

PARA EL NUEVO GIRO¹

Dominique Janicaud

[Traducción de Roberto Ranz]

El giro teológico de la fenomenología francesa fue publicado en 1990. No voy, evidentemente, a repetirlo aquí y ahora. Si creo útil volver a ocuparme de él es en función de un debate sobre la filosofía contemporánea francesa al que este pequeño libro ha contribuido, debate que no está cerrado y que, así lo deseo, puede y debe ser enriquecido.

Por otra parte, soy plenamente consciente de que con la fenomenología se corre el riesgo de internarse en un terreno demasiado técnico, reservado a los filósofos profesionales. Husserl y Heidegger no son considerados pensadores extremadamente fáciles, y no solo por la más o menos buena calidad de las traducciones. La fenomenología francesa es heredera de sus fuentes alemanas, de ahí que no siempre evite la jerga. Por más que la fenomenología haya pretendido volver a «las cosas mismas», puede dar la impresión al profano de complacerse en una conceptualidad abstracta, cuando no abstrusa. Haré, pues, un esfuerzo para delimitar lo que se ventila en nuestro debate, en los términos más accesibles posibles. Si subsisten zonas de sombra, no vacilen en preguntarme a lo largo de la exposición, a fin de que el esfuerzo de clarificación no se reduzca a una intención buena pero vana.

En primer lugar, recordaré las circunstancias de la composición de este pequeño libro y sus intenciones. «Nadie está obligado a publicar un libro», decía Bergson. ¿Por qué he publicado este? Lo cual me servirá asimismo para precisar algunos términos y delimitar el campo de estudio. A continuación, hablaré de la recepción y del debate en torno al libro. Entre las cuestiones y objeciones me atenderé a lo esencial y trataré de evitar toda complacencia anecdótica para concentrarme en la dificultad filosófica. Por último, afrontaré los «rebotes», la continuación de la historia y sobre todo la prolongación que quisiera darle —la fructífera perspectiva— a estas investigaciones sobre la fenomenología francesa.

CIRCUNSTANCIAS E INTENCIONES

Como he señalado al comienzo de *El giro teológico*, en el origen de este ensayo hay una petición del Instituto Internacional de Filosofía (en colaboración con la UNESCO): se trataba de redactar un informe sobre la filosofía francesa de los años 80 en el marco de un balance global de la filosofía en Europa, y todo ello bajo la responsabilidad de dos universitarios de rango internacional, los profesores Klibansky y Pears.

La redacción de este informe me llevó a leer o releer muchos textos y a reflexionar sobre la evolución de la fenomenología francesa contemporánea: es por ende en calidad de historiador de las ideas contemporáneas

¹ Conferencia pronunciada en 1997 en la biblioteca Méjanés, en Aix-en-Provence, a invitación de Jean-Pierre Cometti y que sirve de introducción al volumen *La phénoménologie dans tous ses états* en el que este último edita de manera conjunta dos textos de Dominique Janicaud publicados previamente en Éditions de l'Eclat: *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) y *La phénoménologie éclatée* (1998). D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris, 2009, pp. 17-37. (N. del T.)

como se me impuso la idea de un giro, iniciado en 1961, año de la muerte de Merleau-Ponty y de la publicación de *Totalidad e infinito*, la tesis de Levinas.

Desde luego, no se me había encargado el *Giro* en sí mismo. La idea tomó forma tras una conversación amical con Jean Pierre Cometti. Jean Pierre Cometti ha sido, pues, su padrino.

Cuando el *Giro* vio la luz en octubre-noviembre de 1990, su texto antecesor, el informe sobre la filosofía francesa, todavía no había sido publicado, de tal forma que en el libro se encuentra su anuncio pero no una referencia precisa al mismo. Esta obra fue finalmente publicada en 1993 con el título *La filosofía en Europa*². Mi texto se titulaba «¿Hacia una nueva razón?» (p. 156-193), y en él abordaba los «nuevos fenomenólogos» en las páginas 175-181, con el subtítulo «¿Una fenomenología teológica?».

Hasta aquí las circunstancias. Vayamos ahora a la cuestión de fondo, no para repetir lo que he escrito en el *Giro*, sino para intentar caracterizar lo que he *querido decir*.

Para resumirlo en pocas palabras, me parecía muy sorprendente que pudieran categorizarse bajo el término «fenomenológicos» pensamientos preocupados por el Otro en cuanto tal, la Archi-Revelación de la Vida o la donación pura, pensamientos que justamente trasgreden los límites de la fenomenicidad y que, por lo demás, al menos en el caso de Levinas, confiesan que pretenden restablecer la gran tradición metafísica (el Bien en Platón, el infinito en Descartes).

No obstante, apenas esta perplejidad ha sido formulada, se debe discernir por una parte que hay dos cuestiones en una (una cuestión de *hecho* y una cuestión de *derecho*), y que las respuestas dependen estrechamente de las definiciones que se hayan dado de las dos palabras claves: *fenomenología* y *metafísica* (pero sobre todo, y en primer término, de la palabra fenomenología).

Comencemos por la precisión terminológica. Una rápida retrospectiva enseña que puede haber una *fenomenología metafísica* (es el caso de Hegel con la fenomenología *del espíritu*): pero, precisamente, ¿qué requiere Hegel? Que el sujeto de su empresa sea, a una, el espíritu, el absoluto; pero que la especificidad de la fenomenología consista en una «ciencia de la experiencia de la conciencia», es decir, en mostrar cómo lo verdadero aparece a esta conciencia en primer término como conciencia de «esto», y ulteriormente como conciencia del lugar y el tiempo, de sí mismo, etc. (como «saber que aparece»).

Lo que me parece común a todo proyecto filosófico, de Lambert a Husserl y más allá (y a diferencia de un proyecto científico positivo que se dirige a lo verdadero por la vía del razonamiento y/o la experiencia), es ser una *doctrina de la apariencia* y del aparecer, es decir, ser un estudio retrospectivo de las condiciones en las que tal fenómeno nos está dado. En el caso de Lambert, esto se presenta, por ejemplo, bajo la forma de un inventario de las ilusiones de los sentidos, etc. En el caso de Husserl, se parte de la esfera clásica, la experiencia común, antes de operar —y para operar— la «reducción».

En cuanto a la metafísica, habría mucho que decir. Pero, en un primer análisis, ¿no podemos acaso atenernos a la clarificación kantiana? Metafísica es el dominio que, sobrepasando la experiencia, atañe a las ideas de la Razón (yo, mundo y Dios) o también la cosa en sí. En cambio, cuando la filosofía permanece en los límites de la experiencia, estudia la manera en que los fenómenos son conocidos según las categorías.

En este marco, las cosas parecen bastantes claras. ¿Lo son acaso en Husserl? Sí, en la medida en que deja caer toda metafísica en el sentido clásico, cuya pretensión es conocer las cosas en sí a partir de las ideas de la Razón. No, en la medida en que su proyecto —por riguroso que pretenda ser— retoma el de una filosofía primera y recobra a su manera (al menos en *Ideen I*) ambiciones idealistas. Volveré sobre este complejo tema. Por ahora, atengámonos a la cuestión planteada: teniendo en cuenta las definiciones que acaban de formularse, ¿puede hablarse de un giro teológico de la fenomenología francesa a partir de 1960? Examinemos en primer lugar la cuestión de hecho (sin preguntarnos todavía si está bien o mal).

A este nivel, me parece imposible negar que haya existido tal mutación. Pues Sartre y Merleau-Ponty, el uno en su «Ensayo de una ontología fenomenológica» (subtítulo de *El ser y la nada*) y el otro en la *Fenomenología de la percepción*, se atienen estrictamente a la esfera de la experiencia inmanente al Existente (ciertamente, Sartre y Merleau-Ponty emplean la palabra Transcendencia, pero para designar la libertad *humana*). Se evitaba cuidadosamente toda metafísica en sentido tradicional. Sartre se proclamaba incluso ateo; Merleau-Ponty, sin

² R. Klibansky y D. Pears (ed.), *La philosophie en Europe*, Gallimard, col. «Folio essais», n.º 218, París, 1993.

hacerlo, procuraba atenerse a la descripción de la percepción, desde la problemática de la sensación hasta el tiempo, el Otro, la Libertad. Para Sartre, la intencionalidad permite precisamente captar las menciones de las cosas, jamás aislar la conciencia con relación a las cosas, y por ende guardar en el armario la noción de «vida interior». Desde el comienzo de *El ser y la nada*, Sartre escribe que el existente se reduce «a la serie de apariciones que lo manifiestan»³, y va a describir el Para-sí como aquel que nadifica y se capta arrojado en el mundo (cosa esta que se le ha reprochado en demasía: el estar al ras de las cosas, insistir en demasía en la angustia, etc.).

Contraste pasmoso con *Totalidad e infinito* de Levinas. En las páginas 21 y siguientes, bajo el título general de «Metafísica y trascendencia», se reconoce el «deseo de lo invisible» (p. 21), «la ruptura de la totalidad» (p. 21); se afirma que «la metafísica precede a la ontología» (p. 32) y la preeminencia de la «trascendencia como idea del infinito». El deseo metafísico, escribe Levinas, viene «de un país en el que no nacimos». Y añade (p. 22): «De un país ajeno a toda naturaleza...»; y también: «El Deseo es el deseo de lo absolutamente Otro» (p. 23), «deseo de más allá» (p. 22), o incluso: «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» (p. 23).

Resulta claro, al menos en Levinas; la inspiración metafísica quizá sea asumida de una manera menos franca por el resto de autores. Menos claro resulta, en el propio Levinas, el hecho de establecer lo que queda de fenomenológico en tal tentativa: «Este libro que se quiere y se siente de *inspiración*⁴ fenomenológica», escribe Levinas en su prefacio a la edición alemana de *Totalidad e infinito*⁵. ¿Cómo interpretar esta precisión?

Por el momento, atengámonos a lo incontestable: *Totalidad e infinito* marca un giro o una mutación teológica. Esta cesura es incontestable y corresponde —¿azar malicioso?— a la fecha de la muerte de Merleau-Ponty.

Hasta aquí lo relativo a lo histórico. Ahora es necesario interpretar. Resulta evidente que lo que he intentado hacer en el *Giro* no ha sido otra cosa que ampliar el horizonte hacia otras obras, como las de Michel Henry y Jean-Luc Marion en particular.

De nuevo, quisiera evitar repetir lo que he escrito pero resumiré mi intención en lo que atañe a la segunda cuestión, la cuestión de *derecho*.

En ningún caso he negado que uno tenga derecho a plantear cuestiones metafísicas o teológicas, dado que estas se diferencian explícitamente de las cuestiones o descripciones propiamente *fenomenológicas*. Lo que he querido poner en cuestión es la *captatio benevolentiae* de la fenomenología⁶. ¿Qué significa tal captación? Hacer admitir como fenomenológico lo que no lo es absolutamente, pues no lo es en absoluto. Dar a la «fenomenología» un campo y condiciones tan amplios que recubren toda la filosofía (hasta las fronteras de la filosofía analítica). Así las cosas, ¿en qué se convierte el fenómeno? En *Archi-Revelación de la Vida* (Henry), donación pura (Marion).

Un ejemplo (que ya he citado en *La filosofía en Europa*): en su libro *Genealogía del psicoanálisis*⁷, al abordar la potencialidad del primer aparecer, Michel Henry habla de la «reunión *interior original* en la que reside la esencia de *todo* poder y la memoria misma, la *Archi-Revelación del Archi-Cuerpo*, el *eterno* abrazo consigo del ser y su pathos y, de forma previa a su dispersión ilusoria en la exterioridad irreal del *ek-stasis*, la *esencia misma* de nuestro ser»⁸. ¿Qué de epítetos y de connotaciones enfáticas que remiten todos ellos a una dimensión absoluta, teológica! Dios no es nombrado, pero sus atributos reaparecen: interioridad original, auto-afección, eternidad, *archi-revelación*, esencia de la vida.

¿Se puede considerar evidente todo esto? ¿Sobre todo, *fenomenológicamente*?

La cuestión que he querido plantear es, por ende, una cuestión simple, de *método* —tanto para la filosofía como para la teología—. ¿Podrá el pensamiento filosófico construir algo viable y entablar un diálogo fecundo con otros pensamientos, si alimenta la confusión —bajo la cubierta de una fenomenología que se

³ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, revisión Celia Amorós, Alianza, Madrid, 1984, p. 15.

⁴ Subrayado por nosotros.

⁵ E. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012.

⁶ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'Éclat, Combas, 1990, p. 16.

⁷ M. Henry, *Genealogía del psicoanálisis*, trad. de Roberto Ranz y Javier Teira, Síntesis, Madrid, 2002, p. 350.

⁸ Subrayado por nosotros. Citado en *La philosophie en Europe, op. cit.*, p. 180.

torna imperialista—? ¿Resulta esto provechoso incluso para la teología misma que corre el riesgo de ver alterada su especificidad?

Me resulta imposible desarrollar con mayor extensión el contenido del libro, al menos en lo referido a sus intenciones esenciales. Sería preciso retomararlo por entero en todos sus detalles y eso nos ocuparía varias conferencias.

Dirijamos ahora nuestra atención hacia lo que anunciado como la segunda parte de esta conferencia.

LA «RECEPCIÓN», EL DEBATE

Es raro que un autor se sienta completamente satisfecho con la «recepción» de su libro. Si no ha tenido el suficiente éxito, se considera ignorado. Si tiene mucho éxito, corre el riesgo de quedarse con el ruido y de sentirse incomprendido de otra forma.

Por definición, una obra filosófica demanda reflexión, y así lo exige a su lector. No debe, pues, atenerse el lector a las reacciones inmediatas, salvo el caso de las personas que solo consultan los libros para verificar si en el índice se habla de ellos —y en qué términos—. En el *Giro* no hay dicho índice, por lo que esta reacción no es posible.

Hablando ya en serio, en el caso presente la «recepción» no ha venido marcada por ninguno de los dos escollos que acabo de mencionar: este pequeño libro no ha pasado inadvertido; pero tampoco ha tenido un éxito colosal y mediático. No obstante, el aspecto un poco polémico de ciertos pasajes ha encorsetado un poco las cosas: no que en él haya algo descortés hacia los autores, estimados y respetados, y algunos amigos míos.

Tal vez haya sido un poco irónico respecto a la «Fenomenología del Eros» de Levinas al escribir: «Esta “fenomenología” se reduce a la evocación edificante y diáfana de una caricia desencarnada y de un erotismo de vitral. “La caricia consiste en no coger nada...”⁹». Y, a propósito de Marion, he criticado «el esquematismo de las tres reducciones»: «La primera reducción sería trascendental; la segunda, existencial; y la tercera, pura...». De ahí los «tres nombres: Husserl, Heidegger, Marion. Simplemente»¹⁰.

Era inevitable suscitar algunas reacciones humorísticas. Me han dicho que Levinas se había sentido un poco irritado o disgustado. A todas luces, mi intención no era molestarle sino suscitar un debate. Creo que hay un buen uso de la polémica en filosofía. Despierta, sorprende, provoca y obliga a dejar a un lado términos demasiado escolares o convencionales. Después de todo, desde Sócrates y Platón, casi todos los grandes filósofos han polemizado: desde las *disputationes* medievales hasta las objeciones y respuestas cartesianas, desde los intercambios Leibniz-Clarke hasta la respuesta de Kant a Benjamin Constant. ¿Y qué decir de Schopenhauer o Kierkegaard contra Hegel, de Marx o de Nietzsche? Podríamos citar otros tantos ejemplos.

El problema no radica en saber si es preciso polemizar sino cuándo, cómo y hasta dónde. En el ardor de la acción es inevitable que puedan producirse algunos excesos: ¿Puede haber polémica sin exceso? En el caso presente, no pienso que hayan sido demasiado grandes ni escandalosos. Pese a todo, cuando se corre el riesgo de polemizar, aunque sea un poco, uno se expone a recibir golpe por golpe; pero las respuestas no obedecen siempre a la teoría de la «respuesta graduada» (¡demasiado previsible!). Un silencio estudiado, alusiones cuidadosamente pensadas son algunas veces respuestas que se pretenden hábiles, a falta de ser filosóficamente argumentadas.

Así, ha visto la luz en 1992 un pequeño volumen titulado *Fenomenología y teología* presentado por Jean-François Courtine y que recoge cuatro conferencias de Jean-Luc Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion y Paul Ricoeur. En él no se dice ni una sola palabra del *Giro*; pero más de un observador ha visto en él una respuesta indirecta, destinada, sin duda, a mostrar que la fenomenología y la teología pueden hacer buenas migas y que Paul Ricoeur (al que yo había disociado del resto, en razón de sus escrúpulos metodológicos) era solidario de los «ataques».

⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

Cito a este respecto a un observador imparcial, Jocelyn Benoist: «En 1992, un coloquio organizado en la Escuela Normal Superior de París («Fenomenología y teología») responde simbólicamente al panfleto de Janicaud al reunir de manera muy significativa a Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien. Colusión que en cierto modo verifica la tesis de Janicaud sobre el “giro”»¹¹.

Efectivamente, no podía soñar una confirmación más clamorosa de mi tesis; en particular, Jean-Luc Marion quien, en «El fenómeno saturado», persiste y pone su firma al declarar que su concepto de revelación «estrictamente fenomenológico» conduce a «la teofanía en la que el exceso de la intuición conduce a la paradoja de que una mirada invisible visiblemente me tiene presente y me ama»¹²; y Michel Henry quien, en su texto «Palabra y religión», en el que la Palabra de Dios —separada la palabra del mundo de la Palabra de la Vida y presentada esta última como Palabra de Dios, la auto-afección eterna de la vida— nos dice: «¡Vosotros sois los Hijos!»¹³.

Esta confirmación juega igualmente a la inversa en el caso de Paul Ricoeur cuyo texto, «Experiencia y lenguaje en el discurso religioso», afronta mucho más claramente las dificultades de una fenomenología de la religión. Si se precisa adecuadamente que el discurso religioso una vez constituido como tal puede ser objeto de una fenomenología, este tipo de enfoque no se ve afectado en absoluto por las críticas que he formulado.

De este modo, Ricoeur me parece siempre metodológicamente ejemplar, mientras que los otros dos autores citados no me parece que hayan respondido verdaderamente a mi objeción. Michel Henry ha ido incluso más lejos en el sentido teológico en su último libro, *Yo soy la verdad*¹⁴, en el que presenta directamente como una fenomenología de la Vida la enseñanza de Jesús. De este modo, sin precaución hermenéutica ni exegética, la fenomenología se torna religiosa y evangélica.

La discusión más seria tuvo lugar el 4 de abril de 1992 en París, en el Colegio Internacional de Filosofía, con la participación de Michel Haar, Françoise Dastur, Élisabeth Rigal, Jean Greisch, Jacques Colleony y Michel Henry. Quisiera referirme ahora a ella para situar brevemente los puntos fuertes sobre los que ha habido y habrá siempre materia de discusión.

I. ¿Era justo hablar de «giro teológico» en lugar de giro religioso o metafísico?

Bien entendido, no he querido decir que este «giro» sea *estrictamente* teológico en el sentido de que los autores en cuestión se hubiesen convertido explícitamente en autores teológicos (Michel Henry al responder «No conozco nada de teología» simulaba no comprender lo que había querido decir, devolviendo el balón que tenía en su tejado). ¿Religioso? Más bien de *inspiración* religiosa, pero el lenguaje sigue siendo filosófico y se sigue utilizando el vocabulario fenomenológico. ¿Metafísico? Ciertamente; en Levinas es explícito; pero puesto que algunos, como Jean-Luc Marion, pretenden superar la metafísica, me parece que el término «metafísico» es demasiado amplio en este caso, pudiendo designar tanto la metafísica *generalis* como la metafísica *specialis*. Ahora bien, se trata en lo esencial de un giro en el que los atributos divinos se tornan capitales y ostentan en cierto modo la clave de la fenomenicidad.

En cuanto a la expresión «giro», evidentemente había pensado en el *Linguistic Turn* de Rorty (publicado en 1967) y también en la *Kehre* heideggeriana. Esta me ha parecido oportuna en la medida en que las nuevas orientaciones de la fenomenología francesa intentan situarse en la esfera de influencia husserliana, pero para modificarla y hacerla estallar. No hay, pues, ni rotura, ni desgarrón ni incluso revolución, sino inflexión, giro. Lo ideal hubiese sido poner «teológico» entre comillas.

¹¹ J. Benoist, «Vingt ans de phénoménologie française», en Yves Mabin (ed.), *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires étrangères, París, 1994, p. 47.

¹² J.-F. Courtine, (ed.), *Phénoménologie et théologie*, Critérian, París, 1992, p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴ M. Henry, *Yo soy la verdad*, trad. de Javier Teira y Roberto Ranz, Sígueme, Salamanca, 2001.

2. ¿No está acaso inscrito el «giro» en el propio Husserl?

Esta objeción está sugerida en una nota de Jean-Luc Marion: «Husserl deberá esperar a los desarrollos últimos de su teleología del espíritu para identificar el ideal del cumplimiento en Dios»¹⁵, y remite a los inéditos reunidos por Jocelyn Benoist, «Husserl más allá de la ontoteología»¹⁶.

A lo que se puede responder, en primer lugar, que resulta significativo que uno se vea obligado a desempolvar unos inéditos en los que, de manera muy discreta, aparece la palabra Dios como signo del ideal teleológico absoluto.

Esto confirma que en el trascurso temático, explícito, publicado por Husserl mismo, la filosofía permanecía neutra respecto a este problema: era el nuevo método de una filosofía que pretendía ser ciencia rigurosa.

Que Husserl, personalmente protestante, haya tenido, sobre todo al final de su vida, preocupaciones religiosas, o más religiosas que en épocas precedentes, es algo que cabe respetar sin confundirlo con una inflexión de su método.

En fin, y sobre todo, he precisado que no se trataba de utilizar ni a Husserl ni a Heidegger como autoridades. Lo que está en juego es un cuestionamiento sobre las orientaciones y los límites del proyecto fenomenológico. De ahí la cuestión formulada por Jocelyn Benoist (pero igualmente por otros: Vincent Descombes, por ejemplo, y tal vez también por Jean-Pierre Cometti): ¿De dónde procede que la fenomenología parezca cargar como una fatalidad la necesaria recaída en toda forma de idealismo o de espiritualismo que se ignoran más o menos (con más o menos buena fe)?¹⁷.

Vayamos ahora de manera muy rápida con otras dos cuestiones formuladas por Jean Greisch.

3. ¿Cómo entender la exigencia de que la fenomenología debe renunciar a ser toda la filosofía?

Esta es, efectivamente, una de mis afirmaciones en el *Giro*, y su fin no es otro que clarificar la situación. No debe ciertamente ser comprendida como la imposición de un lecho de Procusto que pretendiese definir *a priori* el objeto y el método de una suerte de propedéutica formal a la filosofía propiamente dicha. Se trata más bien de una autolimitación retomada sin cesar a propósito de los estilos fenomenológicos posibles. Si uno acepta que la fenomenología sea (y se piense) como el «umbral» de la filosofía¹⁸, en lo referido a la investigación de las apariencias o apariciones, en lo que atañe a «aquello de lo que hay apariencia o aparición», en tal caso esto conlleva de igual modo esta «doble inseguridad» de la que también habla Ricoeur¹⁹. Este segundo aspecto abre el paso a una serie de cuestiones que ya no pueden ser planteadas en *modo* fenomenológico.

4. ¿Fenomenología y metafísica son dos cosas distintas?

Todo depende de lo que uno entienda por «metafísica». Esta es la razón por la que parece necesario hacerse cargo de la pregunta heideggeriana por *la* metafísica como tal. La inteligibilidad de los fenómenos no podría escindirse por completo de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad. ¿Se puede alcanzar una «fenomenología de lo inaparente» que sea tan poco metafísica (e incluso teológica) como sea posible? Heidegger ha trazado un ensayo que da que pensar en *Ser y tiempo*.

Se trata de una cuestión difícil y que excede el campo que había creído poder balizar en el *Giro*.

Este debate —como se ve— ya se ha iniciado. Debe volver a cobrar actualidad no solo aquí, sino también en Quebec este verano con ocasión de una mesa redonda del Congreso de sociedades de filosofía de lengua francesa.

Es el momento de que indique algunas prolongaciones que quisiera dar a este debate y en qué dirección pienso poder prolongar mis orientaciones de manera más positiva.

¹⁵ *Phénoménologie et théologie*, op. cit., p. 93, nota.

¹⁶ J. Benoist, «Husserl au-delà de l'ontothéologie», en *Les Études philosophiques*, PUF, París, n.º 4, 1991.

¹⁷ «Vingt ans de phénoménologie française», art. cit., p. 47.

¹⁸ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, París, 2000, p. 159.

¹⁹ *Ibid.*, p. 144.

REBOTES Y PROLONGACIONES POSIBLES

Quisiera defender una concepción plural o pluralista de la fenomenología. Hay diversos estilos fenomenológicos, y hay que felicitarlo por ello dadas las múltiples facetas de la fenomenicidad. Por otra parte, incluso en el campo de las ciencias, acontece un momento fenomenológico (así, por ejemplo, cuando describo los tres estados del agua: sólido, líquido y gaseoso —sin todavía elevarme a la fórmula de su composición, H_2O —. En este sentido, la trayectoria de René Thom es igualmente ejemplar: «Toda ciencia es ante todo el estudio de una fenomenología»²⁰.

Ciertamente, la fenomenología en sentido husserliano no se limita a descripciones empíricas: es trascendental; se ocupa también del estatuto de las idealidades. Además, un aspecto en común con la fenomenología de inspiración husserliana de las *Meditaciones cartesianas* es su refundación a partir del cogito y de la subjetividad trascendental.

Son muchos los grados posibles entre el cuidado fundamental y las menciones eidéticas, incluso también entre los estilos descriptivos. La prueba de esto es que la fenomenología renace de las cenizas de las críticas y que sus estilos se acrecientan.

Resulta necesario alentar las diversificaciones. He aquí algunos ejemplos de estas fenomenologías posibles:

Entre las obras sobre la *fenomenología en sus márgenes lógicos o «cognitivos»*, permítanme mencionar nuestra edición de la obra colectiva *La intencionalidad en cuestión entre fenomenología y ciencias cognitivas*²¹; pero también la obra de Denis Fissette, *Lectura fregeana de la fenomenología*²², que se interesa por la «fenomenología analítica» anglosajona.

La *fenomenología en sus márgenes descriptivos y estéticos* está admirablemente representada por Henry Maldiney, del que podemos citar todas sus obras; además hemos de añadir a Édouard Pontremoli con su *Exceso de lo visible*²³.

La *vertiente teológica de la fenomenología* ha sido ya ampliamente evocada aquí, en compañía de todos mis amigos del *Giro*: Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, etc.

Se debe igualmente pensar en los *márgenes ontológicos*, más o menos naturalistas, de la fenomenología. Por un lado, los merleau-pontianos tales como Renaud Barbaras, Marc Richir, Jacques Garelli, por no citar más que unos pocos. Por otro, los gadamerianos.

Por último, terminamos con el más importante de los representantes de los márgenes hermenéuticos de la fenomenología: Paul Ricoeur.

Como se puede comprobar, la diversidad de estilos y, sobre todo, de enfoques del aparecer es impresionante.

1. La neutralidad de la mirada fenomenológica, ¿debe llevarse más lejos?

Para simplificar: ¿es necesario un ateísmo metodológico? ¿Debe uno preconizar una fenomenología atea? Mikel Dufrenne había ya anotado a este respecto la ambivalencia de Heidegger: «El enigma sacraliza. Lo sagrado siempre se deja presentir en su ambivalencia», escribe en «Por una filosofía no teológica»²⁴. Esta es una invitación saludable a replantear el nexo entre teología y fenomenología. ¿Está condenada esta a jugar el papel de sustituta más o menos confesa, más o menos vergonzosa, de la metafísica más metafísica si así puede decirse (la metafísica *specialis*)? Ahora bien, ¿no encierra acaso el impuso fenomenológico un vigor instaurador y una radicalidad que permiten instaurar una relación verdaderamente nueva con el aparecer?

²⁰ R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, París, 1983, p. 5. Vid. A. Boutot, *L'invention des formes*, Odile Jacob, París, 1993.

²¹ D. Janicaud, (ed.), *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, París, 1995, Prefacio.

²² D. Fissette, *Lecture frégeenne de la phénoménologie*, L'Éclat, Combas, 1994.

²³ É. Pontremoli, *L'excès du visible, Une approche phénoménologique de la photogenie*, Millon, Grenoble, 1996.

²⁴ M. Dufrenne, «Pour une philosophie non-théologique», en *Le Poétique*, PUF, París, 1973, p. 35.

2. La negativa a encerrar la fenomenología en sí misma

¿La voluntad de pensar sus límites debería ir de la mano de una articulación del momento fenomenológico con la hermenéutica?

Esta pregunta es tanto más pertinente por cuanto ya en Husserl acontece una tensión patente entre la refundación de la filosofía primera y el método de descripción riguroso de los fenómenos en su fenomenicidad inmanente.

Mientras que Heidegger, en *Ser y tiempo*, esboza una fenomenología hermenéutica cuyos supuestos no explicita, Ricoeur, en *Tiempo y narración*, establece de manera pertinente «los límites de la fenomenología, que no son otros que los de su estilo eidético»²⁵.

El problema central que aquí se plantea es saber si uno puede concebir una fenomenología sin hermenéutica. Y de manera correlativa: ¿una deconstrucción bien comprendida no debería ser aceptada como hermenéutica?

Más sutil que la respuesta deleuziana («Significación e interpretación son las dos enfermedades de la tierra, la pareja del déspota y del sacerdote»²⁶), es la posición de Jacques Bouveresse. La *Verstehen* misma está sujeta a equívocos y debe pasar bajo las horcas caudinas del trabajo gramatical: la historia de la eficiencia y la construcción lingüística dependen de una hermenéutica de los juegos del lenguaje²⁷. Y Bouveresse cita, para ilustrar este aspecto, a Wittgenstein: «Cuando interpreto, progreso de grado en grado sobre el camino del pensamiento»²⁸.

3. Una orientación fenomenológica minimalista

Por mi parte, intento poner en práctica —especialmente en *Chronos*²⁹— un estilo «minimalista» en fenomenología. ¿Qué hay que entender por tal cosa?

En primer término, una fenomenología que renuncia a plantearse como filosofía primera o como pensamiento originario, aunque fuese bajo la pasividad absoluta; se trata, por tanto, de una fenomenología consciente de los riesgos metodológicos que representa el sacrificio de la presa (el aparecer inmanente a la experiencia intencional) por la sombra (una donación pura, un archi-origen, etc.).

Por otra parte, será minimalista, esta vez en un sentido positivo —y en lo que atañe al tiempo—, una fenomenología adaptada a los modos de presencia/ausencia de la fenomenología temporal, que pone a prueba la presunción del tiempo puro o «ek-stático», que recoge la temporalización a ras de sus surgimientos (rostros, gestos, etc.), que despeja en ellos la crono-ficción transcendental que les es constitutiva (el papel de la imaginación); en fin, que deja abierta la mirada fenomenológica a los límites del aparecer temporal, con vistas a preguntas en las que se urde el enigma del ser.

¿Qué significa: aislar los momentos del surgimiento del *aparecer* temporal? Temporalizar supone una correlación entre subjetividad y objetividad, una toma de medida. Mostrar lo temporal es darle forma (ritmo). No se mienta ya una esencia del Tiempo (o la esencia del tiempo como donación), sino más bien la captación plural de los gestos de la temporalización.

Terminaré citando esta *boutade* de Valéry: «No siempre soy de mi parecer»³⁰. Con esta declaración antidogmática, quisiera concluir con una llamada que espero sea compartida: nada de filosofía sin interrogación, sin búsqueda; ahora bien, la fenomenología carece de interés si se convierte en un cuerpo de doctrina rígido y muerto, o en un «campo» ideológico.

A los fenomenólogos, hermeneutas, analíticos, deconstructores, hay que recordarles: ¿Sois verdaderamente filósofos?

²⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, París, 1985, Vol. 3, p. 251.

²⁶ G. Deleuze y C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, París, 1996, p. 58.

²⁷ J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, L'Éclat, Combas, 1991, p. 53.

²⁸ L. Wittgenstein, *Zettel* § 234; citado en J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 37.

²⁹ D. Janicaud, *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporal*, Le Collège de Philosophie, Grasset, París, 1997. (N. de los T.)

³⁰ Valéry, P. (1973), *Cahiers*, París, Gallimard, I, p. 87.

Valéry, que no era oficialmente filósofo, se une por ende a Wittgenstein cuando afirma: «Lo que oscurece casi todo es el lenguaje, porque obliga a fijar y a generalizar sin que nos guste»³¹.

No hay que hablar mucho y hacer poco —sacrificando los fenómenos a la fenomenología—. El retorno fenomenológico a las «cosas mismas» había hecho vacilar una cierta retórica neo-idealista: de esto da prueba Jean-Paul Sartre y su texto sobre la intencionalidad³².

Pero en la actualidad agitar de nuevo la fenomenología, criticarla, abrirse a sus posibilidades, consiste en obligarla a no quedarse en meras palabras y a entrar en diálogo con el resto de estilos del pensamiento filosófico.

³¹ *Ibid.*, p. 382.

³² J.-P. Sartre, «Une notion fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*, Gallimard, París, 1939.