

Hitos para una fenomenología pura de la fe religiosa

Sylvain Camilleri

Traducción del francés de J.H. Marcelo

PROBABLEMENTE NO SEA EXAGERADO DECIR QUE LOS HEREDEROS DE LA ILUSTRACIÓN tuvieron que luchar mucho para superar la crítica a la religión, ciertamente legítima pero destructiva, legada por sus predecesores¹. Aun estando de acuerdo con el hecho de que muchas de las doctrinas, dogmas y reglas decretadas por las “Iglesias” y otras autoridades escolásticas o teológicas son en realidad pura y simple superstición, estos herederos se opusieron firmemente a dos tipos de “reduccionismo”, que sin duda habrían atrofiado para siempre la religión y su filosofía si no se les hubiera opuesto una resistencia inteligente. El primer reduccionismo es el que pretende reducir la religión a una estructura social con una simple función social. El segundo reduccionismo, que no es ajeno al primero, es el que pretende reducir la religión a principios éticos con una función a la vez individual y colectiva, pero

¹ No debemos pasar por alto el hecho de que entre estos predecesores se encuentran una serie de pensadores que pertenecen a lo que se ha dado en llamar la “Anti-Ilustración” (I. Berlin) o la “Ilustración radical” (J. Israël). Y sucede que varios de ellos utilizan la noción misma de “fe” o “creencia”, *Glaube*, para cuestionar los plenos poderes atribuidos por Wolff, Kant y sus epígonos a la razón, *Vernunft*. Mencionaremos aquí a los tres mayores representantes de *la Glaubensphilosophie*: Hamann, Herder y Jacobi. Los herederos de la Ilustración de los que estamos hablando –los del siglo XIX: Schleiermacher, Fries, de Vette, etc., así como los de principios del XX: Otto, Barth, a quienes mencionamos más adelante, pero también Troeltsch, Bousset y muchos otros– son también *sus* herederos. Sobre este punto, remitimos a nuestro estudio “Faith’s Knowledge. The Genesis and Topicality of 18th Century Glaubensphilosophie” (de próxima publicación).

S. Camilleri (✉)
Université catholique de Louvain | UCLouvain, Belgique
e-mail: sylvain.camilleri@uclouvain.be

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 87–110
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

claramente auxiliar. Es importante señalar que estos dos reduccionismos dejan a la religión “huérfana”, es decir, sin nada que le sea propio, único e insustituible por otras estructuras o principios. Por ello, los herederos de la Ilustración intentaron mirar más allá de esta aporía y se embarcaron en una apasionada búsqueda de la “esencia de la religión”². Fue en esta ocasión cuando llegaron a privilegiar la religión “interior”, y al hacerlo decretaron que la “experiencia religiosa” debía considerarse la espina dorsal de la vida religiosa.

Puesto que la experiencia religiosa debía considerarse en adelante como el requisito previo de toda manifestación religiosa auténtica, ya no cabía dar crédito a ninguna acusación que intentara reducir de nuevo la religión a algo epigenético. Pero eso no es todo, porque los esfuerzos arqueológicos de estos herederos rebeldes también iban a llevarlos a circunscribir aún más el corazón o núcleo de la experiencia religiosa en una “emoción” o “sentimiento” experimentado o sentido por una persona que está a la vez estremecida y fascinada por un “Todo Otro” o poder misterioso. Basta pensar en el “sentimiento de dependencia absoluta” de Schleiermacher y en la *Ahndung* de Fries, que inspiraron las glosas de Rudolf Otto y Karl Barth sobre el *mysterium tremendum*, el *numinosum* y el *ganz Andere*³.

En consecuencia, este análisis se refiere tanto a la historia de las religiones como a la teología sistemática emblemática de la primera mitad del siglo xx. Sin embargo, es aún más interesante observar que este mismo análisis se aplica igualmente a la filosofía fenomenológica de la religión, que hunde sus raíces en el mismo periodo y se extiende mucho más allá. Volveremos más adelante sobre algunas de las principales figuras implicadas, pero por el momento nos limitamos a un plano estrictamente especulativo, señalando las limitaciones un tanto perniciosas del análisis anterior; limitaciones que, por lo que sabemos, rara vez se han puesto de relieve.

Tomemos el caso de nuestro vecino Adel. La vida de este hombre gira enteramente en torno a la religión. Es la definición misma de la piedad: reza cinco veces al día –por no hablar de las oraciones supererogatorias y la práctica del *dhikr* o invocación–, va a la mezquita todos los viernes, realiza el ritual joven un mes al año y

² Esta búsqueda fue emprendida principalmente por teólogos e historiadores de la religión y se confundió, en gran medida, con una búsqueda de la esencia del cristianismo. Desde Schleiermacher y Feuerbach hasta Heiler y Hirsch, pasando por Harnack, Wobbermin, Kaftan y Bousset, el tema fue objeto de ricos debates y ásperas polémicas. Para una valoración en parte filosófica, véase Max Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie* (Freiburg: Mohr, 1889).

³ Véanse, en primer lugar, *Rede* (1799) de Schleiermacher y *Glaube, Wissen, und Ahndung* (1805) de Fries y, en segundo lugar, *Das Heilige* (1917) de Otto y el *Römerbrief* (la expresión aparece tanto en la primera edición de 1919 como en la segunda de 1921).

no pierde ocasión de enriquecer su comprensión de su propia religión y la de los demás leyendo todo tipo de literatura religiosa, filosófica, teológica, histórica, etc. Adel también está casado con Anna, de origen australiano, que trabaja como chef en un gran restaurante. Deja a sus hijos en el colegio y los recoge todos los días, o “todos los días de la semana”. Trabaja a tiempo parcial como mecánico en un taller a unos treinta kilómetros de casa, lo que le obliga a desplazarse al menos tres veces por semana. Juega regularmente al tenis con su antiguo profesor de geografía, con el que también habla de coches y ecología. Incluso cuando no realiza un acto religioso concreto, Adel sigue “viviendo” su religión; porque, por supuesto, aunque Dios no esté presente en su conciencia, Adel nunca deja de creer en él. En otras palabras, el mundo de Adel es indudablemente un mundo religioso, aunque sus “encuentros” e “intercambios” con lo divino sean básicamente esporádicos.

Así que sería engañoso decir que la experiencia religiosa es, estrictamente hablando, la columna vertebral de la vida religiosa de Adel. Más bien, es su *fe* la que desempeña este rol en su vida. En efecto, la fe es lo que sustenta los “episodios” hierofánicos o místicos de Adel y lo que permanece cuando estos episodios terminan. Es lo que mantiene su vida a flote y, hasta cierto punto, convierte cada momento de su vida en un “acontecimiento” religioso. Dicho de otro modo, la fe es lo que permite a Adel cruzar la frontera entre lo sagrado y lo profano, moverse libre y alegremente entre estos dos polos en una miríada de situaciones y actitudes, conservando al mismo tiempo la impresión de una existencia perfectamente unificada que no está dividida o, precisamente, “polarizada”, desgarrada entre reinos a los que todo se opone –o a los que se supone que todo se opone–.

Hay que señalar, sin embargo, que mientras la fe religiosa de Adel es el fondo o trasfondo de su mundo, el “suelo” de su mundo resulta ser de otro orden. Aunque pertenecen a dos órdenes distintos, la fe religiosa de Adel y el fundamento de su mundo deben estar conectados de algún modo, dado que el fundamento en cuestión es la condición para la aparición de su fe. Este fundamento no es otro que la creencia, o para ser más precisos, la creencia original concebida como certeza intuitiva o perceptiva sobre la consistencia o firmeza del mundo –una reflexión más profunda debería aclarar, al menos indirectamente, por qué estamos hablando aquí deliberadamente de la firmeza del mundo y no de su veracidad–. Adel solo puede tener fe en Dios porque ya reconoce de algún modo que el mundo no es una hipótesis cualquiera⁴. El mundo debe entenderse aquí en un sentido trascendental, como la

⁴ Véase Edmund Husserl, *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (Haag: M. Nijhoff, 1954), § 72.

archi-hipótesis, el *fundamentum inconcussum* sobre el que todas las percepciones e intuiciones de Adel, sean religiosas o no, pueden y de hecho deben construirse necesariamente. La cuestión de cómo llegó Adel a actualizar la posibilidad de la fe inscrita, incrustada en el sustrato de este mundo es precisamente la que nos guiará a lo largo de esta reflexión y nos llevará a considerar varios aspectos de su interacción con el mundo de la vida –o, mejor dicho, de su *ser-en-el-mundo-de-la-vida*–. De momento, hagamos balance de lo lejos que hemos llegado, hacia atrás por así decirlo: de la religión a la experiencia religiosa, de la experiencia religiosa a la fe religiosa y, por último, de la fe religiosa a la creencia original.

Está claro que hacer de la fe religiosa una cuestión fenomenológica es, cuando menos, una empresa arriesgada. Si esto es así, es porque los fenomenólogos suelen inclinarse a considerar la fe religiosa como uno de esos prejuicios o presupuestos que la *epochè* debe neutralizar, precisamente, para despejar el camino a una indagación auténticamente fenomenológica.

A primera vista, la fe religiosa parece ser el producto de una doxa irreflexiva que contrasta fuertemente con lo que, por lo demás, se considera el horizonte de cualquier proyecto filosófico remotamente serio, en este caso la construcción de una episteme que no sufra ninguna incertidumbre o, al menos, ninguna ambigüedad que pueda socavar seriamente sus cimientos. Además, la fe religiosa parece apoyarse en una especie de trascendencia que amenaza con hacer cortocircuito o incluso socavar los fundamentos de la esfera de la conciencia pura. Ante una concepción tan extendida de la fe religiosa, no es de extrañar que los pocos fenomenólogos que han intentado tender un puente entre la fenomenología y la religión nunca se hayan ocupado realmente de la fe religiosa en sí y por sí misma.

Antes de volver sobre algunos intentos imperfectos e incluso a menudo abortados en este ámbito, indiquemos que la mejor manera de rectificar este estado de cosas sea, tal vez, comenzar por examinar la fe religiosa desde la perspectiva del concepto fenomenológico de *constitución*. La razón de ello es que el principal problema fenomenológico que cristaliza la fe religiosa es, sin duda, saber si “yo” soy siempre el único responsable de la institución plena y completa de su significado, o si soy meramente el heredero de ese mismo significado, aunque me corresponda apropiármelo. Si se adoptara la primera opción, habría que concluir que la fe religiosa no resiste la reducción fenomenológica y que, a diferencia del mundo, su destino es desaparecer de una vez por todas en los meandros de la conciencia absoluta. Si, por el contrario, prevaleciera la segunda opción, la fe religiosa podría conservar claramente su vínculo con la esfera egológica sin dejar de ser irreductible a ella: la fe religiosa se revelaría como existente en el mundo mucho antes de que el yo tomara posesión de él o lo constituyera según sus normas ontológicas, metafísicas, epistemológicas.

Huelga decir que es esta última opción la que vamos a conservar: fuera de ella, una fenomenología de la fe religiosa sigue siendo simplemente imposible y, por tanto, impensable.

Por tanto, todas las reflexiones que a continuación se presentan girarán en torno a la idea de que la fe religiosa existe antes de toda constitución del “yo” en forma de un motivo o esquema arcaico que habita o ronda el mundo. Este motivo o esquema arcaico resultará en última instancia reconducible con lo que conocemos y lo que ponemos bajo la noción de creencia. El mencionado motivo o esquema se describe como “arcaico” porque ha intervenido en la formación de la mente humana, sus giros y hábitos, desde tiempos inmemoriales, y sigue desempeñando un papel decisivo en ellos y para ellos. Y la cosa en sí se califica de “motivo” o “esquema” porque parece estar profundamente arraigada en la mente humana, en sus giros y hábitos, y representa una forma distintiva, recurrente y coherente de vivir en el mundo, es decir, también de percibirlo y formarse un cierto conocimiento de él.

Por último, pero no por ello menos importante, cabe señalar que en el corazón mismo de este motivo o esquema arcaico se encuentra lo que Husserl denominó creencia originaria, *Urglaube*, o proto-doxa, *Urdoxa*. Por supuesto, todos estos elementos conforman una definición todavía provisional, ya que parte de los análisis venideros consistirán en delimitar sistemáticamente el ámbito y alcance de este motivo o esquema arcaico. Lo haremos concentrándonos en Husserl y Merleau-Ponty, por razones que se explicarán con más detalle más adelante, aunque un análisis exhaustivo debería tener en cuenta las aportaciones más o menos directas de Fink, Schutz, Patočka y Waldenfels a la problemática en cuestión.

Otra aclaración importante sobre el motivo o esquema arcaico: a riesgo de parecer que nos contradecemos, lo consideramos eminentemente consustancial a la vida intencional, dentro de la cual desempeña un rol crucial en la génesis tanto activa como pasiva de la subjetividad y la intersubjetividad. En otras palabras, queremos sostener que el motivo o esquema arcaico se origina en el mundo, aunque necesita un “yo” que lo lleve y lo ponga en práctica, o a la inversa, que solo un “yo” puede encarnar el motivo o esquema arcaico, aunque no sea el único instigador, el único artífice de su sentido, o más bien de todas sus direcciones de sentido. El escenario así esbozado da lugar a dos series de preguntas que la investigación parece haber evitado asiduamente:

1) En primer lugar, ¿cómo debemos entender la institución primordial de la proto-doxa en la experiencia ante-predicativa? Y, puesto que formular la pregunta de este modo implica que la proto-doxa es objeto de una donación, ¿de qué tipo de donación podría tratarse?

2) En segundo lugar, ¿es concebible que la proto-doxa pueda sufrir una grave perturbación, una especie de suspensión salvaje en la que la “tesis general”, la *Generalthesis*, requiera la intervención de la hipo-tesis de Dios, una hipo-tesis llamada a colocarse precisamente “debajo” del mundo vivido para “sostener” su existencia y así restablecer, mantener y sostener el curso de la experiencia? Si es así, ¿cómo podemos describir exactamente el proceso en cuestión? ¿Y tenemos también derecho a pensar que la apelación a tal hipo-teoría es, más profundamente, el posible efecto de un instinto primario que, frente a las inevitables perturbaciones de la proto-doxa, insta al individuo a formar la postura práctica más sólida en el mundo antes de construir cualquier relación teórica con él?

Dado que la proto-doxa parece ser la fuente o matriz de todas las demás formas de creencia, incluida la creencia religiosa, parece imperativo, como sugerimos anteriormente, comenzar por esbozar una historia crítica del concepto de proto-doxa en la fenomenología antes de pasar a la cuestión de cómo identificar mejor el significado primordial de la fe religiosa entendida como “re-formación” de la creencia original, en el doble sentido de restablecimiento o restauración de una forma primitiva, por un lado, y de transformación de esta misma forma, por otro.

Antes de hacerlo, puede ser útil detenerse un momento e indicar la relación que la reflexión que hemos iniciado tiene con cierta literatura que, a pesar de las apariencias, solo roza la superficie de la problemática que nos esforzamos por desarrollar. También debería brindar la oportunidad de situar esta reflexión en relación con la fenomenología de la religión *lato sensu*, como “corriente” –una fenomenología de la religión que, cabe señalar de paso, es casi tan antigua como la propia fenomenología–. La literatura especializada suele ser escasa en los estudios sobre la creencia en general y la fe religiosa en particular. Por lo que respecta a esta última, solo dos monografías relativamente antiguas parecen dignas de mención⁵. Las mencionamos por su carácter pionero, pero señalamos que ambas son demasiado anticuadas y están demasiado orientadas ideológicamente para que podamos basar en ellas nuestro propio pensamiento.

La primera es una monografía de Paul Mertens titulada *Zur Phänomenologie des Glaubens*, publicada en 1927, seguida de otra de Hans Reiner titulada *Das Phänomen*

⁵ Un pequeño número de obras más recientes han abordado el tema, pero sin problematizarlo realmente. Véase Felix Ó Murchadha, *A Phenomenology of Christian Life: Night and Glory* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2013); Emmanuel Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Bruxelles: Lessius, 2013); Joeri Schrijvers, *Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life* (New York: SUNY, 2016).

des Glaubens, publicada en 1934⁶. Ambas pretenden basarse en la fenomenología, pero en nuestra opinión ninguna de ellas puede pretender ser una fenomenología “pura” de la fe religiosa. La razón esencial de ello es que cada una de ellas se caracteriza por intenciones apologéticas. La apologética de Mertens se dirige a la consagración de la fe católica, la de Reiner a la justificación de una multitud de artículos de fe que rozan la dogmática (cristiana). Pero eso no es todo. Los análisis de Mertens no solo son tendenciosos, sino también aporéticos cuando afirma que ninguna creencia es concebible o incluso posible sin un enunciado (*Aussage*) en el que pueda basarse y que, por tanto, la preexista. Tal afirmación equivale a ignorar algo fundamental, a saber, el estrato ante-predicativo de la creencia que Husserl se propuso desenterrar. A pesar de todo, los análisis de Mertens siguen teniendo cierto interés. Es importante aceptar la idea de que la creencia religiosa requiere que algo esté dotado de cierta “autoridad” para que pueda ser creído, y que la autoridad de tal cosa deriva de su capacidad para mejorar la condición existencial de un individuo, o incluso de la comunidad a la que pueda pertenecer.

Otra idea de Mertens, estrechamente relacionada con la anterior, merece nuestra atención. Esta idea afirma que, en última instancia, solo una “persona” en sentido fuerte puede beneficiarse de la autoridad mencionada. Y aquí estamos fácilmente de acuerdo con el autor en que, en última instancia, es Dios quien demostrará ser esta persona autorizada en virtud de su fiabilidad –por supuesto, sería conveniente discutir qué es lo que permite afirmar la fiabilidad de Dios, o más exactamente, qué es lo que hace que Dios *parezca* o *me* parezca fiable–. Pero queremos insistir aquí más que Mertens en la idea de que tal argumento permite cambiar el estatuto fenomenológico de Dios, que de “objeto” como sigue siendo en Reinach o Heidegger, o incluso en aquellos en los que no está tan claramente tematizado, como el propio Husserl, se convierte propiamente en “sujeto”⁷, haciendo su entrada de facto en el juego de la intersubjetividad –un punto sobre el que volveremos más adelante–.

⁶ Véase Paul Mertens, *Zur Phänomenologie des Glaubens* (Fulda: Fuldaer Ak. Dr., 1927). Publicado anteriormente en Paul Mertens, «Zur Phänomenologie des Glaubens I», *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 39, n.º 4 (1926): 345-60; Paul Mertens, «Zur Phänomenologie des Glaubens II», *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 40, n.º 1 (1927): 9-22. Asimismo, véase Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalt* (Halle: Niemeyer, 1934).

⁷ Por supuesto, aún tendríamos que explicar qué hace que Dios no sea sólo un “sujeto”, sino también una “persona”, y esto no es necesariamente su encarnación, como en el caso del cristianismo).

En lo que respecta al estudio del fenómeno de la fe por parte de Reiner, le criticaríamos por especular alegremente sobre el “contenido metafísico” de la fe religiosa incluso antes de haber determinado su forma fenomenológica. Por otra parte, nos parece esencial cuestionar su afirmación de que la fe religiosa es como la llave para escapar de la fortaleza de la desesperación. Para utilizar la terminología heideggeriana, como ha hecho Reiner a lo largo de este trabajo, aunque esta visión de la fe religiosa como vía de escape bien puede ser ontológicamente relevante, sigue siendo ontológicamente muy incierta. Desde nuestro punto de vista, y esto es lo que intentaremos mostrar indirectamente a continuación, la fe religiosa es más bien algo que se combina con la desesperación, si bien es cierto que redefine radicalmente el significado de la desesperación. Y si esto es así, es probablemente porque la fe religiosa es inicialmente la respuesta o reacción a una cierta desesperación que ha surgido en el curso de la experiencia vivida, de sus crisis y convulsiones⁸. Esto es lo que lleva al joven Lévinas a sostener, en su reseña del estudio de Reiner, y en un gesto claramente antiheideggeriano, o en todo caso dirigido contra las lecturas canónicas de Heidegger, que la fe religiosa, por un lado, y la autenticidad en el sentido de ontología fundamental, por otro, no son en absoluto antinómicas⁹. Sea como fuere, las incursiones de Reiner tienen al menos el mérito de abrir una nueva vía hermenéutica, al mostrar que una fenomenología pura de la fe religiosa no puede evitar un desvío por la vía de la afectividad.

En cuanto a la situación de esta reflexión en relación con la fenomenología de la religión en general, diversas incursiones pasadas en este campo de investigación, tanto históricas como sistemáticas, nos han llevado a las tres observaciones siguientes sobre su relación con la fe religiosa.

Primera observación: desde Husserl hasta Depraz y Steinbock, pasando por Reinach, Scheler, Heidegger y muchos otros, la fe religiosa ha sido objeto casi sistemáticamente de un olvido fundamental, más o menos deliberado. O bien ha sido “ahogada” en la experiencia religiosa hasta el punto de hacer imperceptible su propia aparición –esto es lo que hemos intentado mostrar desde el principio de este estudio–, o bien ha sido muy duramente desacreditada de antemano y excluida del cuadro de

⁸ La fe religiosa no es un “grito” (Henry Duméry), pero tampoco es una decisión, al menos al principio. La fe religiosa consiste originalmente en escuchar, percibir, recibir y aceptar (todas las traducciones de *Vernehmen, Annahme*). El salto viene después. Una decisión se basa siempre en el re-conocimiento previo de una poderosa fuente de significados y valores al mismo tiempo; de modo que decidir, en este asunto, es siempre delimitar dentro de la citada fuente lo que luego se elaborará en forma predicativa.

⁹ Véase Emmanuel Lévinas, «Phénoménologie. Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysisches Gehalt*, Niemeyer Verlag, Halle, 1934, xi-256 pages», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 124, n.º 11/12 (1937): 258-63.

situación por su supuesto carácter perjudicial —a pesar de que, tal como se ha desarrollado, la fenomenología genética en todas sus formas (clásica, generativa, social, cosmológica, asubjetiva), al interesarse por el mundo de la vida, está redescubriendo la prevalencia de la actitud natural, por un lado, y la fenomenología hermenéutica, al explorar el mismo mundo de la vida, está llegando a la conclusión de que es necesario rehabilitar la precomprensión, el preconceito e incluso el prejuicio, por otro lado—. De este modo, el simple hecho de postular una correlación entre la creencia original y la fe religiosa habría bastado sin duda para volver a tomar en serio a esta última. Ciertamente, no es difícil pensar que la pesada carga teológica que inevitablemente lleva consigo es, en gran parte, responsable de la ceguera de los fenomenólogos ante ella¹⁰. Sin embargo, no es de extrañar que los mejores de ellos no se hayan planteado movilizar la reducción para poner a prueba este bagaje, a fin de ver no solo “qué” da la fe religiosa, sino también y, sobre todo, “cómo” lo da, y “cómo” se da a sí misma.

Segunda observación: cabe señalar que, a lo largo del camino, la fenomenología de la religión se ha ido concentrando cada vez más en lo que Marion denomina “fenómenos saturados”, hasta el punto de concederles un privilegio analítico que no siempre está claramente justificado, al menos en lo que respecta al ámbito religioso. En lugar de especular sobre las razones de esta concentración, que sin duda está en parte vinculada al *Zeitgeist*, argumentaremos que arroja una luz particular sobre por qué y cómo se ha permitido que la fe religiosa haya sido dejada de lado. En ninguna parte sostiene Marion que exista un solapamiento perfecto entre la clase de los fenómenos saturados y la de los fenómenos religiosos. Sin embargo, al hacer de un fenómeno eminentemente religioso, en este caso la R/revelación, el fenómeno saturado por excelencia, o una ilustración del mayor grado de saturación posible, su reflexión sugiere la mencionada superposición¹¹. Todo esto podría haber ayudado al estudio de la fe religiosa si la fenomenología de la donación hubiera dado un lugar adecuado a la noción de creencia y, por tanto, de fe religiosa, en su análisis de los

¹⁰ Así lo demuestra la posición sorprendentemente reductora (en el sentido habitual), por no decir caricaturesca, de Heidegger en su conferencia de 1927, “Phänomenologie und Theologie”. Por supuesto, no es imposible encontrar justificaciones para esta posición, en particular el hecho de que el examen filosófico de la fe religiosa no es en absoluto el tema de esta conferencia. Sin embargo, sigue siendo uno de sus objetos principales, y Heidegger parece caer en una trampa (que es en parte la trampa que la teología tiende a cualquiera que se interese por la fe) al basar su explicación de la fe religiosa en su propio “testimonio” (*Zeugnis*) y sólo en él. Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1970).

¹¹ Véase Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), § 24.

fenómenos de revelación, mostrando, por ejemplo, cómo en su principio mismo la saturación, es decir, el exceso de la intuición sobre el concepto, cualquiera que sea su origen, no puede dejar de afectar y alterar la creencia original y modificar así nuestra relación con el mundo en su conjunto.

Dicho esto, nos parece aún más importante mostrar que la propia fe religiosa no pertenece a la clase de los fenómenos saturados, sino a la de los “fenómenos humildes”, como los llama Steinbock en una crítica particularmente fina de la tipología marioniana de la fenomenalidad¹². Por “fenómenos humildes”, Steinbock entiende una subcategoría de los “fenómenos pobres” (que a su vez forman parte de los “fenómenos ordinarios”), es decir, aquellos fenómenos de la “vida cotidiana” que no se dan a sí mismos “a la manera de una revelación”¹³. Los fenómenos humildes se definen con mayor precisión como “aquellos fenómenos que se dan a sí mismos con y según su propia integridad perceptiva y epistémica, pero que lo hacen al servicio de la revelación”. Ver la fe religiosa a través de este prisma parece un camino prometedor; tanto más cuanto que nos permite entrar en contacto con dos grandes figuras de la fenomenología de la religión contemporánea, a saber: Marion y Steinbock.

Tercera y última observación: el famoso debate sobre el giro “teológico” de la fenomenología francesa lanzado en 1991 por Janicaud¹⁴ se ha vuelto, en nuestra opinión, un tanto estéril, sobre todo porque ha cristalizado en el debate entre filósofos confesos, en su mayoría cristianos, y filósofos ateos o no confesos. Nos parece que una salida interesante a este callejón sin salida sería reconocer un cierto giro “teológico” en la fenomenología francesa y desarrollar una crítica renovada de la misma, ya no basada en la fenomenología “minimalista” buscada por Janicaud y concebida por él como el único antídoto contra los excesos de dicho giro, sino basada en una fenomenología pura de la fe religiosa articulada en torno a la cuestión central de un paso o transición –posible, pero no necesario– de la creencia en el mundo a la fe en Dios. Sería también una manera de dar a la vida religiosa la atención que merece por parte de la fenomenología, sin forzar a esta última a extralimitarse en sus prerrogativas.

Encontrar el camino que conduce de la creencia en el mundo a la creencia en Dios y, sobre todo, antes de hacerlo, apostar por que lo hay, requiere una aclaración conceptual. Como hemos sugerido más de una vez desde el comienzo de esta reflexión,

¹² Véase Anthony J. Steinbock, «The Poor Phenomenon: Marion and the Problem of Givenness», *Alter. Revue de phénoménologie*, 2007.

¹³ Steinbock, 358, 364 y 366-67.

¹⁴ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éditions de l'Éclat, 1991).

nuestro punto de partida será la noción de creencia originaria o proto-doxa, tal como aparece en Husserl¹⁵. Localizar esta noción en el *corpus husserliano* es más complicado de lo que pudiera parecer porque, aparte de sus apariciones en pleno, la noción de *Urdoxa* está estrechamente ligada a otras, cuyo significado es a veces muy similar y que pueden incluso, en ciertos casos, cumplir el rol que se le atribuye cuando aparece por su nombre. Basta pensar en conceptos como evidencia, certeza, conciencia de ser, fundamento de validez, e incluso verdad y esencia. Todos estos conceptos están a menudo insospechadamente próximos a la noción de proto-doxa. Ciertamente no nos interesan todos los aspectos de estos conceptos, pero bastaría con combinar algunos de ellos con nuestra problemática para ver bajo una nueva luz la constelación que forman. En términos generales, debemos considerar el desarrollo de la proto-doxa en las “tres” fenomenologías de Husserl; tres fenomenologías que, como sabemos, no están exentas de solapamientos temáticos y cronológicos.

1) Fue en la fenomenología estática donde Husserl introdujo por primera vez la noción de *Urdoxa*. La creencia, y no el juicio, se describe como fundacional, en el sentido de que se revela implicada en todo acto de conciencia, por el lado noético, y en sus correlatos ontológicos, por el lado noématico. Al mismo tiempo, Husserl insiste en que las *Setzungen* usuales, las posiciones comunes y sus objetividades, remiten invariablemente a una creencia originaria y al ser que le corresponde¹⁶. Conviene subrayar aquí, en relación con nuestro tema, que uno de los efectos colaterales del descubrimiento de un estrato protodoxical es impedir que una modificación o modalización particular de la creencia eclipse irrevocablemente a todas las demás, remitiendo cada modificación o modalización, *en última instancia*, a la creencia matriz. Esta operación abre, por tanto, la vía a una relegitimación de la fe religiosa, a condición, claro está, de que se demuestre que es una variante *sui generis* de la proto-doxa, distinta de la creencia completamente ingenua que rige la actitud natural.

¹⁵ Nos remitiremos a las referencias siguientes: Felix Belussi, *Die modaltheoretischen Grundlagen der husserlschen Philosophie* (Freiburg & Munich: Alber, 1990); Raphaël Célis, «L'Urdoxa dans la vie intentionnelle», en *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, ed. Robert Brisart y Raphaël Célis (Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1994), 186-207; Ni Liangkang, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Dordrecht: Kluwer, 1999); Marcus Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I* (New York: SUNY, 2002); Bruce Bégout, «Percevoir et juger. Le rôle de la croyance originelle (Urdoxa) dans la théorie du jugement de Husserl», *Studia Phaenomenologica* 3, n.º 1-2 (2003): 229-70.

¹⁶ Véase Karl Schuhmann, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Den Haag: M. Nijhoff, 1976), § 103 y ss.

2) En la fenomenología genética, Husserl se plantea más claramente la tarea de explorar la experiencia ante-predicativa. Decisiva para una fenomenología pura de la fe religiosa es una doble afirmación situada en el corazón de *Experiencia y Juicio*. En primer lugar: el “mundo” es un suelo originario dado en una certeza pasiva, anterior a toda actividad y a todo intento de conocimiento –de este mundo en particular, pero también de sí mismo, si se distingue, al menos a efectos analíticos, el “yo” de un mundo sin el cual este no existe realmente–. En segundo lugar, hay una serie de componentes o elementos particulares del “mundo” que pueden afectar al “yo” y perturbar la proto-doxa. La fenomenología de la fe religiosa haría bien en basarse en esta doble afirmación para mostrar que “Dios”, o al menos algún perfil, algún esbozo de Dios, es parte integrante de este “mundo”, y como tal tiene el poder de reformar la proto-doxa a su manera. Una forma de apoyar esta idea sería intentar vincularla al acontecimiento intramodal de la “inhibición”, *Hemmung*, que se produce en la intersección de la intención y el afecto. Volveremos sobre este punto más adelante, pero ya es posible sugerir que la experiencia de Dios es, no menos que la experiencia estética o ética a la que Husserl se refiere más fácilmente, capaz de sacudir el curso de la experiencia, de hacer que el mundo aparezca bajo una luz diferente y de impregnar ciertas partes de él con un nuevo significado¹⁷.

3) Finalmente, en la fenomenología generativa¹⁸, tal como la reconstruye y desarrolla Steinbock, Husserl se ocupa más o menos directamente de lo que merece el nombre de “fenómenos límite”. Sin resolver la espinosa cuestión de si el propio Husserl

¹⁷ Véase Sebastian Luft, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Dordrecht: Kluwer, 2002), 347-48, 368-71; Rudolf Boehm, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke VIII. Erste Philosophie II (1923-24). Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Den Haag: N.Nijhoff, 1959), 155; Margot Fleischer, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Den Haag: M. Nijhoff, 1966), 25-116. Sobre el *Hemmung*, véase la obra clásica de Ulrich Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie* (München: Fink, 1997).

¹⁸ Véase Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1995). Más recientemente, Anthony J. Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl* (London: Rowman & Littlefield Publishers, 2017). No ignoramos el debate en torno al estatuto de esta fenomenología generativa en el propio Husserl. Citaremos sólo dos discusiones instructivas al respecto: 1) Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl* (Dordrecht: Springer, 2013), 319 y ss. 2) los artículos de Ronald Bruzina, «Limitations», *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1 (2001): 369-76; Burt C. Hopkins, «The Transcendental Problematic of Generativity and the Problem of Historicism», *Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1 (2001): 377-89.

situó claramente a Dios en esta categoría¹⁹, nos parece difícil, si seguimos su razonamiento, no reconocer en Dios un caso emblemático, incluso paradigmático, de fenómeno-límite, aunque lo situemos en el límite de un fenómeno-límite. Sea como fuere, en la medida en que la proto-doxa funciona en esta fenomenología generativa como un concepto operativo, sólo un examen meticuloso del modo particular de donación del mundo, por su parte expuesto como concepto temático, nos permite, a nuestro juicio, dar acceso a él. El modo en cuestión es conocido en el *corpus husserliano* como “pre-donación” (*Vorgegebenheit*), y es a partir de esta que una fenomenología pura de la fe religiosa está llamada a demostrar que la religiosidad es “pre-dada” al mundo del *mismo modo* que el mundo es pre-dado a la conciencia, es decir, a través de tradiciones o estructuras prácticas, históricas, facticias y temporales, que contribuyen decisivamente a esculpir el “yo”, tanto aguas arriba como aguas abajo de su apropiación²⁰. Sobre la base de este argumento, también resulta posible explicar cómo la actitud religiosa, en contraste con los estados patológicos descritos por Blankenburg, en los que la proto-doxa simplemente se pierde²¹, se encuentra de hecho a igual distancia de la normalidad y de la anormalidad, y confiere así al sujeto creyente

¹⁹ Un cierto número de indicios (textuales) nos llevan a creerlo. Véase, en particular, Thomas Vongehr y Rochus Sowa, eds., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)* (Dordrecht: Springer, 2014). Otros trabajos clásicos sobre el tema son: Stephan Strasser, «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls», *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1959): 130-42; Louis Dupré, «Husserl’s Thought on God and Faith», *Philosophy and Phenomenological Research* 29, n.º 2 (1968): 201-15; Françoise Dastur, «Le “Dieu extrême” de la phénoménologie. Husserl et Heidegger», *Archives de Philosophie* 63, n.º 2/1 (2000): 195-204; Lo Lee-Chun, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008); Rajiv Kaushik, «Affectivity and Religious Experience: Husserl’s God in the Unpublished Manuscripts», *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Research* 8 (2008): 55-71; Angela Ales Bello, *The divine in Husserl and other explorations* (Dordrecht, The Netherlands ; London: Springer, 2009); Emmanuel Housset, *Husserl et l’idée de Dieu* (Paris: Éditions du Cerf, 2010); Klaus Held, «Gott in Edmund Husserls Phänomenologie», en *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. Filip Mattens, Hanne Jacobs, y Carlo Lerna (Dordrecht: Springer, 2010), 723-38.

²⁰ Véanse Iso Kern, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935* (Den Haag: N.Nijhoff, 1973); Ursula Panzer, ed., *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Den Haag: M. Nijhoff, 1984); Vongehr y Sowa, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*.

²¹ Véase Wolfgang Blankenburg, *Die Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* (Stuttgart: Enke, 1971).

la posibilidad de moverse entre el mundo familiar y el mundo ajeno como ninguna otra actitud.

No negamos que las preguntas dirigidas más arriba a las tres fenomenologías husserlianas puedan parecer extrañas y, sobre todo, ajenas a sus contextos y problemáticas originales. Sin embargo, creemos que estas tres fenomenologías resisten particularmente bien la presión hermenéutica que aquí se les aplica, y que son perfectamente capaces de proporcionar respuestas fructíferas para la fenomenología de la religión sin traicionar las intenciones más profundas de Husserl. Lo mismo cabe decir de la fenomenología de Merleau-Ponty, que sabemos hasta qué punto se inspira en la fenomenología husserliana, particularmente en el punto que aquí nos ocupa. El propio Merleau-Ponty realiza un primer gesto interpretativo al ir despojando la proto-doxa husserliana de su evidencia y convertirla en algo más problemático; algo que denomina “fe perceptiva” y que presenta como el rasgo fundamental de una pasividad un tanto opaca, referida originalmente a una región salvaje de la vida²². A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty parte directamente de la creencia pre-teísta. Esto era evidente ya en la década de 1940, cuando contrapuso percepción y ciencia, y argumentó que la percepción no “plantea” cosas, sino que comunica una fe original en el mundo que es más antigua y sólida que cualquier relación teórica o teórica con ese mismo mundo²³.

Este es el contexto en el que Merleau-Ponty da una definición muy amplia de “percibido”, que va desde cualquier objeto que esté ahí delante de mí hasta cualquier elemento de mi entorno dotado de un significado práctico, aunque esté *in absentia* o pertenezca a un tiempo que no he experimentado, o todavía no he experimentado. Una definición de esta magnitud deja sin duda espacio para que Dios aparezca a su manera en el mundo e infunda, por así decirlo, fe perceptiva. Esto se hace aún más evidente en las notas de los años cincuenta, en las que Merleau-Ponty defiende ahora

²² Tomamos la expresión de Tengelyi (*L'histoire d'une vie et sa région sauvage* (Grenoble: Millon, 2005)), quien a su vez la toma de Lévinas (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1967), 147), al tiempo que se hace eco de Maurice Merleau-Ponty, *Visible et l'Invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 139.

²³ La noción de “fe perceptiva” se desarrolla sobre todo en los escritos posteriores, pero varios comentaristas coinciden en que ya se anunciaba en *Fenomenología de la percepción*, y quizás incluso antes. La literatura sobre el tema es inmensa. Limitémonos a las siguientes referencias: Françoise Dastur, «Perceptual Faith and the Invisible», *Journal of the British Society of Phenomenology* 25, n.º 1 (1994): 44-52; Raphaël Gély, «Croyance et foi perceptive. Merleau-Ponty et Henry lecteurs de Maine de Biran», *Science et Esprit* 53, n.º 2 (2001): 329-52; Stefan Kristensen, «Foi expressive et foi perceptive», *Chiasmi International* 5 (2003): 259-80; Emmanuel De Saint Aubert, «“L'incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la théologie explicative», *Transversalités* 112, n.º 4 (2009): 147-86.

la reversibilidad de lo visible y lo invisible. La fe perceptiva no solo está implicada en el quiasmo; es, en cierto modo, su huella. Si, como sostiene Merleau-Ponty, la única manera de comprender la fe perceptiva es “interrogarla” desde el “interior”²⁴, entonces se hace necesario examinar todo lo que conforma el “espesor” de mi mundo, incluido Dios, si podemos mostrar cómo forma parte realmente de este mundo y puede ser llevado a desempeñar un rol protagonista en él. Conviene sin duda recordar que la concepción de merleau-pontyniana de la fe perceptiva en esta última parte de la obra se basa en una interpretación explícita del concepto husserliano de actitud natural –supuesto locus de la creencia natural– como no actitudinal en última instancia, como estado de silencio misterioso que inspira humildad. También en este caso tenemos derecho a preguntarnos si Dios no puede considerarse como un elemento distinto entre esos “seres” subterráneos cristalizados en la fe perceptiva de los que habla Merleau-Ponty en el que quizá sea uno de sus textos más bellos: “Le philosophe et son ombre”²⁵.

Una vez más, somos conscientes de que se nos podría acusar de distorsionar gravemente los pensamientos en los que nos basamos y de tirar de ellos en una dirección antagónica a la indicada por los textos. Al fin y al cabo, ni Husserl ni Merleau-Ponty establecieron ningún tipo de vínculo entre la proto-doxa o fe perceptiva, por un lado, y la fe religiosa, por otro. Los dos fenomenólogos podrían probablemente impugnar la validez de este vínculo basándose en los aspectos dogmáticos, decisionales y otros comúnmente asociados a la fe religiosa, de los que carecería en esencia la proto-doxa o fe perceptiva. Pero ¿no podemos formular la hipótesis de que la causa del impasse reside aquí en una concepción inadecuada e incluso falaz de la fe religiosa? Así, además de que tanto el texto husserliano como el merleau-pontiano parecen lo suficientemente abiertos y plásticos como para que el citado enlace pase como una herejía más, y no como un puro y simple error de interpretación, postulamos que es posible otra concepción de la fe religiosa, que nos permita subrayar una continuidad y no una ruptura. Para ello, recurriremos a dos grandes comentaristas de Husserl y Merleau-Ponty, que también han aportado ideas filosóficas muy originales y estimulantes.

El primero de ellos es Ludwig Landgrebe, quien también fue el primero en subrayar la deuda de Husserl con Hume: la proto-doxa es, en efecto, una reminiscencia de la *creencia* humeana –en algunos aspectos, al menos, puesto que en otros difiere

²⁴ Véase Merleau-Ponty, *Visible et l'Invisible*, 17 y ss.

²⁵ Véase Maurice Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», en *Edmund Husserl 1859-1959*, ed. H. L. Van Breda y Jacques Taminiaux (Den Haag: N.Nijhoff, 1959), 195-220.

de forma bastante marcada²⁶—. Sin embargo, nuestra atención se centrará aquí en un punto diferente, aunque relacionado, desarrollado en un estudio de 1976 titulado “Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens”²⁷. Landgrebe retoma una distinción kantiana entre “religión viva” y “religión estatutaria”²⁸. Si nos referimos a la primera y sólo a ella, dice, parece que la fe religiosa que la anima comparte ciertas características de la proto-doxa en cuanto que se da de hecho como antepredicativa (*vorprädikativ*) e insuperable o inabordable (*unaufhebbar*) en un conocimiento reflexivo²⁹. Pero Landgrebe va más allá, defendiendo él mismo una cierta continuidad entre creencia y fe. Según él, la fe religiosa está efectivamente “determinada en el interior” de la proto-doxa³⁰. Ciertamente, sería fácil objetar, añade, que la creencia en el mundo es una “dimensión fundamental de *toda* existencia humana”, y que si la fe religiosa está “implicada” en ella, entonces sería lógico encontrarla entre los propios ateos, lo que claramente no es el caso³¹. A esta objeción responde Landgrebe que hablar de ateísmo sólo tiene un sentido preciso cuando se discute sobre Dios. Ahora bien, recordemos que la fe de la religión viva es ante-predicativa. Por tanto, está preordenada en la *praxis* humana, en la existencia misma. Sin embargo, lo que no está preordenado es la realización de lo que está preordenado como *posibilidad*. Por eso no es posible convertir a un ateo en un creyente inconsciente. El hecho es que la insignificante posibilidad que es la fe religiosa, inscrita en el mundo preordenado, puede actualizarse en una experiencia que es particularmente reveladora del límite de mi “yo puedo” original³²: en la fe, el creyente acepta su finitud y los retos que presenta en la conducción de su propia vida. Así, independientemente de la cuestión de si “existe” o no, Dios, que forma parte innegable de la historia del mundo, se descubre en el límite mismo de mi facticidad. Él es entonces no sólo lo absolutamente Otro, sino el otro Absoluto, el límite del límite que es mi facticidad, que es en sí misma la verdad

²⁶ Véanse también, sobre Husserl y Hume, las monografías clásicas de Ram Adhar Mall, *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy* (Den Haag: N.Nijhoff, 1973); Richard Timothy Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism* (Den Haag: Kluwer, 1980). De igual modo, véase Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Dordrecht: Springer, 1998); Hynek Janoušek y Dan Zahavi, «Husserl on Hume», *British Journal for the History of Philosophy* 28, n.º 3 (2020): 615-35.

²⁷ Ludwig Landgrebe, «Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens», en *Faktizität und Individuation* (Hamburg: Meiner, 1982), 117-36.

²⁸ Landgrebe, 127.

²⁹ Landgrebe, 123, 127-28.

³⁰ Landgrebe, 127.

³¹ Landgrebe, 127.

³² Landgrebe, 131.

de mi “yo soy”. Tal vez no pueda ver a Dios, en sentido estricto, pero sí puedo vivir en él, cerca de él o a través de él.

Esta es la idea que nos transmite el segundo comentarista y filósofo convocado para consolidar la propuesta de una fenomenología pura de la fe religiosa, Stefan Strasser. Este autor parte de una ambigüedad husserliana en su discusión del pensamiento de Merleau-Ponty. Para Husserl, comienza citándolo en el texto, “el *Lebenswelt* es ese mundo dado de un modo verdaderamente intuitivo, gracias a experiencias reales y posibles, en el que transcurre prácticamente toda nuestra vida”³³. En esta característica, continúa Strasser, se nombran dos atributos diferentes: por un lado, el mundo de la vida se da a través de experiencias perceptivas y, por otro, es el horizonte en el que se desarrolla toda nuestra vida práctica. Sin embargo, comenta, “no es seguro que estos dos atributos coincidan siempre”³⁴. Para ilustrar su argumento, Strasser toma el ejemplo de la ciudad de Jerusalén³⁵. Es cierto que la vida cotidiana de sus habitantes se desarrolla en entornos perfectamente visibles. Sin embargo, tres días a la semana, en este caso cada viernes, sábado y domingo, la vida cotidiana se interrumpe y la praxis se regula por algo que no es visible, “por leyes que no se derivan del mundo perceptible”³⁶. Algunos podrían objetar, y ésta sería sin duda la objeción del propio Merleau-Ponty, que el mundo que se despliega en estos momentos no es más que un “conglomerado contingente de fantasmas”, un mundo privado fantaseado a partir de un mundo visible común³⁷. Y sin embargo, ¿no tiene este mundo su propia lógica, su propia consistencia, su propia eficacia? ¿No ha influido en el curso de la historia universal, provocado la conquista de ciertos pueblos, favorecido la fundación de ciertos imperios³⁸? La experiencia demuestra que los habitantes de Jerusalén están “convencidos de que deben interrumpir su praxis visible —esta praxis indispensable, vital, benéfica— para rendir homenaje a una Trascendencia invisible que es la única que garantiza la posibilidad y la eficacia de esta praxis. Para ellos, existe un Invisible absoluto que sostiene el mundo visible con todas sus infraestructuras, que sólo se llaman “invisibles” en relación con lo visible. Por consiguiente, su fe metafísica prevalece sobre su fe perceptiva. Sería demasiado fácil objetar que las creencias religiosas se basan intencionadamente en otros mundos, y que estos otros mundos se construyen según el modelo del mundo percibido. Esto

³³ Stephan Strasser, «Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty», *Revue philosophique de Louvain* 64 (1986): 512.

³⁴ Strasser, 512.

³⁵ Strasser, 512-13.

³⁶ Strasser, 512.

³⁷ Strasser, 512.

³⁸ Strasser, 513.

también es una verdad a medias. Cualquier filósofo fenomenológico estará de acuerdo en que la fe perceptiva es más antigua que la creencia religiosa. Como fenomenólogos, sin embargo, deberían explicar el misterioso deseo del hombre de escapar del universo de las realidades visibles. ¿De dónde procede la necesidad de ir más allá de lo “dado en persona” (*leibhaft gegeben*)? No importa que las ideas que ciertos grupos humanos tienen de lo Trascendente sean inadecuadas, infantiles, ingenuas. No importa que las representaciones de lo Trascendente contengan material tomado de la experiencia mundana de una época y una región determinadas. Lo que hay que explicar primero son los motivos que impulsan a los humanos a significar mediante mitos, símbolos y ritos lo que está esencialmente más allá de la carne del mundo”³⁹. La fascinante descripción de Strasser es un ejemplo perfecto de cómo un sedimento particular en el corazón de la creencia original puede volverse sedicioso, por así decirlo, y tomar gradualmente el control hasta ser reestructurado de arriba abajo.

Intentemos resumir antes de concluir. La interpretación de la proto-doxa que hemos intentado ha revelado su fragilidad, su vulnerabilidad. El propio Husserl ya había señalado que la creencia originaria era susceptible de ser sometida a la prueba de la incertidumbre: no sólo cuando es objeto de tal o cual modalización deliberada, sino sobre todo cuando se produce una “discrepancia” importante en la correlación noético-noemática y crea una brecha en el curso de la experiencia. El hecho es que Husserl se niega a ver en la incertidumbre otra cosa que una pérdida temporal de la certeza, que al final no puede dejar de recuperar sus derechos. En otras palabras, para él, el restablecimiento del curso de la experiencia es inevitable. Merleau-Ponty dice lo mismo: admite que la fe perceptiva puede ser desollada por una cierta “incredulidad”, pero sostiene que esta incredulidad es de origen fantasmático y que, por tanto, sólo afecta a la existencia en la superficie. Strasser desafía todo esto con un argumento convincente: la creencia original es, según él, continuamente frustrada, contrarrestada por una “incredulidad” igualmente fuerte; una incredulidad que sugiere que lo que encontramos en el mundo visible puede no ser la realidad última. Si nos tomamos en serio esta idea, parece que la proto-doxa es inseparable de una “inquietud original”. Tomamos prestada esta noción de Bruce Bégout, quien la forma y emplea precisamente para cuestionar la primacía absoluta de la proto-doxa⁴⁰. Sin embargo, a diferencia de él, argumentaremos que la ansiedad originaria y la creencia originaria comparten la misma naturaleza arcaica, y que la ansiedad originaria no pretende ocupar el lugar de la creencia originaria, sino coexistir con ella. Intentemos explicarlo.

³⁹ Strasser, 513-14.

⁴⁰ Bruce Bégout, *La découverte du quotidien* (Paris: Allia, 2005), 247 y ss. Véase también Bruce Bégout, *Pensées privées. Journal philosophique (1998-2006)* (Grenoble: Millon, 2007), 155, 372, 405-6, 445, 452 y 479.

La experiencia del mundo nos enseña claramente que no sólo es evidente, sino también enigmático. En este sentido, puede decirse que la creencia original y la ansiedad original son co-constitutivas. Añadamos que se fenomenalizan alternativa o consecutivamente en forma de “destello”. Esta vez utilizamos el término de Lévinas, pero también el de Richir, porque ilustra bien cómo nos familiarizamos con un fenómeno tan extraño: es como ver brillar una estrella en la noche, en la noche de mi conciencia. Pero lo esencial es subrayar que este destello envía una llamada desde las profundidades del ego que afecta a las profundidades del ego. Una descripción adecuada de este proceso requiere que pensemos en él en términos tanto de heteroafecto como de autoafecto. Porque lo cierto es que esta llamada se origina en el mundo tal y como me ha sido predicho, es decir, no como una entidad “blanca”, vacía y anhistórica, sino como una amalgama “gris”, cargada e histórica, una mezcla de tradiciones y habitualidades personales y colectivas, prácticas y teóricas. Sería justo preguntarse por qué destacaría la fe religiosa, es decir, por qué primaría sobre otros elementos dentro de esta maraña. Nuestra respuesta es que esto dista mucho de ser siempre así. Sostendríamos, sin embargo, que cuando surge esta posibilidad es porque mi atención, concebida como una modificación de la intención, ha sido captada por una poderosa fuente de sentido y valor –una fuente “digna de confianza”–, porque sé intuitivamente que ese sentido y ese valor pueden responder a ese instinto primario, primordial, que me impulsa a hacer de mi mundo un lugar habitable, soportable, y a vivir mi vida como una vocación. Debemos señalar, sin embargo, que la fe religiosa no apaga el parpadeo, ni acalla la llamada. El hecho es que da a esta vida que la experimenta un *archè* y un *télos* –una direccionalidad–. De tal modo que Dios, independientemente de la cuestión de si “existe” o no, se ha convertido efectivamente en un contra-polo del polo yoico, un sujeto frente al sujeto que soy, y el sujeto que soy se ha enriquecido con un poder clave de contra-afección. Con esto queremos decir que, una vez instanciada, la fe religiosa puede entrar en su fase receptiva y enactiva. El creyente buscará la acción a través de la percepción, esforzándose por dar una respuesta encarnada a la llamada⁴¹. Lo hará construyendo una vida religiosa en el mundo, que no es otra cosa que una vida mundana en la religión. En última instancia, sigue tratándose de vivir una vida en el límite, con la diferencia de que este límite se extiende ahora entre dos puntos de fuga, y de que la existencia en cuestión evoluciona en una temporalidad dividida entre motivos protológicos y escatológicos contra los que se vive y se revive cada prueba de la vida.

⁴¹ Una vida en cuyo centro estará la oración. Sobre este punto, nos remitimos a Sylvain Camilleri, «Esquisse d’une phénoménologie des mouvements de l’orant», en *Ens mobile: Conceptions phénoménologiques du mouvement*, ed. Sylvain Camilleri y Jean-Sébastien Hardy (Louvain: Peeters Publishers, 2018), 215-34.

Para concluir esta reflexión esencialmente prospectiva, quisiéramos destacar dos contribuciones potencialmente importantes de una fenomenología pura de la fe religiosa a la fenomenología en general y a la fenomenología de la religión en particular. La primera es que es capaz de arrojar nueva luz sobre las raíces de la actitud religiosa en el *sensus communis*. Dicho de otro modo, por primera vez (al menos que sepamos), esta reflexión ofrece una elucidación propiamente fenomenológica de la famosa teoría del *a priori* religioso. La segunda aportación, relacionada con la primera, es que esta fenomenología pura de la fe religiosa proporciona a la filosofía de la religión, fenomenológica o no, una epistemología reforzada que le permite elaborar respuestas fundadas y originales a cuestiones antiguas, como la existencia de Dios, y más recientes, como el pluralismo religioso.

Todo ello implica, por supuesto, que respete su misión cardinal, es decir, ofrecer una explicación de la fe religiosa efectivamente “pura”, es decir, en este caso, libre de toda influencia teológica y metafísica. Esto sólo puede hacerlo a condición de que demuestre, contra la tendencia general y mediante descripciones sencillas pero rigurosas, que la vida religiosa de un individuo o de una comunidad no puede reducirse a sus experiencias religiosas y más particularmente místicas. Le corresponde, a raíz de ello, dar o restituir el lugar de privilegio a la fe, esa creencia *sui generis* que demuestra ser la condición de posibilidad de todas las experiencias en cuestión. Pero esta tarea exige, a su vez, demostrar que el ateísmo metodológico de la fenomenología no implica en modo alguno echar las campanas al vuelo, es decir, descalificar de entrada la fe religiosa por ser un mero prejuicio sin apego mundano (que es, por otra parte, lo que son muchas afirmaciones teológicas o metafísicas, y lo que justifica someterlas a la más drástica reducción fenomenológica). Describir cómo la fe religiosa se funda efectivamente en nuestra experiencia del mundo es la mejor manera de garantizar que reciba la atención indivisa de la fenomenología. Sin embargo, esto no obvia la necesidad de abordar la cuestión más difícil de todas, a saber, cómo esta posibilidad, que está inscrita en la creencia original que es la fe religiosa, sólo puede realizarse plenamente bajo ciertas condiciones generativas –históricas, culturales, sociales, éticas, afectivas, incluso carnales—. Es cierto que aún queda mucho camino por recorrer, pero con este estudio esperamos haber dado los primeros pasos hacia una comprensión más precisa de la esencia de la religión.

REFERENCIAS

- ALES Bello, A. (2009). *The divine in Husserl and other explorations*. Dordrecht, The Netherlands ; London: Springer.
- BÉGOUT, B. (2003). Percevoir et juger. Le rôle de la croyance originelle (Urdoxa) dans la théorie du jugement de Husserl. *Studia Phaenomenologica*, 3(1-2), 229-270.
- BÉGOUT, B. (2005). *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- BÉGOUT, B. (2007). *Pensées privées. Journal philosophique (1998-2006)*. Grenoble: Millon.
- BELUSSI, F. (1990). *Die modaltheoretischen Grundlagen der husserlschen Philosophie*. Freiburg & Munich: Alber.
- BLANKENBURG, W. (1971). *Die Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke.
- BOEHM, R. (Ed.). (1959). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke VIII. Erste Philosophie II (1923-24). Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: N.Nijhoff.
- BRAINARD, M. (2002). *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. New York: SUNY.
- BRUZINA, R. (2001). Limitations. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 1, 369-376.
- CAMILLERI, S. (2018). Esquisse d'une phénoménologie des mouvements de l'orant. En S. Camilleri & J.-S. Hardy (Eds.), *Ens mobile: Conceptions phénoménologiques du mouvement* (pp. 215-234). Louvain: Peeters Publishers.
- CÉLIS, R. (1994). L'Urdoxa dans la vie intentionnelle. En R. Brisart & R. Célis (Eds.), *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie* (pp. 186-207). Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles.
- DASTUR, F. (1994). Perceptual Faith and the Invisible. *Journal of the British Society of Phenomenology*, 25(1), 44-52.
- DASTUR, F. (2000). Le «Dieu extrême» de la phénoménologie. Husserl et Heidegger. *Archives de Philosophie*, 63(2/1), 195-204.
- DE SAINT AUBERT, E. (2009). «L'incarnation change tout». Merleau-Ponty critique de la théologie explicative. *Transversalités*, 112(4), 147-186.
- DUPRÉ, L. (1968). Husserl's Thought on God and Faith. *Philosophy and Phenomenological Research*, 29(2), 201-215.
- FALQUE, E. (2013). *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Bruxelles: Lessius.
- FLEISCHER, M. (Ed.). (1966). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: M. Nijhoff.
- GÉLY, R. (2001). Croyance et foi perceptive. Merleau-Ponty et Henry lecteurs de Maine de Biran. *Science et Esprit*, 53(2), 329-352.
- HEIDEGGER, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- HELD, K. (2010). Gott in Edmund Husserls Phänomenologie. En F. Mattens, H. Jacobs, & C. Lerna (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (pp. 723-738). Dordrecht: Springer.
- HOPKINS, B. C. (2001). The Transcendental Problematic of Generativity and the Problem of Historicism. *Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 1, 377-389.
- HOUSSET, E. (2010). *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris: Éditions du Cerf.
- HUSSERL, E. (1954). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (W. Biemel, Ed.). Haag: M. Nijhoff.
- JANICAUD, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- JANOŮŠEK, H., & Zahavi, D. (2020). Husserl on Hume. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(3), 615-635.
- KAISER, U. (1997). *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*. München: Fink.
- KAUSHIK, R. (2008). Affectivity and Religious Experience: Husserl's God in the Unpublished Manuscripts. *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Research*, 8, 55-71.
- KERN, I. (Ed.). (1973). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*. Den Haag: N.Nijhoff.
- KRISTENSEN, S. (2003). Foi expressive et foi perceptive. *Chiasmi International*, 5, 259-280.
- LANDGREBE, L. (1982). Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens. *Faktizität und Individuation* (pp. 117-136). Hamburg: Meiner.
- LEE-CHUN, L. (2008). *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LÉVINAS, E. (1937). Phénoménologie. Hans Reiner, Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysisches Gehalt, Niemeyer Verlag, Halle, 1934, xi-256 pages. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 124(11/12), 258-263. Presses Universitaires de France.
- LÉVINAS, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- LIANGKANG, N. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht: Kluwer.
- LOHMAR, D. (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Springer.
- LUFT, S. (Ed.). (2002). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht: Kluwer.
- MALL, R. A. (1973). *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*. Den Haag: N.Nijhoff.
- MARION, J.-L. (1997). *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.

- MERLEAU-PONTY, M. (1959). Le philosophe et son ombre. En H. L. Van Breda & J. Taminaux (Eds.), *Edmund Husserl 1859-1959* (pp. 195-220). Den Haag: N.Nijhoff.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- MERTENS, P. (1926). Zur Phänomenologie des Glaubens I. *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 39(4), 345-360.
- MERTENS, P. (1927a). *Zur Phänomenologie des Glaubens*. Fulda: Fuldaer Ak. Dr.
- MERTENS, P. (1927b). Zur Phänomenologie des Glaubens II. *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 40(1), 9-22.
- MURPHY, R. T. (1980). *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*. Den Haag: Kluwer.
- Ó MURCHADHA, F. (2013). *A Phenomenology of Christian Life: Night and Glory*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- PANZER, U. (Ed.). (1984). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band—I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: M. Nijhoff.
- PERREAU, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer.
- REINER, H. (1934). *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysisches Gehalt*. Halle: Niemeyer.
- REISCHLE, M. (1889). *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*. Freiburg: Mohr.
- SCHRIJVERS, J. (2016). *Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life*. New York: SUNY.
- SCHUHMAN, K. (Ed.). (1976). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: M. Nijhoff.
- STEINBOCK, A. J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- STEINBOCK, A. J. (2007). The Poor Phenomenon: Marion and the Problem of Givenness. *Alter. Revue de phénoménologie*, 15, 357-372.
- STEINBOCK, A. J. (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- STRASSER, S. (1959). Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 130-142.
- STRASSER, S. (1986). Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty. *Revue philosophique de Louvain*, 64, 502-520.
- TENGELYI, L. (2005). *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Grenoble: Millon.
- VONGEHR, T., & SOWA, R. (Eds.). (2014). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht: Springer.



Hitos para una fenomenología pura de la fe religiosa

Este estudio se propone abordar una cuestión que la fenomenología en general y la fenomenología de la religión en particular han tendido a evitar, a saber, la cuestión de la fe religiosa. Con demasiada frecuencia descalificada desde el principio como un presupuesto que impide el ejercicio fenomenológico, la fe religiosa no es, sin embargo, menos digna de descripción que cualquier otro fenómeno. Esto es lo que nos proponemos hacer aquí, en un intento de evitar la trampa de considerar la fe religiosa, explícita o implícitamente, a través de un prisma metafísico. La tesis que defendemos es que la fe religiosa debe entenderse como una modificación o modalización de lo que Husserl tematizó como "creencia originaria" (Urglaube, Urdoxa) y que Merleau-Ponty retomó con el nombre de "fe perceptiva".

Palabras Clave: Fe religiosa · Fe perceptiva · Urdoxa · Husserl · Merleau-Ponty · Strasser. Landgrebe.

Milestones for a pure phenomenology of religious faith

This study sets out to tackle a question that phenomenology in general and the phenomenology of religion in particular have tended to avoid, namely the question of religious faith. All too often disqualified from the outset as a presupposition barring the way to the phenomenological exercise, religious faith is nonetheless no less worthy of description than any other phenomenon. This is what we set out to do here, in an attempt to avoid the trap of considering religious faith, explicitly or implicitly, through a metaphysical prism. The thesis we are defending is that religious faith must be understood as a modification or modalisation of what Husserl thematised as 'original belief' (Urglaube, Urdoxa) and which was taken up by Merleau-Ponty under the name of 'perceptive faith'.

Keywords: Religious faith · Perceptive faith · Urdoxa · Husserl · Merleau-Ponty · Strasser. Landgrebe.

SYLVAIN CAMILLERI est professeur à l'Université catholique de Louvain. Ses recherches se situent à l'interface de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie de la religion. Il a publié deux monographies sur Heidegger (Phaenomenologica 183 et 221) ainsi que divers textes dans des ouvrages collectifs et des revues scientifiques.

Contact: Université catholique de Louvain, Pl. de l'Université 1, 1348 Ottignies-Louvain-la-Neuve, Belgique.
e-mail (✉): sylvain.camilleri@uclouvain.be

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Enero–2024; Accepted: 15–March–2024; Published Online: 31–March–2024

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Camilleri, S. (2024). « Hitos para una fenomenología pura de la fe religiosa». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 87–110.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024