lo sagrado. Lo sagrado es el objeto intencional de la religiosidad, individual o colectiva.

Mezclando posturas clásicas y contemporáneas hemos llegado a la idea de que lo sagrado es un presunto valor, un misterio liberador o salvífico con el que el *homo religiosus* busca relacionarse. Dado el carácter inefable del misterio, este vínculo se establece a través de hierofanías, las cuales tienen un carácter fundamentalmente simbólico.¹⁸

Aun cuando está claro que la autora ha resaltado la importancia y el papel insustituiblemente valioso que la fenomenología de la religión ha desempeñado en el estudio de las religiones, no elude discutir las críticas que se le han hecho. La autora las resume acertadamente en dos niveles: el primero, el tema de la pertinencia de la exigencia de la empatía, y, segundo, las pretensiones de la fenomenología de ofrecer estructuras esenciales o universales que explicarían la religiosidad soslayando particularidades.

Cabrera concede la razón en algunos puntos a la crítica, pero también defiende el enfoque fenomenológico con argumentos consistentes, haciendo de las críticas, propuestas complementarias. Sin embargo, creemos que acepta de entrada la validez de las críticas, las cuales podrían a su vez ser criticadas; por ejemplo, Cabrera señala que en la fenomenología sí existe la necesaria distancia que el fenomenólogo debe introducir al respecto del material que estudia, pero no señala ya el carácter

¹⁵ *Ibid.*, p. 352.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 353.

¹⁸ *Ibid.*, p. 355.

problemático de la misma crítica, que en este punto supone, entre otras cosas, una idea pura del sujeto, así como una idea del objeto como dado y evidente. Este supuesto acepta de entrada la posibilidad de una actitud plenamente objetiva y aséptica, actitud cuestionada desde hace décadas, por no decir siglos, si pensamos en un autor como Nietzsche.

En todo caso, aquí se ofrece al lector la posibilidad de repensar en términos más amplios el problema, sobre todo desde las aportaciones de la hermenéutica. La tímida diferencia que la autora introduce desde la etnología entre distancia y proximidad, para salvar a la fenomenología de algunas críticas, implica muy problemáticamente la idea de una conciencia teórica que desde fuera delimita clara y nítidamente los fenómenos, así como las fronteras entre su propio posicionamiento y sus objetos. En todo caso, podemos preguntar: ¿hasta qué punto defender el enfoque de críticas un tanto débiles implicaría o bien fortalecerlas, o bien hacer inútil la defensa?

Finalmente, la autora libra bien a la fenomenología de la segunda crítica, y señala que buscar estructuras comunes del fenómeno de la religiosidad no hace a éstas inmunes a la historia; de hecho, tales estructuras apelan a ella, lo cual puede validar las generalizaciones a menos que se pretendan absolutas y únicas, cosa que, habría que agregar, hoy día, luego de más de un siglo de la crisis de la razón, resultaría un imposible.

Así, el texto de Cabrera, el cual logra una aproximación para caracterizar el sentido de la experiencia religiosa y el objeto de ella, ayudándose de los autores ya clásicos al respecto, pero trascendiéndolos en un enfoque propio y complementador, es un aporte al estudio de las religiones.

GRETA RIVARA KAMAJI

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

gretarivara@hotmail.com

Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001, 326 pp.

Desde su primera página, casi de modo programático, el libro denuncia su carácter polémico: en contra de la tradición que considera a Hobbes como el paradigma de la intolerancia, Leiser Madanes aspira a probar que la filosofía política de Hobbes es compatible con la tolerancia y con la libertad de expresión, y que, además, el propio Hobbes así lo creyó. También aspira a probar, contrariando una vez más la tradición filosófica, que algunos de los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión son fieles al ideario de Hobbes. Con el propósito de sostener esta visión unitaria de ambos pensadores modernos, Madanes comienza por advertirnos que el denominador común que une a Hobbes y a Spinoza es el rechazo, por parte de ambos pensadores, de la figura del rey filósofo. Así, afirma Madanes que: