

EL GIRO TEOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

[*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, París, 2009, pp. 41-66)]

Dominique Janicaud

[Traducción de Roberto Ranz]

|41

I

CONTORNOS DEL GIRO

Toda concepción, aun modesta, supone alguna idea seminal. El origen del presente ensayo es un informe¹ realizado con ocasión de un encargo del Instituto Internacional de filosofía²: tras haber aceptado redactar una suerte de estado de la cuestión sobre la filosofía francesa en los últimos quince años y tras escribir asimismo un post scriptum a la talentosa retrospectiva de Vicent Descombes (*Le même et l'autre*)³, me he encontrado evidentemente ante un paisaje de pensamiento de gran complejidad y mucho más sutil que el desfile de tópicos impuestos tan a menudo por periodistas apresurados. La historia del pensamiento filosófico nunca ha consistido en una serie de representaciones que se deslizan sobre un único vector; la historia del pensamiento filosófico contemporáneo, en particular el francés, es todavía menos fácilmente esquematizable que en épocas precedentes. El combate de las ideologías, el conflicto de las interpretaciones, el juego de las «influencias», han acabado por intensificarse en esta encrucijada del mundo de las ideas que sigue siendo París.

He hablado de informe⁴. Sin volver a los análisis que un lector curioso podrá leer en otra parte⁵, a mi parecer los estudios fenomenológicos franceses |42 —proseguidos con seriedad y tenacidad (en particular, por Paul Ricoeur y Michel Henry) e ilustrados con una singular originalidad (por Emmanuel Levinas) frente a las modas y los eslóganes de los años sesenta y setenta— encerraban una fecundidad cuyos frutos y coherencia se revelan a la luz de sus desarrollos más recientes. Esta fecundidad no es evidentemente resumible por entero bajo la calificación de «giro» teológico, como tampoco sería justo limitarse a la idea de un paso desde una fenomenología atea (con Sartre, Merleau-Ponty, o incluso Dufrenne) a una fenomenología «espiritualista» (con los maestros nombrados anteriormente y algunos herederos cuyos nombres irán surgiendo poco a poco en este estudio). En un principio, no se ha tratado por mi parte más que de una puesta en perspectiva histórica.

¹ El original francés es «constat» cuyo sentido es tanto «informe» como «atestiguación», «acta» o «atestado». (N. del T.)

² En cooperación con la UNESCO.

³ V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, París, Éditions de Minuit, París, 1979.

⁴ Vid. nota 1. (N. de los T.)

⁵ D. Janicaud, «Rendre à nouveau raison? Dix ans de philosophie française (1979-1989)», en *La philosophie en Europe*, Gallimard, París, 1993, pp. 156-193.

Podrá objetárseme que todo «estado de la cuestión», incluso a este nivel, supone ya una interpretación. No lo niego; pero esta puesta en perspectiva puede realizarse en un primer nivel, en cierto modo mínimo, sin implicar todavía juicio de valor alguno, ni laudatorio ni peyorativo, así como tampoco crítica metodológica alguna. En este primer nivel, se trata únicamente de poner a prueba la coherencia de una intuición interpretativa que atañe a la fenomenología francesa desde hace una treintena de años: ¿hay un rasgo que la distingue decisivamente de la primera recepción de Husserl y Heidegger? ¿Acaso este rasgo es la ruptura con la fenomenicidad inmanente? ¿La apertura a lo invisible, al Otro, a una donación pura o a una «archi-revelación»? La respuesta a estas cuestiones vinculadas entre sí es totalmente afirmativa. La tarea de este primer capítulo consistirá en aportar las pruebas y considerandos sobre todo ello, unas pruebas que serán lo suficientemente numerosas y, así esperamos, **[43]** lo bastante convincentes. Más adelante, con análisis más detallados, daremos paso a la crítica e incluso tal vez a la polémica, con un solo objetivo: la clarificación metodológica.

Para comprender las condiciones de posibilidad teóricas del giro teológico, es precisa una mirada retrospectiva. Este último no debe ser únicamente una mera precaución histórica, sino que debe iluminar la especificidad y los límites del primer «abrirse paso» de la fenomenología francesa.

EL CHOQUE HUSSERLIANO

Con medio siglo de retraso, la primera recepción de Husserl en Francia nos parece hoy en día bastante simple. ¿Podía ser de otra manera? Lo que no fue fatal fue la conjunción de talentos excepcionales con una atención intensa por una nueva metodología.

El texto más significativo a este respecto es breve, pero deslumbrante. Está firmado por Sartre y se titula «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad»⁶. ¿Qué hay que retener de estas pocas páginas fechadas en enero de 1939 y que jugarán el papel de manifiesto de la nueva «ontología fenomenológica» en los años cuarenta y cincuenta?⁷ Lo que salta de primeras a la vista es la polémica anti-idealista: contra Lalande, Brunschvicg y Meyerson, que analizaban y celebraban el poder de asimilación y de unificación del espíritu, Sartre reivindica «algo sólido», sin querer no obstante retornar ni a un sensualismo grosero, ni a un objetivismo, ni a **[44]** un realismo de tipo más sutil, al modo de Bergson (que distinguía entre la actualidad de nuestra percepción y el conjunto virtual de las imágenes)⁸. La intencionalidad es por ende esta solución nueva y casi milagrosa: la alternativa idealismo/realismo está superada (al igual que la dualidad subjetivo/objetivo) por una correlación previa, este «hecho irreductible que imagen física alguna puede reproducir»⁹: el resplandor de la conciencia en el mundo, de entrada conciencia «de otra cosa que ella misma»¹⁰. No hay conciencia pura; la célebre fórmula: «Toda conciencia es conciencia de algo»¹¹ proclama que la seudopureza del *cogito* se deduce siempre de una correlación intencional previa.

Lo que llama la atención hoy en día, tras la relectura de este texto, es el contraste entre la importancia del envite metodológico y la desenvoltura sartriana. El manifiesto está bosquejado con los colores más brillantes y sensacionales: «Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas»¹². ¡He aquí que nos hemos librado de la «vida interior» e incluso de Proust! Pero nada de explicaciones, y mucho menos de perplejidad. Esta rapidez tajante no es inocente; Sartre oculta de este modo dificultades reales, siendo la más grave esta: ¿cómo el método de la descripción eidética va a permitir encontrar y restituir lo concreto, en particular en el dominio afectivo, sin caer en el esencialismo? La vida afectiva está animada por un dinamismo que se presta

⁶ J.-P. Sartre, *El hombre y las cosas*, trad. de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 26. (N. del T.)

⁷ Vid. J.-P. Sartre, *Situations I*, Gallimard, París, 1947, pp. 31-35. Un testimonio de la inmensa resonancia de este texto puede encontrarse en un artículo de Jean Beaufret que data de 1945, donde escribe: «La inteligencia del asunto tratado no tiene parangón con el gusto de la expresión». Vid. J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, París, 1986.

⁸ Vid. el capítulo I de *Materia y memoria* al que Sartre hace alusión (*Situations I*, op. cit., p. 32).

⁹ J.-P. Sartre, *El hombre y las cosas*, op. cit., p. 27. Traducción parcialmente modificada por nosotros. (N. del T.)

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, p. 27. (N. del T.)

¹² *Ibid.*, p. 28.

mal a las consideraciones del *eidos*; pero dicho dinamismo no es un bloque único: ¿qué será de las intensidades singulares y en cierto modo segundas? ¿Deberán sacrificarse como demasiado interiores las «intermitencias del corazón» tan finamente evocadas por el **|45** tan de repente deshonrado Proust? Habría al menos que señalar cómo el problema de la constitución acaba inevitablemente por cruzarse con el del mundo de la vida. Sin duda alguna, Sartre es un poco menos expeditivo en la introducción de *El ser y la nada*: no puede ocultar que si el existente es reducido «a la serie de las apariciones que lo manifiestan»¹³, el ser del fenómeno intencional no es «cósico»; es preciso, por lo tanto, preservar su trascendencia específica sin recaer de nuevo en el idealismo. Pero la empresa husserliana de la constitución, ¿acaso no restaura una suerte de idealismo trascendental? Sartre deberá entonces aceptarlo, siendo Husserl remitido al kantismo que no habría sabido superar¹⁴. El recurso al concepto heideggeriano de comprensión preontológica le permite a Sartre suspender las aporías husserlianas para desplegar aquello que le interesa en primer término: la descripción de las estructuras inmediatas del Para-sí, que son otras tantas modalidades sui generis, no téticas, de la conciencia (de) sí.

Ya en *La trascendencia del Ego*, obra fechada en 1936, Sartre había querido a la vez separar el *cogito* husserliano («Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia»¹⁵) del *cogito* cartesiano y criticar lo que presentía como un retorno de Husserl a la tesis clásica del Yo trascendental. Al remontarse a una intencionalidad manifestadora, correlación previa entre nuestra trascendencia y el mundo, no temía lanzar fórmulas audaces, cuando no contradictorias, como aquella que hacía del ego una «conciencia “en el mundo”»¹⁶ y, de igual modo, no vacilaba en introducir el yo, tras haberlo criticado sistemáticamente. Se veía sobre todo obligado, valiéndose mientras tanto de la *epojé* husserliana, a suponer una «mala» evolución del **|46** Maestro, tras un giro desde de la radicalidad intuitiva de las *Investigaciones lógicas* al neo-idealismo de *Ideas* (evolución que sería incluso ya perceptible en las *Investigaciones lógicas*).

Al desplegar la conciencia trascendental (no egótica) como «espontaneidad impersonal», Sartre se convirtió en paladín de una fenomenología radical ya cómplice con el materialismo histórico, pero no sin multiplicar las ambigüedades respecto a Husserl (que utilizaba libremente como una referencia solemne, dejando a un lado las razones de su «evolución»). Decididamente la «evolución» de Husserl es una coartada cómoda cuyo uso y abuso será habitual.

Sartre no es, evidentemente, el único autor objeto de debate. Las dificultades que deja en suspenso o minimiza son retomadas por Merleau-Ponty, examinadas con más paciencia y escrúpulo, sin que no obstante sean totalmente superadas. Merleau-Ponty tiende a señalar que el retorno fenomenológico a las cosas mismas es «absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia»¹⁷ y se esfuerza, no sin dificultades, en anclar las investigaciones de la *Fenomenología de la percepción* en los últimos trabajos de Husserl sobre una «fenomenología genética»¹⁸: bajo pretexto de que la eidética fenomenológica debe resituar «las esencias en la existencia», y abrirse a la complejidad tanto del ser-en-el-mundo como de la intersubjetividad, el fin justifica en cierto modo los medios. La fenomenología se ve atrapada por su proyecto existencial; la espesura de las descripciones acaba por hacer perdonar la endeblez de las justificaciones metodológicas; el análisis intencional se pone al servicio del «genio perceptivo» y del *cogito* pre-reflexivo.

Por supuesto, Merleau-Ponty —al igual que Sartre— **|47** no puede ocultar por completo que el legado husserliano ha sido más solicitado que restituido. Así, la siguiente concesión es muy importante: «Durante largo tiempo, incluso en textos recientes, se ha presentado la reducción como el retorno a una consciencia trascendental ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta, movido de cabo a rabo por una serie de apercepciones que el filósofo tendría por misión reconstruir a partir del resultado de las mismas»¹⁹.

Esto supone admitir, de hecho, que Husserl jamás se ha liberado de una metafísica idealista y que el recurso a la intencionalidad no garantiza en ningún caso, bajo pretexto de que mienta lo existencial, una salida

¹³ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar; revisión Celia Amorós, Alianza, Madrid, 1984, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 281.

¹⁵ J.-P. Sartre, *La trascendencia del Ego*, trad. de Miguel García-Baró, Síntesis, Madrid, 2003, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

fuera del horizonte y de los supuestos de una filosofía en la que la *cogitatio* continúa jugando un papel central. Hacía falta, para abrir este cerrojo, una explicación más seria y fundamental con Heidegger (y no utilizarle como señuelo para poner en valor al último Husserl). Hacía falta, por consiguiente, dar por terminado este extraño juego que consiste en sacralizar la referencia a Husserl: este último juega, en efecto, tanto en el joven Sartre como en el primer Merleau-Ponty, el papel de garantía de absoluta novedad fundadora para el método fenomenológico; esta operación solo tiene éxito porque, al mismo tiempo, se minimizan las críticas hacia Husserl, bien a título de concesiones retóricas, bien en razón de la evolución real o supuesta del Maestro. No es seguro, por lo demás, que esta táctica sea por entero querida y controlada. Como en toda operación de transferencia, la autoridad es a la vez adorada y rechazada (Nietzsche, Freud, Max y Heidegger se han beneficiado asimismo de este estatuto ambiguo).

Pese a todo, haríamos mal si negásemos **48** dos rasgos eminentemente positivos de esta primera recepción de Husserl. Fieles o infieles a la inspiración primera, se han producido trabajos inteligentes y provocadores: *Lo imaginario*, la *Fenomenología de la percepción*, han estimulado la investigación fenomenológica y fecundado de nuevo la filosofía francesa. Más aún, la ruptura con la filosofía clásica de la representación y con el neokantismo reflejaba un seísmo provocado por el propio Husserl y que Heidegger había a la vez explotado y desplazado.

EL ENTRELAZO Y EL APLOMO

Durante el decenio siguiente a la Liberación, la cantera de las investigaciones fenomenológicas francesas sigue abierta, pero incierta. Sartre la abandona para dirigirse resueltamente hacia la política y la moral comprometida. Con toda evidencia, en su debate con los marxistas, concede que su ontología fenomenológica seguía siendo abstracta con relación a la realidad social y dialéctica; el pasivo del idealismo trascendental husserliano le parecía finalmente demasiado pesado; ni les *Cahiers pour une morale* ni el *Saint Genet* revelan ya el menor interés por las cuestiones propiamente fenomenológicas, demasiado «puras», demasiado desvinculadas de las situaciones concretas y de las luchas socio-políticas.

La fenomenología sufre el ataque por aquel entonces de los marxistas, en términos y a partir de supuestos que hoy en día nos parecen partisanos y dogmáticos, pero que produjeron sus efectos en aquellos momentos. Tran Duc Thao denuncia la neutralidad ambigua de la **49** materia tal como la trata la fenomenología: *hylé* bruta u objeto cultural, la materia no es ya ni dialéctica ni trabajada por el hombre. Desde luego, la reducción conduce a una donación de sentido que es una verdad humana y dinámica, pero que no evita, según Husserl, caer de nuevo en una suerte de «escepticismo destructivo»²⁰. Solo el marxismo salvaría de la abstracción a la fenomenología.

Estos argumentos tendían más a constituir un «cordón sanitario» entorno a la fenomenología que a integrarla verdaderamente en las investigaciones marxistas. En ningún caso han disuadido a Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur y algunos otros de proseguir la lectura exploratoria del continente husserliano.

La publicación en 1950 de la traducción de *Ideas I* por parte de Paul Ricoeur²¹ constituye una contribución muy notable a la investigación y a la reflexión. En su introducción, el traductor no oculta su perplejidad, y es significativo que esta se concentre sobre el sentido del idealismo trascendental de Husserl: ¿no se trata acaso de un idealismo subjetivo? Con todo, tanto por su filosofía de la intuición como por su reducción de todo *a priori* todavía «mundano», Husserl parece liberarse a una del relativismo y del kantismo. Fink abre una perspectiva interpretativa que Ricoeur señala con simpatía, sin adoptarla categóricamente: más allá de la

²⁰ Citado por J.-F. Lyotard, *La fenomenología*, trad. de Aída Aisenson de Kogan, Eudeba, Buenos Aires, ⁵1973, p. 55.

Jean-T. Desanti ha presentado con fineza (pero en unos términos que su autor juzga hoy en día superados) una crítica marxista de la fenomenología husserliana en su *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, col. «Ideas», París, 1976 (reedición de un texto fechado en 1950).

²¹ P. Ricoeur, Introducción a la traducción de *Idées directrices pour une Phénoménologie* de Husserl, Gallimard, París, 1950.

intencionalidad psicológica y de la correlación noético-noemática, Husserl pondría de manifiesto un tercer sentido de la intencionalidad: la revelación «productiva» y «creadora» del origen del mundo²².

Ricoeur formula ya la cuestión que él mismo recupera y aclara en su reciente libro, *Sí mismo como otro*: ¿a qué nivel de la reducción la subjetividad **[50]** se identifica como intersubjetividad? Y deja caer esta pequeña frase llena de sobreentendidos que no podría dejar en este caso indiferente: «¿Es Dios el sujeto más radical?»²³.

El giro teológico está evidentemente contenido *in ovo* en este tipo de pregunta; pero Ricoeur se guarda bien de franquear el paso. Sus escrúpulos metodológicos le han conducido a multiplicar las precauciones hermenéuticas previas a todo paso de la fenomenología a la teología.

Acoger este rigor no dispensa de retomar y profundizar el análisis de las dificultades legadas por Husserl. Son considerables y habremos de encontrarlas a lo largo de todo este ensayo, pero en función de una cuestión directriz, metafísica por excelencia: la revelación paradójica de la Trascendencia en un habitáculo originario en el corazón de la fenomenología.

Hemos de comprender a la vez por qué estas dificultades (de dónde procede ese anudarse entre el sentido de la reducción, el enfoque de la intersubjetividad, el estatuto dado al mundo de la vida y, sobre todo, la relación entre fenomenología y teología) han podido ser recogidas y «resueltas» en dos direcciones en gran parte divergentes, que designaremos elípticamente por dos palabras clave cuya explicación se dará más adelante: el entrelazo y el aplomo.

En el núcleo de la investigación de Merleau-Ponty, interrumpida en los manuscritos reunidos bajo el título *Lo visible y lo invisible*, el entrelazo interviene para intentar nombrar aquello que ni la filosofía clásica de la representación ni aun la fenomenología de Husserl habían llegado a aprehender. Sin duda, la noción husserliana de horizonte prefigura un enfoque semejante, **[51]** pero —precisa Merleau-Ponty— «es preciso considerar la palabra [horizonte] con rigor»²⁴. El horizonte no se reduce a un espacio translúcido de visibilidad o generalidad, como una mesa, un plano o incluso la espacialidad: «Su cuerpo y la lontananza participan de una misma corporeidad o visibilidad en general, que reina entre ellos y él, e incluso más allá del horizonte, y más acá de su piel, hasta el fondo del ser»²⁵. El horizonte entendido como entrelazo desborda toda limitación operada por mi visión en lo visible, envuelve incluso todo lo visible en una latencia que es la *carne* de las cosas²⁶. Lo visible jamás es puro, sino siempre un pálpito de la invisibilidad; y de igual modo la visión que tengo de él no es una puntualidad que podría circunscribirse definitivamente, sino que se inscribe en una corporeidad. El entrelazo señala hacia un doble desbordamiento: de lo visible por la carne del mundo, y de mi visión por la corporeidad. Estos cuatro términos conforman un quiasma, pero sin que su punto de intersección sea aislable en ningún caso de la emergencia misteriosa de la visibilidad «ora errante, ora concentrada»²⁷.

Renaud Barbaras ha mostrado claramente cómo esta ontología esbozada en *Lo visible y lo invisible* supera el dualismo en el que todavía permanecía encerrada *La fenomenología de la percepción*: entre una concepción todavía clásica de la reflexividad y su «complemento» pre-reflexivo o natural²⁸. La bipartición entre cultura y naturaleza atravesaba, de manera incuestionada, la primera gran obra de Merleau-Ponty. En cambio, al ponerse en busca de la carne como «elemento» del ser (él mismo repensado como entrelazo y no como pura donación), la fenomenología intenta sorprender una dimensión previa a la división entre lo reflexivo y lo pre-reflexivo, más acá **[52]** igualmente del plano en el que el ego se pone frente al áter ego²⁹. Mi corporeidad es de entrada intersubjetividad. Esta es la razón por la que el cañamazo de la intersubjetividad no es separable de la textura del mundo. Todo pensamiento del aplomo deja escapar esta emergencia compleja y viva. El aplomo del Otro hace añicos, de igual modo, las fibrillas de la intersubjetividad.

²² *Ibid.*, pp. XXV-XXX.

²³ *Ibid.*, p. XXX.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 195.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 175.

²⁷ *Ibid.*, p. 181.

²⁸ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, capítulo I.

²⁹ *Vid. ibid.*, p. 279.

Como se habrá adivinado, el aplomo designa bajo nuestra pluma una actitud filosófica completamente diferente e incluso antitética: aquella que se afirma con altivez en *Totalidad e infinito*. El aplomo puede ser meramente audacia desenvuelta, pero este sentido psicológico de la misma no es el que aquí prima. El aplomo, en sentido filosófico, supone, por parte de Levinas, la afirmación categórica del primado de la idea infinita, que desposee de entrada la *mismidad* del yo o del ser. La obra *Totalidad e infinito* no es solo contemporánea de las últimas investigaciones de Merleau-Ponty: trata de resolver el mismo problema y de responder a la misma carencia de la fenomenología husserliana —la intencionalidad no logra «reducir» la reflexividad; la emergencia del mundo y el acceso al otro no reciben la suficiente atención en una empresa de constitución universal cuyo idealismo, por querer trascender, no es por ello menos radical—. La reivindicación por parte de Levinas de una superación del sentido puramente intencional de la noción de horizonte se lleva a cabo en términos muy parecidos a los de Merleau-Ponty. «El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, cogida bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo implantada, sin que tenga de ello conciencia este pensamiento ingenuo, en horizontes que él no sospechaba. Estos horizontes le prestan sentido. Tal es la enseñanza esencial de Husserl. ¡Poco importa que en la fenomenología husserliana, **153** tomada literalmente, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos apuntando a objetos!»³⁰. A diferencia de Merleau-Ponty, ¿tiene acaso Levinas el mérito de ser franco en las libertades que se toma con Husserl? El fin, subrayémoslo, es el mismo, al menos en un primer momento: el desbordamiento del horizonte intencional. Y, de hecho, las tácticas son muy similares, pues consisten —doquiera se sitúe la literalidad— en ser más fieles al espíritu de la fenomenología que el propio Husserl. Este giro fue puesto de moda por Heidegger; encuentra su expresión en el tema de la «fenomenología de lo inaparente» y se encuentra de nuevo remediado, y hasta reinventado, en Derrida y Henry.

Por el momento, se nos impone el enigma de una divergencia radical entre Levinas y Merleau-Ponty, a partir no obstante de una superación pareja de la intencionalidad y de una apertura de la fenomenología a lo invisible. ¿Basta con constatar que el primero rechaza la ontología en beneficio de la metafísica, mientras que el segundo hace lo inverso? Esta clasificación no debe hacernos olvidar la apuesta directa y concreta para un pensamiento que se reorienta: entre la afirmación incondicional de la Trascendencia y la paciente interrogación de lo visible, la incompatibilidad estalla. Es preciso elegir. ¿Pero lo haremos basándonos en una cabezonada o en una corazonada, de forma arbitraria? La tarea, en la medida en que sigue siendo filosófica y fenomenológica, consiste en seguir el hilo conductor que evite contentarse con meras palabras: la pregunta por el método.

Aparece entonces claramente que la vía de Merleau-Ponty tiene una fragilidad completamente heurística: se trata de una búsqueda conmovedora, en el sentido de que busca las palabras para acoger la riqueza de una experiencia **154** que todos y cada uno pueden experimentar. Método minimalista que excluye las reducciones apresuradas y la tentación idealista, pero en ningún caso la atención por el otro. La inteligencia está viva, pero como en el caso de Proust, dobla y profundiza lo sensible³¹. No presupone otra cosa que un deseo incansable de elucidación de aquello que se oculta la mayor de las veces en la experiencia. Sigue siendo apasionadamente fenomenológico, en el sentido de que trata de pensar lo más cerca de la fenomenicidad para habitarla mejor. El entrelazo no excluye nada, abre la mirada sobre la profundidad del mundo.

Por el contrario, el aplomo de la alteridad que me desposee de entrada supone un deseo metafísico, no fenomenológico; viene «de un país en el que no nacimos»³². Supone un montaje metafísico-teológico previo a la escritura filosófica. Los dados están trucados, las elecciones hechas, la fe se alza majestuosa en segundo plano. El lector, confrontado con el filo del absoluto, se encuentra en la posición de un catecúmeno cuya única opción es hacer suyas las palabras santas y los dogmas altivos: «El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro [...] Para el deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es entendida y oída como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo»³³. Todo es adquirido e impuesto de entrada; este todo es enorme: nada

³⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 22. Cf. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 195.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 195.

³² E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 28.

³³ *Ibid.*, p. 29.

menos que el Dios de la tradición bíblica. Estricta traición de la reducción que revelaba el Yo trascendental en su desnudez: he aquí a la teología de vuelta con su corte de mayúsculas. Pero esta teología, dispensándose de presentar el menor título, se instala en lo más íntimo de la conciencia, como si fuese la cosa más natural. ¿Debe la filosofía dejarse intimidar de este modo? ¿Acaso no supone esto encantamiento e iniciación?

[55 Hemos con razón de reconocer a una el talento y la singular originalidad de Levinas, sin por ello cederle un ápice de terreno cuando lo que está en juego es la coherencia metodológica y fenomenológica. Así, por no citar de momento más que este ejemplo, el Deseo es de entrada escrito con mayúscula inicial, enfático hasta el extremo. ¿En virtud de qué experiencia? Metafísica, evidentemente. Esta circularidad es tal vez hermenéutica, pero ciertamente no fenomenológica. Sin duda, Levinas reconoce desbordar el «juego de luces» de la fenomenología³⁴, pero su utilización sesgada de la susodicha fenomenología (¿para fines pedagógicos?, ¿apologéticos?) y su inscripción del aplomo del Otro en el corazón de la experiencia plantean una situación infinitamente más compleja de lo que sería un paso explícito (o una conversión) de la «fenomenología» en «metafísica». Y de igual modo, Levinas actúa con delicadeza frente a lo que denomina «lógica formal»: se esfuerza por superarla, proclamándose fiel al espíritu del racionalismo intelectualista. Con sus críticas previsibles, todo filósofo está en su derecho de intervenir y aludir al Deseo: escrito con mayúsculas, ¿no se convierte en algo genérico? ¿No le sucede algo similar al Otro? Y después de todo, aun si admitimos que se considere la dimensión de lo alto, ¿debe esta revelar de entrada al Altísimo? Se podrían así multiplicar a porfía preguntas igualmente insolentes, cuya única respuesta, como podemos adivinar rápidamente, sería una remisión a los supuestos iniciales: «O lo tomas o lo dejas».

El presente ensayo desarrollará las buenas razones que uno tiene para no seguir este desvío teológico, al menos tal y como se intenta imponer por medio de una [56 *captatio benevolentiae* de la fenomenología. Pero este reconocimiento que trazamos de las tierras recientemente roturadas de la fenomenología francesa debe permitir asimismo que comprendamos cómo los sobreentendidos teológicos sacan partido a la vez tanto de los francos progresos de Levinas, como de las sutiles iluminaciones del segundo Heidegger. ¿Se reduce entonces el giro teológico a huellas apenas perceptibles? No debemos olvidar que la teología puede hacerse a sí misma negativa, anudándose aquí a la inquietud ontológica.

LA «FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE» Y LA CUESTIÓN DE LA DONACIÓN

La expresión «fenomenología de lo inaparente» no parece sino muy tarde en la obra de Heidegger, en 1973, y en un contexto preciso, el del seminario de Zähringen, publicado originalmente en francés en *Questions IV*³⁵. Paradójicamente, esta enigmática fórmula presenta menos dificultad desde el lado de lo «inaparente» que en su referencia mantenida a la fenomenología. Sin duda alguna, lo inaparente es ambiguo: puede ser lo que se oculta, lo que no aparece claramente a los ojos, pero también aquello que no se reduce a una simple apariencia (opuesta al ser real). Resulta evidente que Heidegger excluye este segundo sentido que le haría caer de nuevo en la prosaica concepción platónica de la cual quería precisamente desmarcarse. La entrevista de Zähringen intenta llegar a responder a la primera pregunta de Jean Beaufret: «¿En qué medida puede afirmarse que en Husserl no se plantea la pregunta por el ser?»³⁶. [57 La respuesta es clara: Husserl entiende todavía —pese a los avances de la sexta *Investigación lógica*— el ser como un darse objetivo, mientras que Heidegger intenta pensar su «verdad» como estado de descubierto de la presencia. De este modo, todo no queda ya referido a la intencionalidad, sino que de manera más originaria la conciencia es emplazada en «lo ek-stático del *Da-sein*»³⁷. Este florilegio de la emergencia de la presencia resulta inaparente tanto para la metafísica como

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ M. Heidegger, *Questions IV*, trad. de J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois y C. Roëls, Gallimard, París, 1976; la traducción alemana ha sido realizada por Curd Ocwadt y revisada por Heidegger (*Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1977), en lo que atañe a los seminarios cuyos «protocolos» han sido redactados en francés.

³⁶ *Ibid.*, p. 309. [«Inwiefern läßt sich sagen, daß es bei Husserl keine Seinsfrage gibt?», M. Heidegger, *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986, p. 372. (N. del T.)]

³⁷ *Ibid.*, p. 322. [«auf die Ek-statik des Da-seins», *ibid.*, p. 384. (N. del T.)]

para el sentido común: Heidegger confía su cuidado a un pensamiento más inicial al que denomina aquí «pensamiento tautológico».

Estas indicaciones no hacen sino confirmar la orientación del «giro» de Heidegger, buscando —de forma tan audaz como paciente— las condiciones de una salida (fuera) del pensamiento exclusivamente metafísico. Las aporías de esta tentativa son ya las suficientes como para no recargarlas con este peso añadido: la reconducción de la fenomenología, aunque a decir verdad metamorfoseada.

¿Necesitaba Heidegger de veras esta referencia? ¿Acaso presenta siempre su «último» pensamiento como fenomenológico? La respuesta a estas dos cuestiones no puede ser más que negativa, pese a que sea legítimo preguntarse por la «necesidad» que Heidegger todavía tendría de mantener un vínculo, aunque tenue, con la inspiración fenomenológica. El hecho es que, tanto en el seminario de Zähringen como en «Mi camino en la fenomenología»³⁸, la relación con el legado husserliano se sitúa en el centro del debate, de tal modo que Heidegger se ve llevado de manera totalmente natural (así como muy lúcida) a marcar la unidad de su itinerario de pensamiento, desde su encuentro con Husserl hasta sus bien conocidas disensiones y divergencias. Hay que admitir que la unidad **158** de este camino se traza a costa del reconocimiento de los malentendidos que de manera constante han subterfugado la colaboración entre Husserl y Heidegger: su Brentano no es el mismo³⁹, el joven Heidegger está fascinado por la sexta *Investigación lógica* a la que Husserl apenas concede importancia; pero eso no es nada comparado con las transformaciones que una obra como *Ser y tiempo* va a ocasionar en el método, y sobre todo en los supuestos, de la fenomenología husserliana.

Estas reflexiones conducen a una doble consideración: Heidegger está perfectamente en su derecho de apropiarse de la fenomenología que, tanto en su letra como en su inspiración, no pertenece a nadie, tampoco a Husserl; pero el «pensamiento tautológico» que finalmente preconiza no tiene nada que ver con la empresa husserliana de la constitución, la cual se proponía por entero ofrecer un conocimiento más fundamental, más verdadero y más complejo de las diferentes facetas del ente, aquí comprendido por el lado de los correlatos subjetivos de la realidad óptica. Jean-François Courtine ha mostrado con claridad que la «fenomenología de lo inaparente» podía recibir retrospectivamente, a nivel de *Ser y tiempo*, un primer sentido a partir de la desocultación de los fenómenos: en cuanto gramática de la predicación, podía presentarse todavía como una profundización hermenéutica de la fenomenología. En cambio, la radicalización «tautológica» del proyecto heideggeriano lo expone, según Courtine, no solo al equívoco, sino tal vez al *Unglück* —al desastre o a la catástrofe— de un abandono de los fenómenos⁴⁰.

Esta evocación del camino enigmático de Heidegger puede parecer que nos aleja de la cuestión del **159** giro teológico. Nos sitúa, por contra, en el cruce donde todo se decide: en el punto de ruptura entre un proyecto fenomenológico positivo y el desplazamiento de su «posibilidad» hacia lo originario. Lo que azora a unos puede colmar a otros. Si la «fenomenología de lo inaparente» hace vacilar finalmente toda presentación reglada de los fenómenos en beneficio de la escucha de una palabra orlada de silencio, he aquí —a contrape- lo— un hilo tendido hacia lo originario, lo no visible, lo reservado. Prestos a renunciar a una fenomenología temática, los candidatos a la herencia teológica se contentarán con una fenomenología por alusiones. ¿Cómo iban a permanecer insensibles a la intrépida regresión a lo originario, cuyas ambigüedades van a fascinar, no a descorazonar, a los hermeneutas de una nueva versión del *intimior intimo meo* (o, al menos, de lo que ellos creen tal)? Si la «fenomenología de lo inaparente» no se interpreta en sentido regresivo, sino más bien prometedor, entonces hasta los más audaces globos sonda quedan permitidos: van a explotar el hecho de remontarse a la donación y a la dimensión más originaria de la temporalidad para alcanzar y enlazar las huellas de un nuevo enfoque sobre lo sagrado y el «Dios más divino». De hecho, ¿puede negarse que el «giro» de Heidegger se haya visto condicionado por su búsqueda de lo Sagrado, a través de su reinterpretación de Hölderlin? Sin

³⁸ «Mi camino en la fenomenología», en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 115-124. (N. del T.)

³⁹ Husserl ha recibido la inspiración de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, mientras que Heidegger ha «aprendido a leer la filosofía» en *Los sentidos múltiples del ente en Aristóteles*. Vid. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 323. [Vid. M. Heidegger, *Seminare*, op. cit., p. 385. Hay traducción al español de esta última obra mencionada de Brentano: *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, trad. de Manuel Abella Martínez, Encuentro, Madrid, 2007. (N. del T.)]

⁴⁰ Vid. F. F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, Paris, 1990, pp. 381-405.

la *Kehre* de Heidegger no hay giro teológico. Indudablemente. Pero esta comprobación no equivale a una legitimación. La escucha fiel se convierte fácilmente en ortodoxia. Un pensamiento inquieto, ávido de cuestiones nuevas, quizá parezca insolente al mostrarse tan altivo a propósito de deslices semánticos y desviaciones metodológicas; pero si el cuestionamiento no es un rito, **[60]** dará prueba de una agudeza a la medida de la «piedad» que debe coronar, según Heidegger, el pensamiento digo de ese nombre.

La lógica de nuestro propósito nos conducirá, pues, a partir del tercer capítulo, a un estudio crítico de las brillantes secuelas francesas de la «fenomenología de lo inaparente». Así abordaremos en primer lugar, y de cerca, la búsqueda audaz, por parte de Jean-Luc Marion, de una «forma pura de la llamada⁴¹», que será la ocasión de una tercera reducción, ni trascendental ni existencial. ¿En qué sentido esta reducción, que se supone despliega una reducción tanto más originaria cuanto más radical, sigue siendo fenomenológica? ¿Qué significa una llamada tan pura que acaba por reivindicar un «interlocutor» sin carne ni huesos? El autor mismo reconoce la legitimidad de la objeción de principio, que formula en estos términos: «Semejante transgresión [] ¿conduce todavía a una situación auténticamente fenomenológica o no renuncia más bien a las elementales exigencias metodológicas de una “ciencia rigurosa”?»⁴². La reiteración de esta cuestión metodológica no hará que desdeñemos la respuesta dada por Marion, y que debe ser seriamente examinada en sus considerandos y supuestos. Se formulará así la cuestión de saber si la vía estrecha en la que se anuncian —más allá de *Réduction et donation*— «nuevas y rigurosas paradojas» puede denominarse todavía «fenomenología como tal»⁴³.

Diferente y sin embargo expuesta a cuestiones parecidas, la «fenomenología de la promesa» propuesta por Jean-Louis Chrétien merece igualmente una lectura atenta, a la vez acogedora y crítica. Digna de simpatía, quizá incluso de admiración, **[61]** la escritura de *La voix nue*⁴⁴ sigue siendo sin duda fenomenológica por la finura de sus evocaciones y descripciones. Pero inmediatamente hemos de añadir «en sentido amplio» y no dejar de interrogarnos sobre las nuevas vías, permitidas por estos lares, hacia el don en sí, el amor en exceso infinito, el cuerpo glorioso, «la promesa que siempre nos rodea»⁴⁵.

Nuestros asombros iniciales fueron metodológicos; y tales deben seguir siendo nuestras investigaciones ulteriores, a fin de que nos permitan extraer las enseñanzas de otras trayectorias fenomenológicas, más antiguas y siempre fructíferas, cuya relación explícita o implícita con la posibilidad teológica se revela digna de cuestión. Así el capítulo cuarto seguirá las líneas del enfoque metodológico a partir del cual Michel Henry reivindica explícita y claramente la adecuación entre la fenomenicidad (elucidada como la esencia de toda manifestación) y el absoluto (comprendido como revelación de la vida misma como afectividad). En oposición al concepto de fenómeno que reina no solo en Husserl sino en el conjunto de la filosofía occidental desde Grecia —la visibilidad del objeto o del *Eidos*—, la estructura de la fenomenicidad queda en este caso referida a su interioridad secreta, su invisibilidad constitutiva, la noche de su autoafección. ¿Tenemos derecho a descubrir aquí un giro teológico? En la medida en que este pensamiento pretende remontarse al fundamento mismo de la inmanencia, se autocalifica de «material»⁴⁶ y hace de la reflexión sobre el método una tarea prioritaria⁴⁷, sería absurdo reprocharle un deslizamiento subrepticio o inconsecuencia alguna. Pero la cuestión, en lo que ella implica, no queda por ello invalidada. De hecho, esta orientación era ya perfectamente explícita **[62]** en *La esencia de la manifestación*⁴⁸ donde la crítica del racionalismo intuicionista de Husserl, pero también del monismo ontológico de Heidegger, subordinaba la descripción del fenómeno al enfoque de la esencia de la fenomenicidad⁴⁹; ahora bien, esta esencia era comprendida como afectividad que revela absolutamente el

⁴¹ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989, p. 296.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 305 y pp. 7-10.

⁴⁴ J.-L. Chrétien, *La voix nue, Phénoménologie de la promesse*, Éd. De Minuit, París, 1990.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁶ M. Henry, *Fenomenología material*, trad. de Roberto Ranz y Javier Teira, Encuentro, Madrid, 2009. (N. del T.)

⁴⁷ *Vid. ibid.*, «El método fenomenológico», pp. 97- 182 y «Quatre principes de la phénoménologie», en M. Henry, *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, PUF, París, 2003, pp. 77- 104.

⁴⁸ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, París, 1990. [*La esencia de la manifestación*, trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Sígueme, Salamanca, 2015].

⁴⁹ *Vid. ibid.*, p. 38.

absoluto⁵⁰. ¿Se nos reconduce entonces sutilmente hacia Dios? Sin duda alguna; pero menos hacia el Dios de una teología positiva que hacia la Deidad en el sentido de Eckhart⁵¹, misteriosa unidad entre la manifestación fenoménica y el fondo mismo de la vida.

Nuestra disputa a este respecto no se centrará en la intención espiritual, por lo demás muy respetable y a menudo de estilo admirable, sino en la extraña obstinación de querer instalar esta investigación (esencialmente frágil, secreta, cuando no esotérica) en el centro de un dispositivo disciplinario cuyos principios quedan formulados precisamente en aquellos mismos términos racionales, unificadores y occidentales que se pretenden rechazar. Mientras que Heidegger reserva prudentemente el término «pensamiento» para una búsqueda que exige una mutación del lenguaje, Michel Henry procede a una suerte de expropiación de la casa fenomenológica y de sus instrumentos fenomenológicos. Llega incluso a proclamar que el futuro pertenece a la «fenomenología» así reorientada. ¿Pero qué futuro y para qué, si la fusión (cuando no confusión) entre el enfoque afectivo del absoluto y la constitución de un *corpus* metodológico unificado se impone como de suyo, en el sentido de una talentosa —pero dogmática— autorreferencia? ¿Cómo conducir a la vez hacia el no saber de la Noche mística y utilizar para ello los instrumentos conceptuales o terminológicos de la buena y vieja filosofía académica? Esta **163** incompatibilidad plantea dificultades y nos obligará —una vez atravesada la inevitable fase de la crítica— a proponer o a reconocer otras vías para la fenomenología. El hecho de que Paul Ricoeur deba ser, aunque de manera discreta, uno de nuestros guías en esta exploración positiva es un signo, entre otros, de que la parte polémica de este pequeño libro no se dirige en ningún caso contra la preocupación teológica como tal. Por el contrario, el mantenimiento de la fenomenología en los límites metodológicos claramente definidos y asumidos, sin perder de vista el ideal y las obligaciones de la científicidad, debe facilitar el turno de la hermenéutica (o de un «pensamiento» todavía más fino) a la hora de abordar aquellas cuestiones fundamentales que, desbordando el campo fenoménico, no competen por ello en menor medida al pensamiento filosófico.

La fenomenología no es toda la filosofía. Aquella no tiene nada que ganar con el alarde de sus méritos ni con la sobrestimación de sus posibilidades, a no ser un imperialismo temporal en el cantón académico francófono o el dudoso estatuto de una apologética disfrazada, de una posición de repliegue en el espiritualismo. ¿No supone acaso para ella una tarea lo suficiente noble y amplia el hecho de ponerse en busca de la dimensión de invisibilidad que subyace a todas las idealidades descriptibles? Merleau-Ponty, que planteaba una cuestión de este género, siguió siendo indiscutiblemente fenomenólogo al precisar la advertencia siguiente (que será el *schibboleth* de esta investigación): «no un invisible absoluto, sino lo invisible de este mundo»⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, p. 860.

⁵¹ *Ibid.*, § 39 «Eckhart», § 40 «La présupposition ontologique fondamentale de la pensée d'Eckhart et l'essence originelle du Logos», y § 49 «La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Eckhart».

⁵² M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op.cit.*, p. 198.