

EL SUJETO SIN SUBJETIVIDAD. TRAS EL «GIRO TEOLÓGICO» DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

THE SUBJECT WITHOUT SUBJECTIVITY. AFTER THE «THEOLOGICAL TURN» OF FRENCH PHENOMENOLOGY

Christian Sommer
Archives Husserl de Paris (CNRS/ENS)

christian.sommer@ens.fr

[Traducción de Roberto Ranz]

Resumen: Al margen de la controversia, suscitada en los años noventa por la hipótesis de un «giro teológico de la fenomenología francesa», nos preguntamos desde otro ángulo por este «giro», concentrándonos en la doctrina del sujeto como «adonado» en J.-L. Marion, que se despliega entre Husserl y Heidegger, en una perspectiva «posmetafísica» susceptible de describir los fenómenos del «otro modo que ser». Si el «giro teológico» indica, en vez de una teologización de la fenomenología, un cambio de paradigma que implica una ampliación de la fenomenología mediante el recurso a las fuentes de la tradición bíblica, patristica y medieval, esta ampliación, operada por una analítica del «sujeto» descentrado como *Dasein* humano (*vita humana*), llama a un «giro antropológico» tal como se articula en el proyecto blumenbergiano de una «antropología fenomenológica».

Palabras clave: Giro teológico, fenomenología francesa, Jean-Luc Marion, Heidegger, Blumenberg, antropología fenomenológica.

Abstract: Starting from the debate about a «theological turn» of French phenomenology in the nineties, we question from another angle this «turn» by focusing on Marion's theory of the subject as *adonné*, which unfolds in a «post-metaphysical» perspective between Husserl and Heidegger to describe areas of the phenomena «otherwise than being». But if the «theological turn» is not a theologizing of phenomenology, but a paradigm shift involving an expansion of phenomenology by recourse to sources of the biblical, patristic and medieval tradition, this expansion, operated by an analytics of the decentered subject as human *Dasein* (*vita humana*), calls an «anthropological turn» as articulated in Blumenberg's project of a «phenomenological anthropology».

Keywords: Theological turn, French phenomenology, Jean-Luc Marion, Heidegger, Blumenberg, phenomenological anthropology.

Al margen de la controversia, suscitada en los años noventa por la hipótesis de un «giro teológico de la fenomenología francesa»¹, nuestro propósito es preguntarnos por otra perspectiva de este «giro», concentrándonos

¹ Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* [1991] y *La phénoménologie éclatée* [1998], en *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard (folio), París, 2009; Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*, Critérion,

preferentemente en la doctrina del sujeto como «adonado» de J.-L. Marion, tal como se esboza de manera particular en el libro V de *Siendo dado* (1997). A propósito de esta doctrina, indicamos en primer término y a grandes rasgos el contexto operativo y generacional, configurado por una relación compleja con la fenomenología alemana, esencialmente con Husserl y Heidegger².

Una de las especificidades de la generación, en sentido teórico más que cronológico, implicada en el «giro teológico»³, consiste, para determinar un rasgo puramente formal de la misma, en pensar, en modos diversos, los fenómenos del «otro modo que ser», en calidad de fenómenos que no se dejan describir en términos de objetualidad o de entidad (rostro, escritura, diferencia, vida, invisible, carne, auto-afección, erótica...). Si la rehabilitación de estos fenómenos del «otro modo que ser» puede ser leída, en parte, como una reacción desfasada a la inflexión ontológica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en los años 20⁴, y de forma más general como una oposición, de origen levinasiano, al primado de la metafísica del ser, es preciso subrayar que esta réplica, y esta es una marca genética muy señalada de la familia «teológica», se articula, hacia mediados de los años ochenta, en un cierto retorno a Husserl. El retorno a Husserl, marginalizado por los estructuralismos, fue preparado por las primeras lecturas sartriana y merleau-pontina, pero sobre todo, y este es otro signo distintivo, fuertemente mediatizado por Heidegger.

Este retorno a Husserl influye en la recepción de Heidegger, una recepción que privilegia la fenomenología del ser-en-el-mundo y del Dasein, elaborada en *Ser y tiempo*. Pero si se convoca a Husserl para criticar ciertos elementos de la analítica del Dasein, o para resolver sus supuestas aporías, la analítica existencial sirve a su vez para criticar el ego transcendental husserliano. Esta lectura cruzada de Husserl por Heidegger, y de Heidegger por Husserl, abre la posibilidad de una «analítica fenomenológica» del «sujeto», o de la «ipseidad»⁵, para tratar, precisamente, los fenómenos del «otro modo que ser».

El fenómeno saturado del ego: sí mismo por otro

El pensamiento de J.-L. Marion, en debate constante, quizá conflictivo, con sus predecesores, reivindica la elaboración de un horizonte común de claros del bosque hacia los nuevos territorios fenomenológicos del

París, 1992; Jocelyn Benoist, «Le «tournant théologique»» [1994], en *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, París, 2001, pp. 81-103. El «giro teológico» se inició con *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas (1961), se consolidó en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), y se prolongó con *De Dios que viene a la idea* (1982); cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique*, pp. 53, 65. Jocelyn Benoist, «Sur l'état présent de la phénoménologie» [1998], en *L'idée de phénoménologie*, p. 23, hace coincidir el «giro teológico» con un «giro levinasiano».

² Nuestra intención no es, obviamente, ofrecer un panorama de la fenomenología francesa. Se pueden encontrar algunos elementos de este panorama, necesariamente cambiante, en J. Benoist, «Sur l'état présent de la phénoménologie», pp. 1-43; Jean Greisch, «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle», en *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, París, 2000, pp. 13-50; Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, París, 1999; Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983 (²1998); Laszlo Tengelyi y Hans-Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2011.

³ D. Janicaud clasifica en este «movimiento del pensamiento» («Le tournant théologique», p. 107), como ya sabemos, a E. Levinas, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion, y en menor medida a Paul Ricoeur y a Jacques Derrida. François-David Sebbah distingue esta «familia» de la familia merleau-pontina (Henri Maldiney, Jacques Garelli, Marc Richir, Renaud Barbaras...) por la práctica asumida de una «fenomenología del exceso»; cf. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, París, p. 19; «À l'excès. Un moment de phénoménologie en France», en Jean-Michel Salanskis y F.-D. Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Sens&Tonka, París, 2008, pp. 175-208. J.-L. Marion habla en términos más generales de un «momento francés», en sentido teórico y no nacional, en el campo global de la fenomenología, un momento que va desde Levinas en 1930 hasta la generación actual pasando por Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Henry y Derrida, y que define según el respeto, variable, por la triple operación: reducción, intencionalidad, constitución; cf. «Un moment français de la phénoménologie», *Rue Descartes*, 35 (2002), pp. 9-13.

⁴ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, París, 2003, p. 16, habla de «reacción anti-ontológica de la fenomenología en Levinas, Derrida y Marion»; esta reacción, si exceptuamos a Ricoeur, ha desatendido voluntariamente la transformación hermenéutica a la que Heidegger somete simultáneamente a la fenomenología.

⁵ Cf. J. Benoist, «Sur l'état présent de la phénoménologie», pp. 18-20. J. Derrida ya había señalado esta doble lectura en Levinas; cf. «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, p. 131, p. 145. Cf. también F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 57.

«otro modo que ser», dejados de lado o insuficientemente transitados por Husserl y Heidegger: la fenomenología de la donación, nuevo «espacio de lo visible»⁶. Y el derecho a hollar estos nuevos territorios se justifica por la redefinición del concepto de fenómeno: el fenómeno es lo que se muestra en cuanto que se da.

En *Siendo dado*, esta redefinición del fenómeno se apoya, por una parte, en la determinación husserliana del fenómeno como «correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece», correlación orquestada según varias dualidades (intención / intuición, significación / repleción, nóesis / nóema...), y se labra, por otra, sobre dos «donaciones (*gegebenheiten*) absolutas», la «donación del aparecer» y la «donación del objeto»⁷. Ahora bien, J.-L. Marion critica la determinación husserliana de la «donación auténtica»⁸ como «objetualidad» (*Gegenständlichkeit*): la objetualidad es ciertamente un modo de la donación, pero no la norma última de toda donación; la donación es, por el contrario, la norma de toda objetualidad. Al pautar su determinación de la donación sobre el paradigma no cuestionado de la objetualidad, Husserl hipoteca su conquista esencial no preguntándose por su contraste esencial: «una fenomenicidad de la donación puede permitir que el fenómeno se muestre en sí y por sí porque se da, pero una fenomenología de la objetualidad solo puede constituir el fenómeno a partir del ego de una conciencia que lo mienta como su nóema»⁹.

La fenomenicidad, como correlación entre el aparecer y lo que aparece, se cumple de tal forma que con el aparecer se da lo que aparece, mientras que lo que aparece se da al mostrarse en el aparecer. Ahora bien, «si el aparecer implica mostrarse, como mostrarse implica darse, uno y otro implican un *sí* [*soi*] del fenómeno»¹⁰. Para afrontar esta extensión al «sí», a la ipseidad del fenómeno, J.-L. Marion recurre, por otra parte, a la definición bien conocida de la fenomenología del § 7 de *Ser y tiempo*: «Hacer ver a partir de *sí mismo* lo que se muestra tal como se muestra a partir de *sí mismo*»¹¹. Pero a semejanza de Husserl, que reculaba ante su propio abrirse paso (que la donación determina la fenomenicidad por la reducción), Heidegger, al reorientar sus pasos sobre la cuestión del ser, hipoteca la conquista de la ipseidad del fenómeno, que Heidegger utiliza a fondo sin llegar a pensarla completamente¹². Para percibir este aspecto impensado es preciso afirmar: «Lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger), lográndolo solo porque se da en sí y a partir solamente de sí —lo que se muestra solo lo logra en la medida en que se da»¹³.

La reducción de lo que se muestra a la *manera* en que se muestra en cuanto que se da, no reconduce a una conciencia transcendental o ego, ni tampoco al Dasein por el que acontece su ser, sino al «sí mismo» del fenómeno en su radical exterioridad, es decir, al fenómeno tal como se da: al fenómeno en su auto-donación (*Selbstgebung*)¹⁴. Por esta reducción a la donación, el principio último de la fenomenicidad se enuncia así: el fenómeno se muestra en cuanto que se da, es decir, «a tanta reducción, tanta donación»¹⁵.

La fenomenología de la donación, al operar esta reducción, deconstruye no obstante el bien conocido «principio de todos los principios»¹⁶, haciendo converger en la sola donación «la «intuición originariamente donadora» y «lo que se da», liberando de este modo a estas dos fórmulas del *apriori* correlacional de una conciencia de algo (la intencionalidad¹⁷) y de la constitución del objeto. Para J.-L. Marion, es la donación, como

⁶ J.-L. Marion, «Un moment français de la phénoménologie», p. 13; *Siendo dado. Ensayo de una fenomenología de la donación*, trad. de Javier Bassas Vila, Síntesis, Madrid, 2008, p. 497.

⁷ Husserl, *Hua II*, pp. 11, 14; J.-L. Marion, *Siendo dado*, § 20.

⁸ Husserl, *Hua II*, p. 74.

⁹ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, p. 270.

¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid, 2009, p. 57, citado en la traducción de J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 130.

¹² J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 131.

¹³ *Ibid.*, p. 362.

¹⁴ Husserl, *Hua VI*, p. 237.

¹⁵ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 49, ref. a M. Henry, «Quatre principes de phénoménologie», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991, pp. 3-26. J.-L. Marion considera este principio de la donación como el «avance fenomenológico» irrecusable, la donación implica el estatuto de la fenomenología como tal; entre los predecesores del «escándalo» de la donación se citan, además de a Husserl y Heidegger, a Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Henry, Derrida, Chrétien, Franck...; cf. J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 55, n.; «Réponses à quelques questions», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991, pp. 69-70.

¹⁶ Husserl, *Hua III*, p. 52.

¹⁷ Husserl, *Hua I*, p. 72.

figura fundamental de la fenomenicidad, la que permite liberarse del ideal de la representación objetivante, y el origen de la donación es precisamente el «sí» del fenómeno que no puede ser constituido por un ego transcendental, un sí marcado por una determinación de acontecimiento¹⁸: al mostrarse, el fenómeno propiamente «inevidente»¹⁹ sobreviene de él mismo, sin causa antecedente.

Es, por excelencia, bajo su modo «saturado» como el fenómeno se da puramente desde sí mismo y partir de sí, «en persona», en una donación de sí como «auto-manifestación»²⁰. El concepto de «fenómeno saturado» conforma por tanto el paradigma de la fenomenicidad como tal; el fenómeno saturado es la «figura normativa» del fenómeno, con relación a la cual se definen los demás, bien por defecto o simplificación. El fenómeno dado sobre este modo saturado desborda tanto el límite de un horizonte como la condición de un ego transcendental impuestos por el «principio de todos los principios».

El concepto de fenómeno saturado indica por ende «la posibilidad de un fenómeno en el que la intuición daría más, incluso *desmesuradamente más*, de lo que la intención no habría jamás mentado ni previsto»²¹. Las cuatro figuras fundamentales del fenómeno saturado (exceso de intuición / defecto de significación), descritas en el libro IV de *Siendo dado*, se articulan como «acontecimiento» (saturado según la cantidad), «carne» (saturado según la relación), «ídolo» (saturado según la modalidad), y «revelación» que los resume todos; otros tantos índices tipológicos para designar los fenómenos del «otro modo que ser»²².

Tras haber indicado su lugar general en la fenomenología de la donación, podemos ahora interesarnos por la doctrina marioniana de la ipseidad, en calidad de fenómeno saturado que opera el paso del «yo» al «mí-me» (lo adonado) por la llamada, configuración matricial cuyo análisis descriptivo se encuentra en el libro V de *Siendo dado*. Al considerar la auto-donación del fenómeno, la cuestión de la ipseidad se articula como cuestión de la donación de sí: ¿cómo este «sí» debe ser determinado para que el fenómeno se dé y muestre desde sí mismo?

El primer efecto de la auto-donación del fenómeno es que el «yo», o sujeto, pierde su estatuto de espectador constituyente, su polo egoico, para convertirse en «testigo constituido»²³. Testigo del fenómeno que adviene, el «yo», sorprendido, es por así decir el «testigo luminoso» que atestigua pasivamente el fenómeno que, precediéndole siempre ya, se avanza como «inmirable», «irreductible», «inconstituible»²⁴.

Este sujeto desapropiado, o asignatario, el «a quien / a lo que» [*à qu(o)i*] del fenómeno que llega, se recibe él mismo del fenómeno que se muestra al darse. Si el fenómeno es un fenómeno saturado, el impacto de su acontecimiento deviene «llamada» (*Anspruch, Anruf, Ruf*), y lo asignatario deviene «adonado», es decir, adonado al fenómeno y expuesto a su llamada reivindicadora²⁵, reivindicación (*Beanspruchung, In-Anspruch-Nahme*) que precede radicalmente al sujeto adonado.

Delimitemos ahora una primera nota estructural de la experiencia de la llamada, determinación fundamental de todo fenómeno saturado²⁶: la contra-experiencia no objetiva como contra-intencionalidad. En la auto-donación del fenómeno saturado se cumple, por la llamada, la destitución del ego, encerrado y abandonado en la ipseidad del fenómeno. Esta destitución subvierte toda objetivación: el fenómeno saturado procede, como precisa J.-L. Marion, de una «contra-experiencia a título de no-objeto»²⁷, de ahí que sea eminentemente «paradójico»; va contra la opinión y la apariencia, pero sobre todo contra toda pretensión de la representación (intención o concepto), pues contraviene, como ya hemos indicado, el «principio de todos los principios» husserliano, poniendo en entredicho sus dos supuestos incuestionados (el horizonte y el «Yo» constituyente)²⁸.

¹⁸ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 270.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁰ *Ibid.*, pp. 59, 355.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² *Ibid.*, §§ 23-24.

²³ *Ibid.*, p. 353.

²⁴ *Ibid.*, p. 354.

²⁵ *Ibid.*, p. 420.

²⁶ *Ibid.*, p. 460.

²⁷ *Ibid.*, p. 351.

²⁸ *Ibid.*, pp. 355, 367.

En calidad de contra-experiencia no objetiva, el acontecimiento de la llamada ejerce una «inversión de la intencionalidad», concepto en el que puede leerse el tema levinasiano de una contra-intencionalidad de la responsabilidad para con el otro²⁹, pero J.-L. Marion amplía esta intencionalidad inversa a todos los tipos de fenómeno saturado. En efecto, cada fenómeno saturado, excediendo la intuición y descentrando la intención, provoca este movimiento a contrapelo: «la visibilidad del aparecer surge así a contracorriente de la intención —siguiendo una para-doja, una contra-pariencia, una visibilidad en contra de la mención»³⁰. Es preciso entonces afirmar que «cada tipo de fenómeno saturado (o paradoja) invierte la intencionalidad, posibilitando o haciendo inevitable una llamada»³¹.

J.-L. Marion describe la experiencia de la llamada, «punto de articulación» contra-intencional «de lo dado con el adonado, que lo recibe y se recibe»³², es decir que adopta su «sí» de la *auto*-donación del fenómeno, según cuatro notas de su fenomenicidad: la convocación, la sorpresa, la interlocución y la facticidad (individuación).

Por el impacto (*Anstoss*) de la convocación (*Ein-Berufung*), el sujeto transformado de un «yo» en un «me» (a quien) se encuentra obligado a escuchar la llamada. Alterado por esta «escucha originaria»³³, el sujeto queda reducido a una «pura y simple figura de auditor precedido e instituido por la llamada»³⁴. Así convocado, el sujeto es sorprendido (*überrascht benommen*), y por ende contradicho en su intencionalidad, privado de toda comprensión objetivante. Sorprendido, el sujeto se encuentra interpelado, pero en una situación de interlocución (*Gespräch*) no dialógica, sino heterológica en la que «yo» soy apelado a título de «a quien», de destinatario de la llamada como «palabra que se me dirige» (*der Angesprochene*)³⁵. En fin, el sujeto es radicalmente individualizado por el hecho de este dirigirse que le es estructuralmente pre-existente³⁶. Por la llamada que se ejerce como principio de individuación, el sujeto adonado (sujeto sin sujeto[vi]dad, es decir, conforme a la donación) supera la dualidad empírico-transcendental, quedando reducido a un *ipse* producido por esta «palabra no pronunciada por mí»³⁷, es decir, dada.

Junto a la contra-intencionalidad, cabe señalar otra nota estructural de la experiencia de la llamada, la relación paradójica y asimétrica entre la llamada y la respuesta. En cuanto fenómeno saturado paradójico, la llamada, inaudita e invisible, encuentra su campo de manifestación y su horizonte de visibilidad en lo adonado que le responde: «lo que se da (la llamada) deviene fenómeno —se muestra— por medio de eso que le responde y lo pone así en escena (el adonado)»³⁸. Dicho de otro modo: «la llamada solo se da fenomenológicamente mostrándose de entrada en una respuesta»³⁹. Y esta respuesta que conforma la llamada por el acto de escuchar, es decir, de responder («¡Heme aquí!»), trasladándola al lenguaje y al fenómeno, conduce a lo que Marion denomina, con un término inicialmente litúrgico, el «responsorio» (respuesta, pero también «¡Responde!», *Antwort/e*)⁴⁰.

La relación instituida por la llamada es paradójicamente desfasada (diacrónica). Pues la llamada *a priori* solo se muestra a posteriori por y en la respuesta del destinatario; no es anterior más que posteriormente. La

²⁹ E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. de Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 100, 180; J.-L. Marion, *Siendo dado*, pp. 421-422.

³⁰ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 423.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 446.

³³ *Ibid.*, p. 424.

³⁴ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989, p. 305.

³⁵ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 424; *Réduction et donation*, p. 300.

³⁶ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 426. Sin duda sería interesante asociar esta determinación a Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, Hua IV, p. 95, n., sobre el papel fundador del proferir vocal (*Verlautbarung*) en la formación del yo y del otro; cf. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, París, Minuit, 1992, pp. 95-96; Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, París, 1990, pp. 374-375.

³⁷ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 427.

³⁸ *Ibid.*, p. 452.

³⁹ *Ibid.*, p. 449; cf. p. 451: «la llamada no se oye más que en la respuesta y a su medida». J.-L. Marion se une aquí a E. Levinas: «la llamada se oye en la respuesta» (*De otro modo que ser*, p. 228) y a J.-L. Chrétien: «Todo pensa iento radical de la llamada implica que la llamada solo se oiga en la respuesta» (*L'appel et la réponse*, p. 42).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 453.

respuesta viene tras la llamada pero no es sino su primera manifestación y mostración. La llamada de primeras dada precede siempre ya al donado, el cual no puede agotar su significación, siendo retardada su fenomenización por el «responsorio»: «el responsorio retrasa [y se retrasa respecto a] la llamada»⁴¹. Ahora bien, este «retardo originario» en el juego entre la llamada y el «responsorio», su «diferencia»⁴², significa que la experiencia de la llamada es de una «inmanencia radical»⁴³: la llamada, anónima, puesto que no emana de ninguna instancia previa identificable (Dios, la vida, el ser, el otro), no surge de un tras-mundo, o de otro-mundo, sino que se encuentra realmente conformada en el mundo por el destinatario de su escucha⁴⁴.

La fenomenología de la donación, por la experiencia crucial de la llamada, tiene la ambición de acabar con el «sujeto», no pretendiendo su ruina total (contradicción performativa), sino su desplazamiento por una inversión. La posición central del «yo» constituyente se revela fundamentalmente descentrada, puesto que el ego no lo inviste como un origen, sino que se encuentra instituido por la donación: «El centro no lo ocupa ningún «sujeto», sino un adonado: aquél cuya función consiste en recibir lo que da sin medida para con él y cuyo privilegio se limita a que se recibe él mismo de lo que recibe»⁴⁵. No accedo a mí mismo por identidad, auto-poseción o auto-producción. La ipseidad que procede de la llamada resulta de un proceso de metamorfosis específica (devenir sí mismo) en el que el sí está *dado por* otro. Para decirlo en términos de *En lugar de sí*: «El ego no accede a sí mismo por otro (Levinas) ni como otro (Ricoeur), sino que deviene sí mismo por otro. Dicho de otro modo, por un don»⁴⁶.

El sujeto postmetafísico. Del giro teológico al giro antropológico

El adonado es la «figura de lo que viene después del “sujeto”»⁴⁷; pretende suceder a la «figura metafísica» del sujeto (ego transcendental, pero también Dasein), pues procede del fenómeno sin producirlo⁴⁸. Por la donación, «figura extrema de la fenomenicidad», la fenomenología marioniana pretende de este modo superar la metafísica; la donación precede y supera la objetualidad y el ser⁴⁹, es decir, el marco limitativo de la «metafísica clásica» identificado con la representación del objeto constituido por la intencionalidad. Las condiciones de ruptura con la metafísica se anuncian como el programa de *Siendo dado*, que no es otro que separar al fenómeno de su estatuto de objeto (Husserl) o de ente (Heidegger) para dejar paso a su modo saturado:

La fenomenología solo se aparta claramente de la metafísica a partir del momento [...] en que logra no nombrar ni pensar el fenómeno a) ni como un objeto, es decir, en el horizonte de la objetualidad tal y como ello define, a partir de Descartes, el proyecto epistémico de constitución del mundo y tal y como ese mismo proyecto excluye de la fenomenicidad y de la verdad todo lo que, por defecto, (lo sensible puro) o por exceso (lo divino y lo insensible), no se somete al orden y a la medida de la *Mathesis universalis*; b) ni como un ente, es decir, en el horizonte del ser, tanto si lo entendemos en el sentido de la *ontología* metafísica, como si se pretende “destruirla” bajo el nombre de analítica del *Dasein* o prorrogarla bajo el *Ereignis*: para decirlo simplemente, muchos fenómenos no son o no aparecen precisamente en tanto que son⁵⁰.

Únicamente bajo estas condiciones de superación, o de relevo, de la metafísica es como se abre la posibilidad de integrar en fenomenología los fenómenos «inobjetivables»⁵¹, saturados o paradojas, es decir los

⁴¹ *Ibid.*, p. 453.

⁴² *Ibid.*, p. 460. J.-L. Marion pretende redefinir esta figura de la diferencia distinguiendo los intentos de Heidegger, Levinas y Derrida; cf. *Siendo dado*, pp. 460-463.

⁴³ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 479.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 470.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, París, 2008, pp. 383-384.

⁴⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 446.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 398.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 496. Cf. también J.-L. Marion, «La science toujours recherchée et toujours manquante», en Jean-Marc Narbonne y Luc Langlois (ed.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, PUL, Laval, 1999, p. 35.

⁵¹ J.-L. Marion, *Siendo dado*, p. 497.

fenómenos del «otro modo que ser» a los que la fenomenología de la donación, ejerciéndose como «filosofía primera», o «última»⁵², pretende ofrecer un lugar post-metafísico para su despliegue, en el que los entes no aparecen sino en cuanto dados (a un «sujeto» desapropiado).

Al redefinir la esfera fenoménica y sus eventuales límites, la fenomenología de la donación aparece de este modo, en su movimiento transgresivo de la objetualidad y la enticidad, como una «fenomenología del exceso» o una «fenomenología hiperbólica»⁵³. Surge entonces la tentación de relacionar historiográfica, pero también conceptualmente —como a veces se hace—, este movimiento hiperbólico inherente a la fenomenología de la donación, y la rehabilitación de los fenómenos del «otro modo que ser» que ella opera, con el florecer, contemporáneo, de cierto neoplatonismo francés: «más allá de la esencia»⁵⁴. Pues este neoplatonismo que restablece, al reconfigurarlo fenomenológicamente, el movimiento de la *epekeina tês ousias*, presenta el cimiento extra-ontológico para criticar el primado de la «diferencia ontológica» según Heidegger, y todo ello, por excelencia, mediante la relación ética con el otro⁵⁵.

Dejemos abierta la cuestión de saber si la fenomenología de la donación encuentra en este neoplatonismo uno de sus marcos de inteligibilidad⁵⁶; pero subrayemos que ella solicita, y no es más que una aparente paradoja, el motivo heideggeriano de la superación de la metafísica por el pensamiento (¿enológico?) del *Ereignis* (es *gibt*: ser y tiempo), motivo relacionado con los teoremas de la metafísica como constitución onto-teológica y con el «fin de la metafísica», y del que J.-L. Marion hace un uso paradigmático y operativo⁵⁷.

Es sin duda en la posibilidad, según Heidegger inadvertida en la tradición de la metafísica como onto-teo-logía, de un «dios más divino», como J.-L. Marion señala, él también, esta posición extra-metafísica, para pensar «Dios sin ser». Pero contrariamente a Heidegger, en el que dicha posibilidad conduce a un neo-paganismo holderliniano expresamente antijudeocristiano, esta posibilidad remite en J.-L. Marion al horizonte configurador de la Biblia, de tal modo que la cuestión que ahora se plantea consiste en saber cómo, según qué esquemas operatorios, se articula el acceso al Libro como fuente y recurso de experiencias no metafísicas para la fenomenología.

Veamos, esquemáticamente, cómo se ejerce esta trasposición conceptual en el caso del «modelo de la llamada», estructura matriz de la fenomenología de la donación. En qué medida la palabra que se anuncia, por ejemplo, en Dt 6, 4 («Escucha, Israel:Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé»), en Jn 18, 17 («Todo el que es de la verdad, escucha mi voz»⁵⁸) o también en Ef 4, 1 («Os exhorto, pues, yo, prisionero por el Señor, a que viváis de una manera digna la vocación con que habéis sido llamados»), tomada como paradigma para el concepto

⁵² J.-L. Marion, «Phénoménologie de la donation et philosophie première», en *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*, PUF, París, 2001, pp. 1-34.

⁵³ F.-D. Sebbah, «À l'excès. Un moment de phénoménologie en France», en J.-M. Salanskis y F.-D. Sebbah, «Usages contemporains de la phénoménologie», pp. 175-208. Calificación que se encuentra en John D. Caputo, quien habla de una «fenomenología hiperbólica» (Derrida, Marion); cf. «The Hyperbolization of Phenomenology. Two Possibilities for Religion in Recent Continental Philosophy», en Kevin Hart (ed.), *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion*, Univ. of Notre Dame Pr., Notre Dame, 2007, pp. 67-93.

⁵⁴ E. Levinas, «Totalidad e Infinito. Prefacio a la edición alemana», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pp. 263-268. Sobre el «neo-platonismo fenomenológico» de Levinas y su recuperación de la *epekeina tês ousias*, cf. J.-M. Narbonne, «Levinas et l'héritage grec», en *Levinas et l'héritage grec*, PUL, Laval, 2004, pp. 9-121; sobre la renovación del neo-platonismo en Francia en la segunda mitad del siglo XX, cf. en el mismo volumen Wayne Hankey, «Cent ans de néo-platonisme en France. Une brève histoire philosophique», pp. 127-258.

⁵⁵ Cf. J.-L. Marion, «Note sur l'indifférence ontologique», en J. Greisch y J. Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Le Cerf, París, 1993, pp. 47-62. Esta relación con los otros, recordémoslo, la define Levinas como «religión» (invocación); cf. «¿Es fundamental la ontología» [1951], en *Entre nosotros*, pp. 11-23.

⁵⁶ Sobre el neo-platonismo dionisiaco de la fenomenología marioniana, cf. las observaciones de Jacob Schmutz, «Escaping the Aristotelian Bond: The Critique of Metaphysics in Twentieth-Century French Philosophy», en *Dionysius XVII* (1999), pp. 188-190, y W. Hankey, «Jean-Luc Marion's Dionysian Neoplatonism», en Martin Achard et al. (ed.), *Perspectives sur le néoplatonisme*, PUL, Laval, 2009, pp. 267-280.

⁵⁷ Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, París, PUF, 1986; «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue thomiste*, 95/1 (1995), pp. 31-66; «Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie», en *Le visible et le révélé*, Le Cerf, París, 2005, pp. 75-97; «La 'fin de la métaphysique' comme possibilité», en Maxence Caron (ed.), *Heidegger*, Le Cerf, París, 2006, pp. 11-38.

⁵⁸ Cf. también Jn 5, 24-25; Jn 8, 47; Jn 10, 27...

de la «llamada pura», y distinta del *Ruf / Anspruch des Seins* heideggeriano⁵⁹, esta palabra bíblica que llama a la escucha, no queda enmascarada, sino, precisamente, trasportada en su concepto.

De igual modo, la figura post-metafísica del adonado que oye la llamada transpone la estructura bíblica, neotestamentaria, de la «ipseidad por gracia»⁶⁰, tal como se la puede encontrar, por ejemplo, en Ga 2, 20: «y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí». Así lo precisa el propio J.-L. Marion al comentar estas palabras cristológicas: el «Yo» no «permanece» sino que «muere a y como sí para renacer como otro que sí»⁶¹. La conversión del «Yo» al «mí / me» se ejerce como una trasmutación del ego (del *homo vetus* al *homo novus*) y que se enuncia por excelencia, como hemos visto, como una inversión de la intencionalidad, contra-intencionalidad en el corazón de la experiencia de la llamada. Si se trata de reformular filosóficamente «la figura conceptual de tal metamorfosis del Yo en otro (que) sí mismo», es preciso entonces más bien citar la palabra «egológica»: «Mas, por la gracia de Dios, soy lo que soy» (I Co 15, 10) para afirmar: «El tema paulino plantea que la identidad de sí consigo, o más bien del Yo con el Yo, no se lleva a cabo, para aquello que factualmente soy, sino por mediación de Dios, y no gracias a mi esencia, cualquiera que ella sea, y que esta mediación se ejerce como una gracia, y por ende, como un don»⁶².

Considerar esta operación de conceptualización y de traducción que radicaliza los esquemas bíblicos, judeocristianos, y la inscripción de estos esquemas modificados en un contexto operativo y problemático propio, como el índice de un «giro teológico», en el sentido de una «desviación» de la fenomenología en beneficio de una teología reducida a *metaphysica especilis*, o presentada según una unidad ficticia opuesta a «la» filosofía⁶³, no parece en tal caso un juicio suficientemente satisfactorio, ni con respecto a la naturaleza de esta operación de trasposición, ni con relación a las relaciones históricas complejas entre teología y filosofía en Occidente.

De manera más general, el «giro teológico», en caso de que sea preciso conservar dicha fórmula, indicaría más bien un cambio de paradigma que implica una ampliación, una abertura del campo fenomenológico hacia los fenómenos del «otro modo que ser» mediante el recurso a fuentes desatendidas o «fuentes selladas»⁶⁴ de la tradición bíblica, patristica y medieval con las que la filosofía está siempre ya, históricamente, en diálogo. Estas fuentes son susceptibles, por lo demás, no solo de perturbar la huella de las fronteras (supuestamente seguras) entre teología y filosofía, sino también la marcha fenomenológica canónica (o supuestamente tal).

Pero, entendida como «ateísmo» de método por principio obligado⁶⁵, la liberación fenomenológica de potenciales elementos «teológicos» no podría depender de la alternativa simplista entre creencia o increencia, de una confesión determinada, pues el hecho de retomar estas fuentes fundamentales se concentra, al conceptualizarlas, sobre las vivencias, experiencias, gestos y modos de ser *universalmente humanos* que alber-

⁵⁹ Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, pp. 295-296.

⁶⁰ Cf. J.-L. Marion, «Réponses à quelques questions», p. 76: «Esta figura de la ipseidad por la gracia no solo pertenece a la teología cristiana. Se puede evidenciar con los procedimientos de la fenomenología —al menos no hemos tenido otra intención al mostrar el desconcierto como aquello (sea lo que sea) que viene después del sujeto, como el sujeto en última instancia».

⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

⁶² *Ibid.*, «Réponses à quelques questions», p. 75.

⁶³ Al criticar la idea de un «giro teológico» (*Siendo dado*, pp. 136, 381, n.), J.-L. Marion parece sugerir, siguiendo el ejemplo del fenómeno «saturado en segundo grado» que es la «revelación», que si bien la fenomenología, en tanto en cuanto filosofía primera (o última), puede conceptualizar el fenómeno de la revelación según su posibilidad, no puede ir más allá, es decir, determinar la Revelación, lo que pertenece, precisamente, al dominio de la teología. —En cuanto a la posición de J.-L. Marion, reivindicada como «posmetafísica», uno no puede por menos que arriesgarse de calificarla formalmente, sobre todo después de *Au lieu de soi* de «transteológica» y «transfilosófica», ya que pretende situarse, según una estrategia un tanto heideggeriana pero siguiendo un modelo agustiniano, antes de la distinción («metafísica») entre teología y filosofía *Au lieu de soi*, p. 27, con ref. a Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 64, p. 108), la alternativa a la metafísica como onto-teo-logía procedente, por las categorías operantes en la fenomenología de la apelación (p. 28), de una lectura «no metafísica» de Agustín (y por lo tanto de la fuente escrituraria), sustraída al horizonte heideggeriano de la pregunta por el ser (p. 213): «san Agustín [...] no piensa a Dios como ser —con el fin de no hacer del ser un dios» (p. 414).

⁶⁴ Cf. Emmanuel Falque, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, PUF, París, 2008, pp. 13-40; J.-L. Chrétien, «L'appel et la réponse», pp. 10-11. Ningún principio *a priori* puede evidentemente excluir la actualización fenomenológica de las fuentes selladas en otras tradiciones (judía, arábigo-musulmana, budista, etc.).

⁶⁵ Sobre la fenomenología como «ateísmo», cf. el primer Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 61, p. 197; t. 62 (*Natorp-Bericht*), p. 363; t. 18, p. 6; t. 20, pp. 109-110; t. 23, p. 77; t. 26, p. 211, n.

gan⁶⁶. Esta operación de reprogramación conceptual, por la exploración de las fuentes, se ejerce necesariamente a un nivel «meta-teológico» y «meta-filosófico», es decir, a un nivel «antropológico» del análisis técnico y arqueológico de una formación conceptual y de sus condiciones de funcionamiento.

Los fenómenos del «otro modo que ser» iluminados por una analítica del «sujeto» (aunque descentrado) que opera entre Husserl y Heidegger, ven más allá, implican o precipitan la emergencia de temas antropológicos⁶⁷. Al igual que los fenómenos descritos por la analítica del existente humano en *Ser y tiempo*, cuyas lagunas y aporías habría supuestamente que corregir o superar, los fenómenos de el «otro modo que ser» son susceptibles de ser considerados bajo un cierto prisma, una «antropología»⁶⁸. Heidegger, ciertamente, fue el primero en rechazar toda lectura antropológica de *Ser y tiempo*, uniéndose Husserl⁶⁹ también a él en su rechazo general de la antropología, pero por otra vía, al igual que buena parte de los seguidores y discípulos de ambos. Ahora bien, lejos de ver un defecto en esta proximidad con la antropología, puede encontrarse en esta cercanía la ocasión para un posible retorno al (del) «ser humano encarnado», «en carne y hueso», puesto entre paréntesis tanto por la fenomenología trascendental como por la ontología fundamental. Así pues, la demanda de rehabilitar la antropología se pregunta por su exclusión y rechazo por parte de Husserl y Heidegger.

Esta rehabilitación de la antropología, basada en una doble relectura crítica de Husserl y Heidegger, coincide entonces, hasta cierto punto, con el proyecto de un *antropología fenomenológica*, esbozada por H. Blumenberg entre los años 1970-1980⁷⁰, proyecto que se inscribía en un «giro antropológico» de la fenomenología⁷¹. Bajo el enunciado programático de un «desplazamiento del centro de gravedad de la metafísica y

⁶⁶ Cf. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 9 (*Phänomenologie und Theologie*), p. 63: «Todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí de manera necesaria esa comprensión del ser el Dasein humano <das menschliche Dasein> tiene de por sí <von sich aus> desde el momento en que existe en general»; Karl Löwith, «Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie» [1930], en *Sämtliche Schriften*, t. 3, Stuttgart, Metzler, 1985, pp. 31-32: «Más primordial que la subsistencia de la teología y de la filosofía es la existencia de los teólogos y de los filósofos, y más primordial que el ser teólogo y el ser filósofo es, en ambos casos el ser humano (*das Menschsein*). De ahí que la diferencia entre la teología y la filosofía no se pueda dilucidar sino por su cañamazo común que es la *antropología*, es decir, por el retorno a lo que permite tanto a un hombre no creyente llegar a ser cristiano, como a un cristiano creyente tornarse eventualmente en filósofo».

⁶⁷ De este cotejo desfasado pero potencialmente fecundo testimonian también, paralelamente, las «meditaciones» de J. Greisch, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Lovaina, 2009, que pretenden analizar los efectos de la transformación («revolución copernicana») de la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» en la pregunta heideggeriana: «¿quiénes somos?», al analizar los efectos de esta sustitución, calificada de «bomba de relojería filosófica», en las teorías de la ipseidad de la fenomenología francesa en la segunda mitad del siglo XX.

⁶⁸ No podemos mostrar aquí, por ejemplo, que los dos rasgos fundamentales del modelo de la apelación (inversión de la intencionalidad y relación asimétrica entre llamada y respuesta), elaborados por J.-L. Marion en el marco de una fenomenología de la donación, se encuentran también en la analítica de la *Gewissenruf* en *Ser y tiempo*, suponiendo, por supuesto, que lo leamos desde una perspectiva antropológica que busca sus fuentes selladas; cf. «Nach dem Subjekt. Gegenständlichkeit und Gegebenheit in der neueren Französischen Phänomenologie», en David Espinet, Frederike Rese, Michael Steinmann (ed.), *Gegenständlichkeit und Objektivität*, Mohr / Siebeck, Tübinga, 2011.

⁶⁹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 17, 45-50, 194, 199, 301; *Gesamtausgabe*, t. 3, pp. 188-193; t. 20, pp. 173, 207; «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins» (1929, inédit); Husserl, «Phänomenologie und Anthropologie» [1931], en *Hua XXVII*, pp. 164-181; *Hua V*, p. 138.

⁷⁰ Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2002; *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006, donde encontramos las notas y los bocetos que Blumenberg proyectaba reunir en un trabajo de «antropología fenomenológica» («Beschreibung des Menschen», p. 897). «Anthropologie phénoménologique» que aparece retrospectivamente como la espina dorsal de su «metaforología»; cf. H. Blumenberg, «Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik» [1971], en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart, 1981, p. 134.

⁷¹ La fórmula «giro antropológico» (de la filosofía alemana), enunciada en 1935 por Friedrich Seifert, «Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie», *Blätter für Deutsche Philosophie*, VIII (1935), pp. 393-411, resume la evolución y la extensión de un campo temático que comenzó a principios de la década de 1910 en Alemania, extensión preparada por Schopenhauer, Schelling, Nietzsche, y continuada por Dilthey y la recepción alemana de Bergson. Joseph König, amigo de Plessner y alumno de Heidegger, habló con más precisión, en 1929, de una «evolución de la fenomenología hacia la antropología», o de un «paso de la fenomenología a la antropología», incluyendo entre otros a Heidegger en esta constelación; cf. J. König, «Über Hans Lipps' Phänomenologie der Erkenntnis» [1929] en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1986), p. 224. — H. Blumenberg sitúa con mayor precisión uno de los indicios germinales de un «giro [Wende] antropológico del método fenomenológico» (*Beschreibung des Menschen*, p. 23) en 1913: el año en el que Husserl

de la ontología hacia la antropología»⁷², Blumenberg pretende, en efecto, contribuir a levantar la «prohibición de la antropología»⁷³ formulada por Husserl y Heidegger, y a anular «la exclusión de la antropología de la fenomenología»⁷⁴.

Para levantar esta prohibición, es decir, para acceder a una problematización antropológica de la fenomenología, y a una problematización fenomenológica de la antropología, no es cuestión de romper con Husserl, ni tampoco con Heidegger, sino que por el contrario es preciso explotar su potencial en contacto con la antropología, en tanto en cuanto se trata, en el proyecto de una antropología fenomenológica, de poner en evidencia «el carácter antropológico de los supuestos (*Voraussetzungen*) de la fenomenología»⁷⁵.

Se trata pues, por una parte, de recorrer, con los ojos de la fenomenología, los teoremas, el corpus y los paradigmas de la antropología filosófica alemana del último siglo (Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen, pero también Cassirer, Jonas, et al.), como Blumenberg solicita, cosa que supone de igual modo explotar, según el enfoque de la antropología filosófica, ciertos resultados y datos científicos (biología, paleontología, primatología, zoología, anatomía, psicopatología, neurología...).

Por otra parte, conviene, con los ojos de la antropología, operar un retorno a Husserl más allá de la «historia doctrinal fáctica» del corpus husserliano, para transformarlo y entenderlo según la posibilidad de una antropología fenomenológica⁷⁶. En esta reformulación antropológica de los recursos de la fenomenología husserliana, se imponen dos grandes complejos temáticos: el de el *Lebenswelt*, centrado en entorno al concepto de intencionalidad⁷⁷, y el de la intersubjetividad y *Fremderfahrung*⁷⁸.

Ahora bien, este retorno a Husserl se sostiene con un retorno a Heidegger, de manera más precisa, con una *reantropologización* de la analítica existencial, escindida de la cuestión del ser⁷⁹. En el centro de esta operación que tiene como objeto reconstruir la antropología malograda, pero no ausente, sino virtualmente elaborada, de *Ser y tiempo*, el concepto de cuidado (*Sorge*) puede ser reinterpretado como conservación de sí (*Selbst-erhaltung*) a propósito del cual el lenguaje de las formas simbólicas y técnicas, en calidad de dispositivo conceptual dado, ofrece una expresión privilegiada para «corregir» el concepto husserliano de conciencia intencional⁸⁰. Sería necesario entonces ver en qué medida esta reinterpretación antropológica de la analítica existencial sugerida por Blumenberg, más allá de la dirección que él mismo indica, podría ser precisada y completada por un reexamen del programa, esbozado por el primer Heidegger (1919-1929) pero pronto abandonado, de fundar una «antropología fenomenológica radical»⁸¹ gracias a un retorno a Aristóteles y al Nuevo Testamento que reactive la noción de «vida fáctica» (*vita humana*; *zoè, bios, psuchè*) según una «ontología de la vida» elaborada a partir de la *Física*, del *De anima*, y de la *Ética a Nicómaco*.

El proyecto (*blumenbergiano*) de una antropología fenomenológica concentra así ciertos cañamazos cruciales que permiten que emerja uno de los capítulos de la historia germano-francesa de la fenomenología, fenomenología de la que se sabe, por lo demás, que es menos una doctrina que una *posibilidad* susceptible

publica en su *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* recién fundado las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jahrbuch I/I)*, evitando todo naturalismo, psicologismo y antropologismo, año también en el que Scheler publica parcialmente en el mismo *Jahrbuch* su *Formalismus (Jahrbuch I/II)* y, ese mismo año, el influyente *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle, 1913 (3.ª ed. 1926 revisada y aumentada en *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Francke, Berna, 1973, pp. 7-258).

⁷² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989, p. 811.

⁷³ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, pp. 60, 91 («Anthropologieverbot»).

⁷⁴ H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, p. 132.

⁷⁵ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 167; *Zu den Sachen und zurück*, p. 44.

⁷⁶ Cf. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, p. 33.

⁷⁷ Cf. H. Blumenberg, «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten de Phänomenologie» [1963], en *Wirklichkeiten*, pp. 7-54; «The Life-World and the Concept of Reality» [1972], en Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness*, Northwestern UP, Evanston, 1972, pp. 425-444; *Lebenszeit und Weltzeit*, pp. 7-68; *Beschreibung des Menschen*, pp. 70-92, 813-817; *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2010.

⁷⁸ Cf. H. Blumenberg, *Zu den Sachen*, pp. 44-62; *Beschreibung*, pp. 9-469.

⁷⁹ Cf. H. Blumenberg, *Zu den Sachen*, pp. 178-179; *Beschreibung*, pp. 204-220, 247.

⁸⁰ Cf. H. Blumenberg, «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten de Phänomenologie» [1963], en *Wirklichkeiten*, pp. 7-54; *Zu den Sachen*, pp. 27, 29, 257, 323; *Beschreibung*, pp. 201-206.

⁸¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 62 (*Natorp-Bericht*), p. 371.

de encarnaciones plurales. Es bajo la óptica de un retorno *a* la antropología filosófica alemana —que puede articularse como un retorno *de* la antropología en el campo filosófico en general y fenomenológico en particular— como resulta entonces posible examinar las numerosas intersecciones históricas y teóricas entre la constelación, multiforme, de la antropología filosófica en su vínculo conflictivo con la fenomenología alemana y el campo de la fenomenología francesa, no menos multiforme, desde la generación de Sartre y Merleau-Ponty hasta los desarrollos, más recientes, de la fenomenología en su «giro teológico».