

# **Una fenomenología de la experiencia religiosa y la Teología de la liberación**

**A Phenomenology of Religious Experience  
and Liberation Theology**

**MICHAEL BARBER**

Saint Louis University  
Estados Unidos de América

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
2009 - pp. 169-177

La experiencia religiosa en las religiones abrahámicas implica pasar a través de una *epoché* autoprovocada o inducida por otros, análoga a la *epoché* fenomenológica, como una entrada a la actitud religiosa que uno asume frente a la experiencia cotidiana. Pero a través de la actitud religiosa intencional, también adoptada frente al Dios personal, uno descubre que Dios es también intencional, en tanto tiene un punto de vista sobre uno mismo, capaz de corregir la falsa comprensión propia acerca de Dios, y toma en cuenta la intencionalidad de los otros. La Teología de la liberación surge de este enfoque fenomenológico de la experiencia religiosa. Dios desvía en consecuencia la dirección intencional del creyente dirigida a Dios hacia los puntos de vista de aquellos cuyos puntos de vista son ignorados y a quienes el ser tomados en cuenta por Dios y por otros los pone en contacto con su propio valor y los inspira a transformar estructuras sociales opresivas.

Religious experience in the Abrahamic traditions involves passing through a self-adopted or other-induced *epoché*, analogous to the phenomenological *epoché*, as an entrance in the religious attitude which one undertakes toward everyday experience. But through the intentional religious attitude, also adopted toward a personal God, one discovers God as also intentional, having a viewpoint on oneself, capable of correcting one's false understandings of God, and taking account of the intentionality of others. Liberation theology flows from this phenomenological account of religious experience. God thereby deflects believers' intentional directness toward God toward the viewpoints of those whose viewpoints are neglected and whose being taken account of by God and others acquaints them with their own worth and inspires them to transform oppressive social structures.

Cualquier esfuerzo de presentar una fenomenología de la experiencia religiosa se enfrenta inmediatamente con los límites del fenomenólogo, cuya experiencia religiosa puede estar limitada regularmente a una o dos versiones de una o dos de las mayores religiones del mundo y cuyo contacto con las otras miles de religiones puede ser mínimo o inexistente. Además, la persona que se atreve a hablar de un *eidos* de la experiencia religiosa y se equivoca, se arriesga a contribuir a la atmósfera actual de tensión interreligiosa, falta de entendimiento y violencia. Aunque este proceso en su totalidad se complica todavía más debido a las restricciones de espacio, voy a tratar de mostrar unos rasgos generales de la experiencia religiosa dentro de las tradiciones que conciben a Dios como personal, especialmente las tradiciones abrahámicas, en cuyas prácticas religiosas, textos e imágenes me basaré. Mis descripciones también van a tener todas las huellas de la tradición fenomenológica, especialmente la de Alfred Schütz. Voy a tratar de demostrar cómo la experiencia religiosa de Dios dentro de la Teología de la liberación fluye de, calza con, y desarrolla aspectos presentados dentro de esta explicación fenomenológica de la experiencia religiosa.

## **§ 1. La actitud religiosa**

Comencemos donde vivimos, en el mundo de la vida cultural, cotidiano, donde todos experimentamos intencionalmente el mundo sobre la base de sistemas de tipificaciones socialmente transmitidas y reforzadas, como conceptos, pautas de acción, roles. Estas tipificaciones vienen con sistemas de intereses, regularmente dominados por el motivo pragmático de tratar eficazmente a personas o cosas.

En la experiencia religiosa, uno adopta una actitud religiosa hacia esta experiencia diaria –una actitud que uno puede adoptar deliberadamente o en la que uno

puede ser situado o catapultado por un choque. Esta actitud religiosa es análoga a la actitud fenomenológica, y su *epojé*, como la de su modelo fenomenológico, implica algo de ambigüedad. Por una parte, por la *epojé* religiosa, uno se experimenta como si ya no se encontrase en la actitud de vivir ingenuamente en el mundo diario y como si se situara a cierta distancia de este mundo, pero, por otra parte, esta *epojé* no implica que el mundo diario desaparezca del campo de la experiencia<sup>1</sup>, como si el alma de uno transmigrara a otro estado ontológico. Al contrario, debido a la actitud religiosa adoptada respecto de él, resulta que uno "ve a través" de este mundo de la vida cotidiana<sup>2</sup>. Por supuesto, la vieja discusión (dentro de cuyas complejidades teológicas no vamos a entrar) de la "transubstanciación" refleja cómo lo que uno experimenta en la actitud natural cotidiana como pan y vino pasa por una modificación cuando se experimenta desde el interior de la actitud religiosa, particularmente el interior de un ritual religioso. En ningún momento pierden el pan y el vino sus propiedades cotidianas, aun cuando, viendo a través de ellos desde la actitud religiosa, son experimentados por los creyentes como el cuerpo y la sangre de Cristo. La teología católica después de la Reforma explicó este proceso teóricamente con el concepto metafísico de "transubstanciación"<sup>3</sup>.

Uno puede imaginar varios ejemplos de la *epojé* religiosa como paralelos a la *epojé* fenomenológica y a otros casos análogos de esta *epojé*, como la apertura de la cortina que lo sitúa a uno dentro de la esfera dramática, la decisión de teorizar, que reemplaza los intereses cotidianos y lo coloca a uno dentro de la esfera teórica, o el dormirse, que permite que uno entre al mundo de los sueños. Ejemplos de *epojé* religiosa deliberada tienen lugar cuando los miembros de una sinagoga en el inicio de sus ceremonias de Yom Kippur, los musulmanes congregados en la mezquita para las oraciones del viernes, o dos personas involucradas en una conversación religiosa (por ejemplo, en la dirección espiritual), asumen juntos una actitud religiosa. Por supuesto, uno puede adoptar solo la *epojé* religiosa cuando uno empieza deliberadamente un período de meditación privada o cuando uno, súbitamente movido a ello por un paisaje hermoso o un acto inmerecido de amistad, se siente inundado de sentimientos de gratitud hacia Dios.

Aunque el último ejemplo indica que uno puede situarse dentro de la actitud religiosa inesperadamente en cualquier lugar o tiempo, frecuentemente grupos o individuos

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, traducción de Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960, pp. 8-9.

<sup>2</sup> Schütz, Alfred, "On Multiple Realities", en: *The Problem of Social Reality, Collected Papers I*, edición de Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, p. 257. Cfr. también, pp. 255-259.

<sup>3</sup> El que algo sea percibido o conocido desde una actitud (relativamente a una actitud) no indica por sí solo que es un producto de la imaginación o actitud de la persona que lo experimenta —esta creencia es básica para la fenomenología.

que entran deliberadamente a la esfera religiosa de la realidad, implementan la *epojé* religiosa, que es mucho más que un acto meramente cognitivo, marcando ciertos tiempos o lugares como sagrados y separándolos del tiempo y espacio diarios, profanos, ya sea que uno piense, por ejemplo, en tiempos como el sábado, Ramadán, o la Pascua, o lugares como Jerusalén, la Kaaba en La Meca, la propia iglesia favorita, o el risco rocoso con vista sobre la ciudad al que uno se retira para encontrar la soledad contemplativa. Además, la separación de la actitud religiosa respecto del mundo cotidiano en relación al cual se sitúa, se acentúa por las ceremonias rituales en las cuales los participantes se visten con trajes incongruentes con los del mundo cotidiano y por una multitud de símbolos que apesentan otra realidad, con el resultado de que la *menorah*, por ejemplo, significa más que un candelabro, una piedra negra de la Kaaba es más que una mera piedra, o la inmersión en el agua es más que meramente bañarse. En el interior de la actitud religiosa, el tiempo también se modifica en la medida en que los acontecimientos pasados como la Pascua llegan a ser presentes o el tiempo lineal es reemplazado por el tiempo cíclico, y los motivos pragmáticos que requieren la eficacia del uso del tiempo o la frugalidad económica son puestos de lado. Por cierto, la actitud es transmitida y sostenida por grupos sociales, formados por miembros pertenecientes a historias y tradiciones, que entran juntos en la esfera religiosa, y que no están ligados a los papeles sociales del mundo cotidiano (por ejemplo, los que son ricos o poderosos en el mundo cotidiano no necesariamente asumen papeles importantes en los rituales), y muchas veces crean un sistema de roles separados de los del mundo cotidiano (con los imanes, rabinos o sacerdotes). Estos rasgos implicados en la actitud religiosa han sido astutamente documentados por científicos de la religión comparativa o antropólogos, como Mircea Eliade o Víctor Turner<sup>4</sup>. El propósito, de todos modos, de adoptar la actitud religiosa, sea en una oración privada o en una participación en un ritual público, es, de una u otra forma, tener un contacto con Dios.

## § 2. El Dios de la experiencia religiosa

Desde luego, para propósitos teóricos, uno puede pensar en Dios en términos metafísicos como el puro Ser, o la *causa sui* de la onto-teología, ante quien, según Martin Heidegger, uno no puede "ni hincarse de rodillas con admiración ni tocar música y bailar"<sup>5</sup>. El comentario de Heidegger sugiere a un Dios que no es una cosa sino *alguien*, es decir, alguien con una perspectiva personal, alguien para quien el bailar y la música

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Turner, Víctor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1969; Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, traducción de Willard R. Trask, New York: Harper Torchbooks, 1963.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, "The Ontolo-Theo-Logical Constitution of Metaphysics", en: *Identity and Difference*, traducción de Joan Stambaugh, New York: Harper and Row Publishers, 1969, p. 72.

del creyente significaría algo. Este tipo de Dios sería dado por una experiencia religiosa dentro de tradiciones que consideran a Dios como personal. Más allá de Heidegger, otros pensadores dentro de la tradición fenomenológica conciben a Dios como personal, es decir, como teniendo una intencionalidad propia. Por ejemplo, Jean-Luc Marion contrasta el ídolo, cuyos adoradores están encantados por lo que ven, y el ícono, la imagen de Dios en la cual "la mirada del ser humano está perdida en la mirada invisible que visiblemente capta su atención"<sup>6</sup>. Más aún, según Marion, al tomar el punto de vista de Dios sobre el mundo, uno encuentra el mundo bello y bueno, en contraste a verlo como carente de valor, como puede aparecer a la perspectiva crítica aburrida de los seres humanos por sí solos<sup>7</sup>. De manera similar, Max Scheler, uno de los primeros fenomenólogos de la experiencia religiosa, se enfoca en la peculiaridad del acto religioso, cuya intencionalidad es la intencionalidad de Dios que nos devuelve la mirada porque "Donde el alma no toca a Dios —por indirectamente que sea— ni lo toca conociendo y sintiendo que Dios está tocándola a ella, no puede haber una relación religiosa"<sup>8</sup>.

Según las escrituras judías (*Salmo 115*), lo que es característico de Dios es su intencionalidad, *i. e.*, la perspectiva activa, interpretativa, en la que Dios habita, en oposición a los ídolos, que "no son más que plata y oro, obra de las manos de los hombres. Boca tienen, mas no hablarán; tienen ojos pero jamás verán. Orejas tienen, y nada oirán, narices y no olerán. Tienen manos, y no palparán; pies mas no andarán; ni articularán una voz con su garganta".

Además, las religiones cuyo Dios es personal regularmente recogen textos o escrituras narrativas en las cuales Dios aparece como un personaje, un ser activo, provisto de una intencionalidad propia. Las actitudes que Dios asume hacia las situaciones y personajes en estas escrituras permiten que los lectores imaginen cómo Dios quizás consideraría las situaciones con las cuales ellos se enfrentan o incluso el significado de sus propias identidades. El uso repetido de estas escrituras, en privado o en rituales, o en conversaciones con otros creyentes, invita a que los lectores u oyentes se imaginen las actitudes que Dios adopta hacia ellos, especialmente el amor de Dios por ellos, la llamada de Dios a la integridad y la libertad, y la mirada compasiva de Dios hacia ellos y hacia todos los demás. Porque los creyentes tienen la tendencia a ignorar el punto de vista de Dios, a perder de vista la integridad a la cual Dios los invita, o incluso a atribuir a Dios una actitud severa o no-compasiva hacia ellos mismos o hacia los demás —en desacuerdo con las presentaciones de Dios en las escrituras—, es

---

<sup>6</sup> Marion, Jean-Luc, *God without Being*, traducción de Thomas A. Carlson, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>8</sup> Scheler, Max, *On the Eternal in Man*, traducción de Bernard Noble, New York: Harper and Brothers, 1960, p. 254. Véase, pp. 248-255.

necesario que los creyentes se pongan repetida y regularmente ante Dios y se expongan al punto de vista que Dios tiene de ellos.

Además, para asegurar que los creyentes no imputen a Dios un punto de vista destructivo de ellos mismos y los demás (y por eso falso ante el punto de vista del propio Dios), y para corregir o entender correctamente los pasajes de las escrituras que parecen presentar a Dios como promoviendo esta destrucción (también algo falso según el punto de vista de Dios presentado en otras partes de las escrituras), se requiere de la mediación social. Esto es, los creyentes deben ser críticos de sí mismos y exponerse a las críticas de la comunidad en general, de otros miembros individuales, e incluso de otros que no pertenecen a la comunidad religiosa y que por eso pueden ser críticos de ella. Es posible que la perspectiva de Dios esté en contra de las opiniones de la comunidad religiosa que proveyó a los creyentes del entendimiento de Dios en un inicio –como lo ilustra muy claramente el ejemplo de los profetas judíos. Aunque la exposición al punto de vista de Dios puede ser saludable para los creyentes, hay también el gran peligro de que un individuo o una comunidad asuma acríticamente que su interpretación del punto de vista de Dios coincide con el punto de vista de Dios mismo, especialmente porque siempre es posible que el punto de vista de Dios esté en desacuerdo con las creencias de una comunidad sobre el punto de vista de Dios. De todos modos, esta atención continua, crítica –basada en una prueba repetida, intersubjetiva– a lo que podría ser la intencionalidad de Dios, así como las potencialidades que la perspectiva intencional de Dios tiene para la liberación de aquellos que auténticamente reconocen esta perspectiva, presuponen que Dios tiene una postura intencional específica.

Lo que estas interacciones y narrativas de escrituras revelan es que, a través de la actitud religiosa que tiene como modelo a la *epojé* fenomenológica, uno es consciente de la actitud de Dios hacia los creyentes y uno se da cuenta de que esa actitud de Dios precisamente toma en cuenta las actitudes de los creyentes hacia ellos mismos, hacia los demás, o hacia Dios. Así, por ejemplo, los lectores de la parábola del hijo pródigo llegan a ser conscientes de que Dios es consciente de sus actitudes hacia sí mismos, actitudes que ellos pueden compartir con el pródigo. Por ejemplo, por sus malos actos ellos pueden pensar que no son dignos de Dios, pero por la parábola pueden llegar a ser conscientes de que la actitud de Dios, representada por el padre del pródigo, se opone a sus actitudes de autodesprecio. Se ve aquí un ejemplo de la reiteración intencional intersubjetiva, lo que Charles Cooley llamó "el efecto del espejo"<sup>9</sup>, en el cual los creyentes son conscientes de la conciencia de Dios de su conciencia de sí mismos. Y pueden reconocer que Dios puede estar en desacuerdo con lo que piensan los creyentes de sí mismos.

---

<sup>9</sup> Schütz, Alfred, *Studies in Social Theory: Collected Papers 2*, edición de Arvid Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 247, 260.

### § 3. La Teología de la liberación

No solamente es Dios consciente de la conciencia de los creyentes de sí mismos, de Dios y de los demás, sino que Dios también, en muchas de las tradiciones de las cuales estoy hablando, parece tener una clara preferencia por tomar en cuenta los puntos de vista de aquellos cuyo punto de vista nadie toma en cuenta o de aquellos que el resto de la sociedad denigra al estatus de cosas, como si no tuvieran ningún punto de vista por sí mismos. Esta preferencia se exhibió al principio del *Libro del Éxodo*, un texto clave para la Teología de la liberación: "los hijos y las hijas de Israel, gimiendo bajo el peso de las faenas, levantaron el grito al cielo, y el clamor en que les hacía prorrumpir el excesivo trabajo subió hasta Dios. El cual oyó sus gemidos" (Ex. 2:23-24). En el mismo libro, la misma legislación de Dios revela esta preferencia, cuando Dios señala: "Si prestares dinero al necesitado de mi pueblo, que mora contigo, no le has de apremiar como un exactor, ni oprimirle con usuras. Si recibieres de tu prójimo su vestido o manta en prenda, se la devolverás antes de ponerse el sol, supuesto que no tiene otro con que cubrirse y abrigar sus carnes, ni con que dormir o arrojarse de noche. Si clamare a mí, le oiré porque yo soy misericordioso" (Ex. 22:25-27). Aquí es como si Dios tomara en cuenta lo que siente un pobre cuando tiene que dormir de noche, en el frío, sin un manto, cuando el que tiene su dinero en prenda considera al pobre como un instrumento, una cosa, para recuperar el dinero prestado, como si no tuviera un punto de vista por sí mismo.

Para Emmanuel Levinas, esta intencionalidad de Dios hacia los que son tratados como si les faltara la intencionalidad, es la clave de su idea de Dios en la medida en que "en su bondad, Dios declina el deseo que despierta, mientras él inclina este deseo hacia la responsabilidad por el prójimo"<sup>10</sup>. Tan fuerte es el enfoque divino hacia los otros marginados que los creyentes dirigidos hacia Dios se ven re-dirigidos lejos de lo divino y hacia estos otros. Por supuesto, aquí se desarrolla un tipo interesante de triangulación de perspectivas, en la cual el acercamiento a la perspectiva de Dios se despliega sobre el otro en los márgenes y, como resultado, los que no están en los márgenes comienzan a tomar las actitudes de Dios hacia los marginados, sintiendo compasión por ellos, estando en solidaridad con ellos. Y por asumir el punto de vista de Dios hacia los marginados, los que no están marginados descubren cómo el amor de Dios por ellos y su valor personal no dependen de su estatus o logros dentro del sistema socio-político.

Finalmente, la atención de Dios al punto de vista de los excluidos no los reduce a impotentes objetos del cuidado de Dios, sino que, al contrario, es el inicio de su empoderamiento. Aquellos que saben que alguien los ha entendido y los ha tomado en serio pueden sentir su propio valor y con base en este valor recién descubierto

---

<sup>10</sup> Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, traducción de Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1997, p. 123.



pueden comenzar, acompañados de los que son solidarios con ellos, a reestructurar un sistema mundial, político y económico en el cual este valor sea respetado. Esta reestructuración, por supuesto, necesita reflexión teórica en los campos de la economía, la política y la sociología, así como la experiencia religiosa requiere un interés en la teoría secular, desarrollado en nombre de los previamente insignificantes. De hecho, la teología misma es una disciplina teórica que surge de la experiencia religiosa de Dios como liberador y que sirve, como las disciplinas seculares, al otro a quien conduce la experiencia religiosa de Dios. Esta reflexión comienza más temprano en la medida en que uno encuentra su propio punto de vista directo ya puesto en cuestión, dentro del marco de la experiencia religiosa, por Dios y por los demás. La perspectiva de la liberación es la consecuencia lógica de la experiencia religiosa descrita fenomenológicamente, que comienza con una actitud que se adopta hacia Dios, a través de la cual los creyentes descubren la actitud de Dios hacia ellos mismos –una actitud divina que toma total y amorosamente en cuenta las actitudes propias hacia Dios, hacia los otros y hacia ellos mismos.