

Santacruz Samuel Benedetto, Martha Liliana Salazar

Nexos entre fenomenología de la religión y filosofía analítica

RESUMEN: La filosofía analítica tuvo su origen en el mundo anglosajón desarrollándose principalmente en dos tradiciones: Una inspirada por la lógica en donde se dilucidó las relaciones entre el cálculo lógico, el lenguaje y el pensamiento; y otra orientada hacia la dirección del lenguaje ordinario. Esta división llevó al surgimiento de disciplinas importantes como: la filosofía del lenguaje, la filosofía analítica de la religión, la teología filosófica, entre otras. Es a partir de este cultivo de saberes, que se quiere analizar si existe una conexión no meramente circunstancial entre filosofía analítica y fenomenología de la religión. La base teórica con la se explicará esta hipótesis es que la fenomenología apela a la descripción del fenómeno religioso a partir del principio de correspondencia estricta entre noesis y noema que permite determinar tanto el análisis de la forma del acto religioso—su lógica— como su modo específico de su referencia al objeto—es decir su sentido.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología; Filosofía analítica; Lenguaje; Sentido religioso; Religión.

Relations between phenomenology of religion and analytic philosophy.

ABSTRACT: Analytic philosophy originated in the Anglo-Saxon world and developed mainly in two traditions: One inspired by logic where the relations between logical calculus, language and thought were elucidated; and the other oriented towards the direction of ordinary language. This division led to the emergence of important disciplines such as: philosophy of language, analytical philosophy of religion, philosophical theology, among others. It is on the basis of this cultivation of knowledge that we want to analyze whether there is a connection between analytical philosophy and phenomenology of religion that is not merely circumstantial. The theoretical basis with which this hypothesis will be explained is that phenomenology appeals to the description of the religious phenomenon from the principle of strict correspondence between noesis and noema that allows to determine both the analysis of the form of the religious act-its logic-as well as its specific mode of its reference to the object-i.e. its

► **Santacruz Samuel Benedetto, Martha Liliana Salazar**, Departamento..., Institución de adscripción, País. **Autor de correspondencia:** (✉) sbsantacruz@utpl.edu.ec —  <http://orcid.org/0000-0002-9515-2124>

KEYWORDS: Phenomenology; Analytical philosophy; Language; Religion; Religious sense; Religion.

Introducción

La filosofía analítica se originó en el ámbito anglosajón a inicios del siglo XX. Su desarrollo se dividió en dos tradiciones: Una inspirada por la lógica en donde aparecen los primeros protagonistas como: Bolzano, Frege y Russell, Whitehead que se desempeñaron en dilucidar las relaciones entre el cálculo lógico, el lenguaje y el pensamiento; y otra orientada hacia la dirección del lenguaje ordinario, donde autores como: George Edward Moore, el último Wittgenstein y John Langshaw Austin adquieren mayor relevancia (Hacker, 2013, p.102; Føllesdal 2013, p. 19). El desarrollo de la filosofía analítica permitió el surgimiento de disciplinas importantes como: la filosofía del lenguaje, la filosofía analítica de la religión, la teología filosófica, etc.

Las preocupaciones que más llamaron la atención de la filosofía analítica fueron: el desarrollo de la lógica, el análisis del lenguaje ordinario, el cuidado del rigor argumentativo, la claridad expositiva y el permanente diálogo con la investigación científica. Especialmente, el rigor lógico y la precisión podrían ser algunas de las ventajas, según Føllesdal (2013) que tendría la fenomenología de la filosofía analítica. Por su parte, la fenomenología proporciona perspectivas de cómo el sentido se relaciona con la experiencia individual y, por otro lado, la preocupación que la fenomenología mantiene por la génesis del significado (Monroy, 1995, p. 103).

La fenomenología en coherencia con la filosofía analítica une formulaciones de problemas relativos al contenido y a la forma, pero evita paralizarse solo en uno de ellos (Schaeffler 2003). En la descripción del fenómeno religioso, la fenomenología parte del principio de correspondencia entre noesis y noema, lo que permite determinar tanto el análisis de la forma del acto religioso—su lógica— como su modo específico de su referencia al objeto—su sentido—. El mismo Husserl combina la teoría de la intencionalidad con la teoría del signo-significado-referencia, ello debido al parecer por la influencia que ejercieron

Brentano y Frege (Monroy, 1995, p. 104). La fenomenología permite, por tanto, que el análisis del lenguaje religioso no quede sesgado, solo en el lado de la alternativa del positivismo lógico, ni en el lado del relativismo de los juegos de lenguaje, sino que ambos vayan acompañados de un método trascendental, es decir de la intencionalidad de la conciencia.

Este paso ya lo había dado la filosofía de la religión tras el «giro lingüístico», que se interesó especialmente por la forma de la conciencia religiosa la cual podía descifrarse en la gramática del lenguaje religioso.

En esta medida, puede ser útil lo que para muchos debería ser también la filosofía analítica, como una disciplina capaz por su particular manera de aproximarse a los problemas filosóficos «[...] de preocuparse por el argumento y la justificación» (Føllesdal 2013, p.30), especialmente cuando se trata de cuestiones como las que acabamos de advertir, sin perder de vista el análisis formal y lógico.

Russell fue quien más criticó la postura de dejarse llevar solo por el análisis conceptual y había señalado como infortunio la influencia de Wittgenstein para el desarrollo subsecuente de la filosofía. (Føllesdal 2013, p.33; Monk, 2013). Esta postura cambió cuando leyó el *Tractatus* de Wittgenstein en 1919, porque no había considerado el problema de la verdad o falsedad de una proposición.

Tanto para la filosofía como para la ciencia, la búsqueda de la verdad implica tener en cuenta otros aspectos, por ejemplo: las emociones, las diferentes actitudes y actividades humanas. Hay, por consiguiente, una preocupación de cómo es que se entretujan todas esas condiciones que conforman un todo.

El tema de las conexiones generales desde la justificación y argumentación de la filosofía analítica es otro ejemplo de relación que tiene que ver con la fenomenología. A comienzos del siglo XX Husserl ya había propuesto algo similar para la validez interrelacionada de justificación. Admitía que múltiples validaciones prelógicas o precientíficas actúan como base de las lógicas, es decir solo en la conexión se justifica la validez. Las meras opiniones aun no siendo

tematizadas, ni analizadas rigurosamente permiten una pretensión de validez por ser parte simplemente del mundo de la vida.

El título «mundo de la vida» hace posible y tal vez reclama planteamientos de tareas científicas diversos, aunque esencialmente relacionados entre sí, y tal vez pertenece precisamente a la auténtica y plena científicidad que puedan ser tratadas sólo en conjunto... Y tal vez es la científicidad que exige este mundo de la vida como tal y su universalidad, una científicidad apropiada, una que precisamente no es lógica-objetiva pero que como fundante último, respecto del valor, no resulta menor sino superior (Husserl 2008, p. 166).

Esta fundamentación concebida por Husserl en su obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, nos da la idea de una concepción abierta de la fenomenología. La fenomenología, según Jean Héring (2019) no es racionalista, ni antirracionalista, ella se ajusta a las exigencias que le permite el conocimiento más adecuado del objeto, desde el principio intuitivo. Una de las vías para conducirnos hasta las intuiciones de cosas, son los conceptos cristalizados en el lenguaje que propone Héring, (2019, p. 63).¹ Esa misma vía parece tomar una de las vertientes de la filosofía analítica, que no se restringe solamente al análisis del lenguaje, sino que en ella se configuran un estado de cosas, de tratar de mirar múltiples sentidos.

Mientras que los filósofos analíticos analizan los significados de las expresiones lingüísticas, el fenomenólogo analiza el significado de los actos en general. Cada una con su método particular, llevó el análisis o descripción a planos de racionalización.

¹ Jean Hering perteneció al círculo de Gotinga entre los años de 1907 - 1916, fue de los primeros fenomenólogos que se interesó por la denominada *Religionsphanomenologie*, una rama de la fenomenología dedicada al estudio del fenómeno religioso. Héring hace referencia a los análisis terminológicos de la obra de Husserl: *investigaciones lógicas*, el valor que se juzga no solo es lingüístico, sino el de catalogar los diferentes sentidos que la etimología y los usos cotidianos le dan a una palabra.

De la huida al silencio, a la claridad de leyes de esencia

Ludwig Wittgenstein, en su filosofía analítica asumió dos paradigmas distintos y a la vez consecuentes en cuanto a la complejidad del lenguaje. En su célebre obra el *Tractatus*, concibe a la proposición como una entidad lingüística —no abstracta como lo concebía Frege y Russell— por lo que la primera tarea de la filosofía sería: «...determinar los límites del pensamiento al clarificar la esencia de la proposición como tal» (Hacker 2013, p.98). Wittgenstein sostuvo que al estudiar los límites del lenguaje también se revelarían los límites del pensamiento, en cuanto éste es la oración proyectiva en relación con la realidad. Mientras que para Frege las proposiciones del lenguaje se estaban refiriendo a entidades abstractas.

Las preocupaciones de Wittgenstein en el *Tractatus* lógico se centraban en los límites sobre ¿qué es lo que podemos pensar? Está indagación revelaría también qué es lo que no puede ser dicho por cualquier lenguaje, dentro de esos límites excluyó ámbitos como los de la metafísica, ética, estética y religión. Este ámbito inexpresable, era algo que ya Rudolf Otto había dejado esbozado en *Das Heilige*, cuando creyó haber encontrado el elemento esencial de la religión, «es su aspecto no racional, la parte que no puede ser conceptualizada o verbalizada» (Otto 2001, P. 86). Tanto Wittgenstein como Otto prefieren huir al silencio cuando se trata del fenómeno religioso. Antiseri recoge la misma idea de Otto, pero aplicándolo directamente al lenguaje religioso (Antiseri 1976).

Para Wittgenstein, el hecho religioso es un hecho histórico que ha sido tratado desde los lenguajes que usamos habitualmente para referirnos a los hechos del mundo, pero las proposiciones que hablan de religión no son religión. Esa posición queda radicalizada por el neopositivismo, al decir que: «es una teología que quiere presentar en palabras, experiencias inexpresables» (Antiseri 1976, p. 115). Wittgenstein considera lo religioso parte de lo que él denomina lo valioso. «Wittgenstein situó lo valioso fuera de lo que se puede decir. Lo valioso, que comprendía la ética, la estética y la religión que, a su vez, es lo místico» (Sádaba 1994, p. 514). Este tipo de realidades no está en lo que aparece en el

mundo, sino en lo que significa para quien lo experimenta y por tanto está más allá de la aparente realidad.

Lo realmente esencial y determinante es el contenido positivo del fenómeno religioso para aprenderlo en su mismo darse. Obviamente que, en este punto, ni Max Scheler, ni el mismo Hering estarían de acuerdo, pues hay todo un antecedente fenomenológico que no permitiría reducir el fenómeno al puro psicologismo, ni mucho menos a su funcionalidad positiva, ni a datos teóricos racionalistas. Héring hace hincapié en el reduccionismo en que ha caído el criticismo, al utilizar las categorías formales de Kant como método trascendental en la búsqueda del *a priori* religioso. A juicio de Héring: «la epistemología idealista, al limitar la idea de realidad al círculo de nuestras representaciones sensibles, hace radicalmente que toda religión sea imposible» (Héring 2019, p. 38).

Tanto Scheler como Héring, admiten que hay en los primeros capítulos de *Das Heilige* una intención sana por describir fenomenológicamente las cualidades más importantes de lo santo desde ese procedimiento,² sin embargo, Otto sigue quedándose en el psicologismo, tratando lo santo como «una fuerte emoción o sentimiento» (Otto, 2001, p. 19).

Wittgenstein no se refiere a cualquier valor, habla de los valores absolutos, como aquellos que no están sujetos a cambio o contingencia, de ahí que: «lo místico no pueda expresarse en palabras, sino que simplemente se muestra» (Sádaba 1994, p. 515-519).³ Hay que precisar que, en esta primera fase, la del *Tractatus*, el filósofo pone a la teoría de la representación como pieza clave de esta obra, por lo que las reglas de forma lógica le llevan a considerar este tipo de argumentaciones.

² Véase especialmente Scheler 2007, pp-109 – 112.

³ Para Sadaba, la obra del *Tractatus* situó lo valioso fuera de lo que se puede decir. Tanto la ética, la estética, como la religión son lo místico y configuran lo valioso. El problema con esta esfera de lo valioso es que solo se muestran mediante la voluntad humana, se viven desde la interioridad.

Wittgenstein se plantea el problema epistemológico ya clásico, de cómo hacer para que se relacione el pensamiento con la realidad, si el pensamiento no cae en el vacío, llega hasta el mundo, entonces tiene sentido, aquello que no tenga relación con el mundo, pertenece a otra esfera. No está por más decir, que esta idea fue absolutizada por el positivismo lógico en la verificación empírica de toda proposición.

En el segundo Wittgenstein, el problema pasa a considerarse desde los juegos de lenguaje, afirma, por ejemplo: que un átomo desde el lenguaje científico requiere ser verificado empíricamente, mientras que, al referirse a Dios, su significado no depende de las reglas del lenguaje científico. El juego de lenguaje de carácter religioso tiene sus propias reglas y las hay para un complejo de la variedad humana. «Exigir las mismas reglas para Dios y para el átomo es un peligro» (Sádaba 1994, p. 520).

Las afirmaciones de carácter ético, religioso, tienden a ser vistas como relativistas, en cuanto quien afirma tal proposición parece estar declarando algo sin hacer referencia a una experiencia común. La defensa de Wittgenstein es que el hombre religioso se expresaría absolutamente, no porque entré en contacto con el absoluto, sino que su expresión indica lo absoluto, «no se trata de ponerse en contacto con alguna realidad absoluta, sino que se trata de dotar a la expresión de su carácter de decisión total» (Sadaba, 1994, p. 522).

Cada ámbito de la realidad tiene sus propios juegos de lenguaje, entonces ¿en dónde radica el problema de que muchas proposiciones del ámbito religioso les falte la suficiente claridad? Si la religión es lo valioso, entonces lo que cuestiona Javier Sadaba es ¿a qué tipo de creencia se está refiriendo Wittgenstein? Porque si es de carácter absoluto, no tiene en cuenta lo empírico. Wittgenstein parece sostener que además de los juegos de lenguaje propio de la religión, ella tenga que ver con ciertas actitudes humanas.

Para un incrédulo, el significado expresado por el creyente es algo que puede entender, lo que no comprende es por qué se atreve a dirigir su vida en función de aquel significado. Para Wittgenstein el usar la palabra Dios, no es tanto a quien

se quiere referir, sino el significado que se le da: «Dar significado es la función de las reglas de cada juego de lenguaje» (Sádaba 1994, p. 523). La actitud creyente religiosa, puede estar direccionada a toda una vida, en ella se puede cristalizar un modo de ver las cosas y de actuar en cuanto tal. Para Wittgenstein, el creyente puede ser racional en su vida cotidiana, pero a la vez salirse de esos cánones habituales en la vida religiosa, en la medida que su creencia está constituida sobre toda su vida.

En este punto me parece importante la propuesta que ha querido dar Héring y que podría en algunos términos tener relación con lo planteado por Wittgenstein. Héring quiere derivar desde la intuición de esencias el acceso al objeto religioso, hay unas leyes de esencia que escapan al conocimiento racional y empírico y son las que podrían ayudar a tener acceso al objeto religioso.

Más que esencias racionales, se podrían considerar mejor, como experienciales dado que únicamente las comprende quien es capaz de tener una experiencia religiosa o de ponerse en el lugar de quienes la realizan. La relación con Wittgenstein en este punto tiene que ver con esa experiencia vital, que implica incluso, dirigir su vida en función de esa significación. Esta posición está lejos de lo pretendido por el sociologismo y pragmatismo, a quienes «le basta con haber encontrado que la creencia en Dios produce un determinado efecto moral o vital deseado» (Héring, 2019, p.34). Para Héring hay algo que acontece en el creyente, algo que se da y que se vive de forma radical, aunque en palabras de Husserl son verdades imposibles de explicar:

El contenido ideal o la materia de ciertos actos religiosos es lo que está en el origen y no la cualidad psíquica del individuo o de la sociedad que los lleva a cabo o en los que se llevan a cabo, del mismo modo que los conceptos, los juicios, las conclusiones —de los que habla la lógica— son entidades ideales y esenciales y no actos psíquicos (Husserl 1999, p. 111)

Wittgenstein piensa que estos actos comprendidos más desde un punto de vista filosófico existencial —expresa un cierto hecho aun cuando no puede estar sujeto

al análisis y a la explicación— por lo tanto: «no cree que la ciencia pueda explicar, justificar y hacer una crítica racional a todas las cosas que puedan acontecer en el mundo» (Morillo 2010, p.49).

Existen dos posturas sobre este planteamiento: la del funcionamiento del lenguaje del creyente y la de la práctica religiosa. Wittgenstein nos ha señalado una práctica, un modo de vida, un compromiso con uno mismo y con el mundo, quiere mostrar cómo funciona el lenguaje religioso o cómo se diferencia de otros tipos de lenguaje. En el *Tractatus* «se establece el límite entre lo que se puede decir y lo que, por valioso es inexpresable» (Barrett 2005, p. 69). En Wittgenstein II, «la religión delimitaría, en un juego de lenguaje especial, un importantísimo espacio en nuestra vida» (Sadaba, 1994, p. 529).

Esto último quizás fue el error en el que cayó el análisis del lenguaje, pues Dios sería un significado pragmático o funcional de nuestro discurso. Este tipo de relativismo pragmático queda mejor explicado de este modo: «Siendo, así las cosas, no hace falta que Dios exista, basta con que dé algún sentido a nuestra vida, que nos haga vivir, aunque Él no viva» (Beuchot 2017, p.79).

El que algo sea verdadero porque funciona, no es una conexión lógica o necesaria, porque hay cosas que no son verdaderas y funcionan, o hacen funcionar. (Estrada, 2010, p. 45). La crítica que se le puede hacer a la filosofía analítica son aquellas tendencias que quisieron dar explicaciones frías de las realidades por medio de ecuaciones o teorías. La realidad no solo se verifica de una sola manera, en ella entran también las vivencias que el ser humano ha ido adquiriendo y ha ido configurado (Moros, 2015, p.59).

Para Basil Mitchell la mayor influencia de la filosofía analítica en la filosofía de la religión fue haber mantenido viva la metafísica, haber defendido el rigor lógico de las proposiciones y la relevancia transcultural. (Harris, Harriet A. Insole Christopher J., and Hemming, L. 2005, p.6). Basil es el mejor ejemplo, al utilizar modelos y teorías como los científicos naturales, para expresar lo que no se podía expresar, por eso utilizaba analogías para hablar de Dios, pero sin dejar de lado el rigor lógico de las proposiciones.

La tradición analítica ha tratado de precisar los criterios en virtud de los cuales el lenguaje religioso pudiera ser significativo pese a ser empíricamente inverificable o infalsificable (Solarí 2010, p, 561). Un ejemplo de ello fue la corriente surgida al final de los años 50 en el ámbito anglosajón denominada Teología Filosófica, su tratamiento y estudio viene dado a partir de enfoques y métodos nuevos en los que se ve la mano de la filosofía analítica.

Fenomenológica religiosa más allá de la filosofía analítica

Existe una brecha de época entre la fenomenología religiosa desarrollada por Héring en los años 20s con la corriente teológica filosófica surgida a finales de los años 50s, sin embargo, ambas intentan describir el objeto al que apunta el acto religioso. La teología filosófica se centra en cuestiones más particulares como las que tienen que ver con la naturaleza de Dios y los argumentos a favor o en contra de su existencia desde nuevos métodos como: el análisis conceptual, lógico y lingüístico, prescindiendo del componente apologético que le caracterizaba en la edad media.

Enrique Romerales (1991) destaca como tema central de la teología filosófica, la coherencia del teísmo, los problemas que se analizan tienen que ver con la poca inteligibilidad del lenguaje y sentido religioso, lo que se determina como un ataque global; o porque hay incoherencia en algunos de los atributos divinos lo que sería un ataque parcial.

Para fenomenólogos de la religión como Scheler, Héring, el objeto de análisis tiene más que ver con lo que es accesible al alma religiosa. Scheler se identifica con una teología más vivencial que racionalista, esto significa que las proposiciones acerca de Dios deben cobrar sentido en alguien que ha vivido una experiencia como efecto de lo dado en un acto religioso

Por su parte, Héring, hace el análisis desde lo que se da en la inmanencia de la conciencia, que tiene que ver con un intuicionismo experiencial. Para avalar este tipo de intuicionismo dice: «el dogma intenta nombrar una verdad teológica; no solo para imponer la aceptación teórica, sino para reclamar un tipo de puesta

en práctica anticipada que terminará por hacerla conocer intuitivamente» (Héring, 2019, p. 35).

Más allá de la estructura lógica, el sentido transcurre por *Sachverhalt* — estado de cosas—. El conocimiento no se corrobora solo por la estructura semántica o lógica de las proposiciones, sino por lo que subyace a ellas. Pero resulta que es difícil tener una visión intuitiva, por lo que Héring recurre a una de las vías más prácticas para poder reconocer este tipo de intuición, él está hablando de los “conceptos cristalizados en el lenguaje” que sirvieron incluso a Husserl para esclarecer términos como “representación o fenómeno físico” en *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, para Héring la labor del filósofo tiene que ir más allá que la del filólogo, y es que el filósofo: «desea entrar en contacto no solo con los conceptos, sino también con las realidades originales y últimas a las que aspira» (Héring, 2019, p. 64).

Héring precisa, además, que es realmente necesario seguir recordando el manifiesto publicado como preámbulo al primer volumen del *Annuaire phénoménologique*, donde se afirma que la única forma posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica en forma de conceptos y problemas es extraer de ellos la evidencia de un orden esencial (Hering, 1927). En este punto Héring da un aporte importante a la fenomenología religiosa, porque distingue la «experiencia vivida» —*Erlebnis*— de lo que él considera «acontecimiento» —*Ereignis*—.

La experiencia religiosa no es una experiencia vivida en términos husserlianos, sino «acontecimiento». Con ello quiere aclarar el realismo fenomenológico en cuanto no es la experiencia que vive la subjetividad sino, lo que esa subjetividad recibe de esa experiencia. En estas condiciones la experiencia religiosa es aquella en la que el objeto tiene como sujeto y fuente, este tipo particular de experiencia que Héring denomina «acontecimiento» (Mehl, 2021). Para Héring— la fenomenología admitiría los atributos de Dios como un logro de la experiencia religiosa—por ejemplo, las determinaciones de omnipotencia y omnisciencia— siempre y cuando se deduzcan del material eidético de lo acontecido, por lo tanto, si lo acontecido es un sentimiento de

seguridad, esto se conectará con lo que cree el creyente de que Dios es «omnipotente y omnisciente».

Conclusiones

La preocupación por el análisis conceptual y del lenguaje en la filosofía analítica, ha llevado a cuestionarse en qué posición deberían ubicarse las proposiciones de tipo religioso. Partiendo del análisis propuesto por Wittgenstein, hay que considerar lo religioso dentro del ámbito de lo valioso. Desde el análisis de los juegos del lenguaje, lo religioso para el mismo filósofo tendría sus propias reglas y funciones. Estos principios, llevan a plantear que existen ciertas convergencias entre la filosofía analítica y la fenomenología de la religión, en cuanto que esta última no hace depender sus investigaciones desde un lenguaje racional y empírico, más bien se basa en un método de intuición de esencias en el que cobra mayor sentido y valor lo experiencial y vivencial.

La fenomenología partiría siempre desde una posición de inmanencia radical, permitiendo solo la trascendencia en la medida en que aparece dentro de la inmanencia de la conciencia. En ese sentido y desde la intencionalidad de la conciencia se puede afirmar que Dios sería el correlato intencional del acto religioso. Este principio fenomenológico, tendría correspondencia con la filosofía analítica, en cuanto que el análisis del lenguaje no se queda tanto en la estructura semántica y lógica de las proposiciones, sino por aquello que subyace a ellas, es decir con las realidades originales y últimas a las que aspira el creyente religioso.

Para Héring— la fenomenología admitiría los atributos de Dios, tal como pretende hacerlo la filosofía teológica, pero en el caso de la fenomenología de la religión sería más como un logro de la experiencia religiosa. Si se admite que Dios es omnipotente, no es tanto porque hay una válida estructura del argumento lógico, sino que dicha determinación se deduce del material eidético de lo acontecido. Por lo tanto, si lo acontecido es un sentimiento de seguridad, esto se conectará con lo que cree el creyente de que Dios es «omnipotente».

La fenomenología religiosa, propone unas leyes de esencia que escapan al conocimiento racional y empírico. Estas esencias, se podrían considerar mejor, como experienciales dado que únicamente las comprende quien es capaz de tener una experiencia religiosa o de ponerse en el lugar de quienes la realizan. La relación con la filosofía analítica y más específicamente con lo que afirma Wittgenstein en el *Tractatus* es que lo religioso es esa experiencia vital, que implica incluso, dirigir su vida en función de esa significación.

Conflicto de intereses: Los autores declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** S.B. y M.S. desarrollaron las ideas y escribieron el artículo. Han leído y aprobado el manuscrito final. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) sbsantcruz@utpl.edu.ec

Referencias

- Antiseri, D. (1976). *El Problema del Lenguaje Religioso. Dios en la filosofía analítica*. Cristiandad.
- Barrett, C. (2005). The Wittgensteinian Revolution. In Laurence Paul Hemming Harriet A. Harris, , Christopher J. Insole (eds.), *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion* (pp. 61–75). Taylor & Francis Group.
- Beuchot, Puente, M. (2017). *Filosofía de la religión..* ITESO - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. <https://elibro.net/es/lc/biblioteca/utpl/titulos/40946>
- Estrada, J. Antonio. (2010). Corrientes actuales de Filosofía de la religión. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 43-54. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/147131>
- Føllesdal, D. (2013). Filosofía analítica: ¿qué es y por qué uno debería involucrarse? En Hans-Johann Glock, (ed.), *El Surgimiento de La Filosofía Analítica*, (pp.19–42). Círculo Ometeotl.
- Hacker, Stephan. (2013). El surgimiento de la filosofía analítica del siglo XX. En Hans-Johann Glock (ed.), *El surgimiento de la filosofía analítica* (95- 132). Círculo Ometeotl.
- Harris, Harriet A. & Insole, Christopher J. (2005). *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Routledge.
- Hering, J. (2019). *Fenomenología y Filosofía Religiosa. Estudio Sobre La Teoría de La Conciencia Religiosa*. (Trad y edición por Jimmy Hernández, Marcelo y Francisco Javier Herrero Hernández).Ediciones Universidad San Damaso. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Héring, Jean (1927). «Sub Specie Aeterni. Réponse à Une Critique de La Philosophie de Husserl». *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 7, no. 4 (1927): 351–64. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1927.2639>.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas, I*. (Eds, Manuel Morente, G and José Gaos). Alianza editorial.
- Husserl, E. (2008). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. (Julia Iribarne ed.). Prometeo Libros.
- Mehl, Édouard. (2021). «La 'Philosophie Religieuse' de Jean Héring». *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 101, (1): 55–73. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-11502-1.p.0055> La.
- Monroy, M. (1995). La vuelta a los orígenes: E. Husserl y G. Frege. Panorámica general: En torno a la relación entre fenomenología y filosofía analítica. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1, 99-118.

- Moros, E. (2015). De la Filosofía Analítica al Teísmo: Antony Flew. *Scientia et Fides* 3 (2): 57-84. <https://doi.org/10.12775/SetF.2015.022>.
- Otto, R. (2001). *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Alianza editorial.
- Romerales, E. (1991). *Filosofía Analítica de La Religión*. *Isegoria* 3, 147-59.
- Sádaba, J. (1994). «Filosofía Analítica de La Religión. Filosofía y Religión» En Wittgenstein. In *Filosofía de La Religión Estudios y Textos*, edited by Manuel. Fraijó, 1st ed. Madrid: Trotta.
- Schaeffler, Richard. (2003). *Filosofía de La Religión*. [Edited by José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo]. Salamanca: Sígueme Salamanca,
- Scheler, M. (2007). *De lo Eterno en el Hombre*. [Trads. Javier M., Julian., O]. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Solari, Enzo. (2010). *La Raíz de Lo Sagrado. Contribuciones de Zubiri a la Filosofía de la Religión*. Ril editor.

Información sobre los autores

► **Samuel Benedetto Santacruz** es Profesor de Introducción a la filosofía y de Fenomenología y filosofía de la religión en el Departamento de filosofía artes y humanidades de la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. Magister en Pedagogía y candidato a Doctorado de Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Su trabajo se centra en Fenomenología de la religión. **Contacto:** Departamento de Filosofía Artes y Humanidades/ Universidad Técnica Particular de Loja, San Cayetano Alto S/N. Loja/ Ecuador. — (✉): sbsantacruz@utpl.edu.ec. — [iD http://orcid.org/0000-0002-9515-2124](http://orcid.org/0000-0002-9515-2124).

► **Martha Liliana Salazar Moreno** es profesora invitada de la UTPL, del departamento de Filosofía Artes y Humanidades, profesora de la asignatura ética y Moral, Magister en Pedagogía y Máster en Filosofía con mención ética política y sociedad. Su trabajo se centra en filosofía social. [iD http://orcid.org/0000-0003-0481-2375](http://orcid.org/0000-0003-0481-2375)

Como citar este artículo

Apellido, Santacruz, S.B. y Salazar, M.L. (2023). «Nexos entre fenomenología de la religión y filosofía analítica». *Analysis* 36, pp. 1-14.