

FENOMENOLOGÍAS REBELDES. REAPERTURA DE LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA^{1*}

*REBELLIOUS PHENOMENOLOGIES. REOPENING THE QUESTION
OF GOD IN FRENCH PHENOMENOLOGY*

Prof. Carla Canullo²

Università di Macerata, Italia

Resumen: Si bien abordar el problema de la *fenomenología y teología* después de Heidegger no es evidente o fácil, algunos filósofos franceses –quienes reclaman su pertenencia a la fenomenología– han vuelto a abrir la “cuestión de Dios”. Una cuestión que, incluso en Husserl, no estaba completamente cerrada o aclarada. El presente artículo, a partir del trabajo del fundador de la fenomenología, investiga la forma en que esta cuestión surge en los trabajos de Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y Emmanuel Falque y cómo *l'affaire théologique* es vuelto a abrir –más allá de Heidegger– convirtiendo así a tales fenomenologías en rebeldes.

Descriptor: Cuestión de Dios · Fenomenología · Trascendencia · Llamada-respuesta · Vida

Abstract: Although addressing the question of “phenomenology and theology” after Heidegger is not obvious or easy, some French philosophers, who claim through their work belonging to phenomenology, have reopened the “question of God”. A question that, even in Husserl, was not completely closed or clarified. The present study, based on the work of the founder of phenomenology, investigates the way in which this question arises in the works of Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien and Emmanuel Falque and how *l'affaire théologique* is reopened–beyond Heidegger– thus converting such phenomenologies into rebels.

Keywords: Question of God · Phenomenology · Transcendence · Appeal-Response Life

FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA: DESPUÉS DE HEIDEGGER,
EL SALTO INAUDITO DE LAS FENOMENOLOGÍAS REBELDES

Abordar la cuestión “fenomenología y teología” después de Martin Heidegger *ne va pas sans dire* y cuestiona la sabiduría fenomenológico-hermenéutica que no pocos autores han puesto sobre el terreno.³ Sin embargo, y reinterpretando la

^{1*} Traducción del italiano de Jimmy Hernández Marcelo.

² E-mail: carla.canullo@unimc.it

³ Dado que los textos que debemos citar son numerosos, nos limitaremos a mencionar un volumen ahora clásico sobre el tema y un texto que trata exhaustivamente la reflexión de Heidegger sobre el proto-cristianismo. Nos referimos a los estudios de (Capelle, 2001) y (Camilleri, 2017).



fenomenología a raíz de las aperturas heideggerianas y de la crítica a la metafísica, algunos autores se distinguieron por la reapertura de cuestiones que llevaron a Dominique Janicaud a formular la famosa expresión “el giro teológico de la fenomenología francesa” (Janicaud, 1991).

Como ejemplo de la apertura post-heideggeriana de las cuestiones que definiremos genéricamente como “teológicas” se podría citar a Jean-Luc Marion, quien en el *Prefacio* de la edición italiana de *Étant Donné*, traducida al italiano bajo el título *Dado que*, escribe: “*Dado que* (...) también toma algunas preguntas dejadas abiertas en un libro anterior, *Dios sin ser*. Allí se trataba de sustraer la cuestión de Dios no solo de la metafísica (y de la “muerte de Dios”), sino también de lo que hacía posible el cuestionamiento, vuelta tanto obsesiva como inexacta, de la “existencia de Dios”, y así del horizonte del ser como el único marco supuesto para su presencia (Marion, 2001, p. XII).⁴ Otros autores que Janicaud ha reunido bajo el título de “giro teológico” podrían compartir la cuestión sin reconocerse –en realidad, oponiéndose– en el marco conceptual de Marion. Sin embargo, la referencia a la cuestión de Dios permanecería abierta y, sobre todo, su reapertura va más allá de la metafísica y de la “muerte de Dios”. De hecho, recorriendo caminos opuestos y en conflicto, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Falque, Emmanuel Housset y otros filósofos que se vinculan a la fenomenología confirmarían efectivamente la reapertura de tales cuestiones.

Sin embargo, la apelación de estos autores a la fenomenología no es evidente y está destinada a suscitar muchas objeciones; a pesar de ello, realizan un salto sin precedente no tanto sobre a la prohibición husserliana de colocar presencias (especialmente “divinas”), sino porque vuelven a abrir la cuestión de Dios a través de vías distintas a la teología racional, la cual interroga metafísicamente la presencia y la existencia y, en general, a través de vías diferentes a las clásicas requeridas por la teología racional.

Por supuesto, enumerar estos filósofos tal como se acaba de hacer los diluye e incluso hace desaparecer sus diferencias; sin embargo, incluso sin intentar incluirlos en una sola familia, se podría preguntar por qué la cuestión de Dios se vuelve a abrir, aunque solo en la forma de una disputa no resuelta. Quisiera proponer la hipótesis según la cual tal reapertura acontece porque la misma cuestión de Dios se rebela. Lo que no quiere decir que esta cuestión intente afirmar y demostrar que Dios “es y existe”; por el contrario, la cuestión de Dios significa que si se vuelve a abrir la vía de la posible nominación de un Dios (Derrida), de su posible *Gegebenheit-donation* (Marion, Housset) o de su próxima individuación como Vida (Henry). O incluso que se plantee su *posible* manifestación en la figura de la llamada y de la

⁴ Esta cita está presente solo en la edición italiana que traduce (Marion, 1997).

carne (Chrétien y Falque). Por lo tanto, no se intenta decir “que Dios es”, sino interrogar las formas en que esta pregunta puede *realizarse*, puede *darse*. Lo cual, nuevamente, puede suceder al seguir la corriente porque rebelarse contra corriente es la cuestión de Dios –rebelión que a su vez hace que las obras de estos autores sean “fenomenologías rebeldes”.

Olivier Boulnois en *Metafísicas rebeldes* (Boulnois, 2013), después de haber explicado el sugestivo título de su libro, realiza una operación similar a lo que aquí nos proponemos. En efecto, su propósito es captar más allá de lo que ha sucedido históricamente la pregunta metafísica *en cuanto tal*. Para hacerlo, parte de la observación de Paul Vignaux: “El historiador que ha recibido una formación filosófica debe cuidarse de unificar demasiado y de sintetizar; es necesario mostrar la diversidad *rebeld*. Es necesario que en su presentación no haya la ilusión de tener una certeza homogénea” (Boulnois, 2013, pp. 14-15). Afirmación que comenta Boulnois así: “También mostraré la *vitalidad* de las metafísicas medievales, que nunca dejan de renacer y de cambiar de forma, escapando a fórmulas que ya están disponibles y listas. De ahí el adjetivo “rebeldes” (Boulnois, 2013, p. 16) que *también* es asumido por Vignaux. Lejos de limitarse a acuñar una fórmula sugestiva, el medievalista francés practica un método que (1) no reduce la metafísica a un título único y que, en cambio, (2) sigue las cuestiones en su propio manifestarse mostrando así la existencia de “metafísicas” y no una única “metafísica”.

La misma vía, o estrategia de lectura, podría seguirse respecto de algunos fenomenólogos franceses, por lo que (1) no se hablará de “una fenomenología”, sino de *fenomenologías*, teniendo presente la *vitalidad* del método husserliano, (2) y se les definirá con el adjetivo *rebeldes* para indicar que estas se renuevan y se sustraen a reducciones y restricciones temáticas demasiado simplificadas. Esta renovación se da gracias a la *vitalidad* de las cuestiones que afrontan porque en ellas *se impone*. Entre estas cuestiones también está la cuestión de Dios, cuestión “rebeld” ya en el fundador de la fenomenología.

1. HUSSERL, LA FENOMENOLOGÍA Y LA CUESTIÓN DE DIOS

Incluso el más sucinto de los cuadros históricos no podría dejar de lado la apertura a las “cuestiones de filosofía de la religión” que ha caracterizado a la fenomenología desde sus inicios, un tema sobre el cual, además, la literatura no es escasa. De hecho, a la apertura a las cuestiones relativas a la religión, y atestiguadas por el mismo Husserl,⁵ se le suma el hecho de que la fenomenología se haya dirigido

⁵ Louis Dupré en esta perspectiva escribe: “En una oportunidad su discípulo Roman Ingarden le preguntó cuál pensaba que era el problema fundamental de la filosofía, Husserl respondió: El problema de Dios, por su puesto”. (Dupré, 1968, p. 201).



a la cuestión de Dios, o al menos a la vida religiosa, o a la filosofía de la religión.⁶ Sin embargo, aunque estas cuestiones dentro de la escuela fenomenológica sean ahora aceptadas,⁷ las polémicas y las tensiones no faltan.

De hecho, atraído por el éxito y por el renacimiento de una cierta fenomenología que no esconde su apertura y pasión religiosa, Dominique Janicaud escribe a finales del siglo pasado dos volúmenes en los que el *lado* religioso de la investigación fenomenológica es criticado con vehemencia. El primero de los dos libros, muy conocido, es el ya mencionado *El giro teológico de la fenomenología francesa* (Janicaud, 1991), el segundo, quizás menos conocido, pero más interesante porque –yendo más allá de la polémica– sugiere una hipótesis filosófica, es libro es *La fenomenología eclosionada* (Janicaud, 1998). En el primero, el objetivo son Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry. Todos estos autores habrían descuidado un tema clave de la fenomenología, la intencionalidad, optando en cambio por “el desbordamiento del horizonte intencional” (Janicaud, 1991, p. 15). Lo que Edmund Husserl definía en *Ideas I* como “el principal tema fenomenológico” (Cf. Husserl, 1950c; Hua III, § 84) y Jean-Paul Sartre llamaba “la idea fundamental de la fenomenología de Husserl” (Sartre, 1947, pp. 33-35)⁸ desaparecería en favor de una *inclinación* “hacia la alteridad que me despoja de mí mismo” (Janicaud, 1991, p. 15). Entre todos los tipos de *inclinación* de la trascendencia, o entre cualquier ampliación de horizontes hacia lo invisible, y la paciente interrogación y puesta en cuestión de lo visible, escribe Janicaud, *se debe elegir*.

Sería interesante investigar las razones por las cuales la primera recepción de temas y motivos, por así decirlo, “religiosos” no suscitó las mismas polémicas que, en cambio, fueron planteadas por una generación más reciente de fenomenólogos. Investigación que se dejará de lado porque, más allá de la polémica, nos interesa la cuestión filosófica que Janicaud expone en el segundo de los escritos citados, *La fenomenología eclosionada*. El segundo capítulo del libro se titula ¿Una fenomenología atea? y comienza con un texto de Mikel Dufrenne, *Por una filosofía no teológica* (Dufrenne, 1973, pp. 7-57), donde el filósofo enfatiza la ambigüedad del

⁶ En la línea de la afirmación de la nota anterior (Melchiorre, 2012).

⁷ Para un cuadro histórico completo de este argumento (Greisch, 2002). En concreto sobre la aproximación fenomenológica (pp. 13-372). El número 57/1 del 2014 de la Revista *Aquinas* está dedicado al tema *Dios en la fenomenología* y cuenta con intervenciones de académicos reconocidos. Han participado en el volumen Angela Ales Bello, Giovanni Ferretti, Nicoletta Ghigi, Franco Bosio, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Michael Konrad, Giovanni Invitto, Gian Luigi Brena, Francesca Brezzi, Leonardo Messinese y James G. Hart afrontando no solo a Scheler y Stein, sino también Sartre, Merleau-Ponty, Reinach, Levinas, Ricoeur y cuestiones de orden más amplio y general. Sin ignorar, naturalmente, los cursos de Martin Heidegger.

⁸ La redacción de este breve ensayo data de 1939.

pensamiento de Heidegger en relación con la herencia teológica⁹ y la influencia que tal pensamiento ha tenido en obras cripto-teológicas como las de Jacques Derrida y Maurice Blanchot, autores que, a partir del propio Heidegger, profundizarían luego en una especie de teología negativa (Cf. Janicaud, 1998, p. 25). Contra este abordaje, Dufrenne propone “una filosofía no teológica, que no espere revelación o parusía, abierta al don de la sola presencia, que rechace cualquier otra fuente distinta de la “fuerza de la Naturaleza”; en síntesis, una filosofía materialista que dé testimonio del gozo de estar en el mundo sin encerrarse en un saber definitivo –como pretende la ciencia–, sino que se expande gracias al arte dando así cumplimiento a la vocación del hombre (Janicaud, 1998, p. 26).

Si bien Janicaud no olvida decir que las observaciones de Dufrenne no se referían a la fenomenología, sino a la filosofía *tout court*, él utiliza las mismas críticas en el ámbito fenomenológico en el que se inscriben los autores contra los que polemiza, y en este sentido, se pregunta: “¿la fenomenología (...) está condenada a asumir, de modo más o menos explícito (...), la función de la metafísica, de la metafísica más metafísica (la *metaphysica specialis*)? O bien ¿el impulso fenomenológico oculta un vigor inaugural y una radicalidad que nos permiten establecer una relación verdaderamente nueva con el aparecer?” (Janicaud, 1998, p. 28). Según se ve, el autor va en esta dirección; sin embargo, esto no le exime de explicar las razones de su rechazo de la *metaphysica specialis* que, para él, evidentemente, no se trata de la cosmología o de la psicología, sino solo de la teología. Por esta razón, se pregunta qué significa ateísmo en filosofía. Lo que, a la vez, indica estar privado de un dios o de Dios, o bien negar su existencia. Ahora bien, Dufrenne solo quería inscribirse en el horizonte del aparecer fenoménico, motivo por el que en su ateísmo –fruto de la prohibición más allá de toda inmanencia– no habría más que “constatar la ausencia de Dios en nuestra experiencia sensible” (Janicaud, 1998, p. 29). Sin embargo, si la afirmación de la presencia de Dios viene puesta fenomenológicamente entre paréntesis, pues desborda el horizonte del aparecer, entonces también la hipótesis de un ateísmo dogmático es puesta entre paréntesis por las mismas razones, ya que niega un Dios que es considerado como existente, si bien no se manifiesta en el horizonte del aparecer (Cf. Janicaud, 1998, p. 31).

De ahí la hipótesis de Janicaud: superar las opciones del ateísmo y del teísmo para poner sobre el terreno la *epoché* más radical de Dios (Janicaud, 1998, p. 32), haciéndolo con total fidelidad a Edmund Husserl y, sobre todo, con absoluto respeto a las reglas del aparecer – porque, nuevamente, “aquel Dios” que el a-teo niega es negado a partir de las reglas de su *posible aparecer*. Por lo tanto, la advertencia de Janicaud es que tanto el ateísmo como el teísmo deberían estar sujetos a la *epoché* de cualquier eventual “idea” de Dios.

⁹ Sobre este tema y, en una perspectiva distinta a la de Dufrenne, véase también el ya citado estudio (Capelle, 2001).



Sin embargo ¿cómo se justifica esta proclamada lealtad a un autor (Husserl), quien declaraba a Ingarden que Dios es el problema fundamental de la filosofía? También es un testimonio corroborado cuando el filósofo afirmaba a Edith Stein en 1935 que “la vida del hombre no es más que un camino hacia Dios. He intentado alcanzar esto sin la ayuda de la teología, sin sus pruebas y su método; en otras palabras, he intentado llegar a Dios sin Dios”.¹⁰ Este testimonio confirma lo anticipado en un inédito de 1933: “si tal ciencia (la fenomenología) puede conducir a Dios, su camino hacia Dios será un camino ateo hacia Dios (...), así como es un camino ateo el de la auténtica humanidad absolutamente universal entendida como sustrato (...) supra-racional, supra-histórico de lo que constituye de modo supra-temporal y supra-empírico la auténtica humanidad en general”.¹¹ Un camino dirigido, es decir, bajo un régimen de *epoché*. Sin embargo ¿Qué *epoché* de Dios? Para Janicaud, debería tratarse de una *epoché* que renuncie a toda trascendencia e invite a la investigación intencional de la “riqueza de nuestro estar en el mundo” (Janicaud, 1998, p. 112), por lo que la fenomenología no sería otra cosa que el desarrollo continuo de la intencionalidad en la apertura a lo sensible que aparece.¹²

Después de la polémica, Janicaud avanza esta propuesta que, por lo menos, pretende aclarar las razones de su rechazo de toda lectura fenomenológica que, en cambio, proceda fenomenológicamente hacia la superación de la inmanencia. No quiero tomar partido ni por esta hipótesis ni por la hipótesis opuesta, ya que ambas presentan sus propios textos y sus propias razones. Me interesa, en cambio, la *epoché* de Dios, es decir, la suspensión del juicio de su existencia incluso antes de su aparecer –según era propuesto por Janicaud. Por ello, las razones que otros fenomenólogos han presentado se omitirán y nos dirigiremos directamente a los textos husserlianos a partir de dos lecturas opuestas, la de Jocelyn Benoist y la de Emmanuel Housset, quienes a lo largo de veinte años (1991-2010) han reflexionado sobre esos textos que los estudiosos de la fenomenología como Angela Ales Bello han ayudado a difundir.¹³

¹⁰ Citado por Jocelyn Benoist (Benoist, 1991, p. 433).

¹¹ (Benoist, 1991, p. 433). Aquí se citan los inéditos de Husserl que pueden ser consultado en los Archivos Husserl de Lovaina: Manuscrito A VII 9, *Horizont* 1910-1933, p. 11.

¹² No es coincidencia que Janicaud fuera el promotor, en la Universidad Sophia-Antipolis de Niza, de las investigaciones sobre la intencionalidad que se publicaron en (Janicaud, 1995).

¹³ A este respecto véanse (Ales Bello, 1985) y (Ales Bello, 2005). Además, (Ghigi, 2002) donde se expone el cuerpo a cuerpo de Husserl con la cuestión de Dios.

2. DOS ALTERNATIVAS: REPETICIÓN DE LA ONTO-TEOLOGÍA O LA SALIDA DE LA METAFÍSICA

Sin embargo, no volveremos sobre los textos husserlianos para ver si Husserl había legitimado un discurso de “Dios”, lo que implicaría la repetición de lo que la literatura crítica, ciertamente vasta sobre este tema, ya ha dicho. En cambio, nos dirigiremos a los textos husserlianos para volver a las *cuestiones* planteadas sobre Dios. Por lo tanto, no para ver lo que se dice sobre Dios, sino para comprender cómo se plantea la cuestión de Dios. Y al plantearse, inevitablemente se pregunta cómo esta se coloca en la historia de la teología metafísica, o incluso, de la metafísica onto-teológica. Janicaud ya había anticipado la pregunta, que tanto Jocelyn Benoist como Emmanuel Housset han discutido leyendo los textos inéditos del fundador de la fenomenología, tal vez la principal fuente, incluso hoy en día, sobre esta cuestión.

Benoist recuerda cómo en estos textos Husserl habla de Dios mediante el recurso a los términos de la metafísica antigua y moderna, esto es, como la Idea del bien (Platón), como entelequia aristotélica, como mónada leibniziana,¹⁴ pero también en términos fenomenológicos porque “los atributos tradicionales de la divinidad son atribuibles al trabajo constitutivo de la subjetividad trascendental”.¹⁵ Algunos textos de las lecciones sobre ética que datan de 1911 son útiles para aclarar esta forma de tratar la cuestión de Dios. Si la naturaleza física, la vida y el mundo del conocimiento son “datos no solo de la conciencia teórica, sino también la conciencia que valora y quiere” (Husserl, 1988; Hua XXVIII, p. 180), por esta razón requieren (*fordern*) “una puesta en relación (*Beziehung*) normativa con las doctrinas de los principios axiológico y prácticos y exigen una adaptación a los ideales supremos del ser y de la vida que están vinculados (*zusammenschliessen*) al ideal (o se funden con el ideal) del ser y de la conciencia supremamente perfectos, esto es, al ideal teológico absoluto” (Husserl, 1988; Hua XXVIII, p. 180). De esto se deriva, continúa Husserl, “un último problema ontológico, con el que la humanidad ha tenido que lidiar desde el principio: el problema del significado real (*real*) de la idea de Dios, o incluso el problema de la creación, el problema del poder realizador de los ideales absolutos. En general, ¿es posible que una idea –y, por tanto, también la idea de Dios como idea normativa suprema de la realidad mundana posible en general–, pueda regular de manera no solo normativa, sino también de un modo que alcance a realizar la existencia *de facto* (...) de la realidad?” (Husserl, 1988; Hua XXVIII, p. 181).

Ahora bien, es evidente que los problemas concernientes a una realidad dada y las cuestiones que surgen sobre la teleología posible, remiten “a la doctrina

¹⁴ Benoist cita el Manuscrito A V 21 *Ethisches Leben – Theologie – Wissenschaft* (Benoist, 1991, p. 436).

¹⁵ Se trata de la tesis de Rudolf Bernet (1989).



filosófica de los principios, más específicamente, a una teología y teleología filosófica pura en la que (...) todas las cuestiones *a priori* concernientes al sentido, todas las cuestiones que se encuentran dentro del marco de una idea pura, esto es, de las posibilidades puras, deben encontrar su solución. Y, sin embargo, la pregunta por la realidad dada no puede ser resuelta por la filosofía pura. Si llamamos *metafísica* a la ciencia que se refiere al ser *de facto* (...) es evidente que la metafísica no es más que la continuación de las ciencias de la naturaleza y el espíritu actual, su cumplimiento (...). Está claro que tenemos que dividir la filosofía, en cuanto ciencia del absoluto, en primer lugar, en filosofía pura o apriorística: esta abarca un conjunto de doctrinas de los principios, de disciplinas puras o racionales (...) a las que se añaden las disciplinas noéticas y luego, al final y por encima de todo esto, la doctrina puramente teleológica del ser y la teoría pura de Dios –siendo esta última una disciplina apriorística, que trata de una idea y no de una realidad” (Husserl, 1988; Hua XXVIII, p. 182).

Cuando Edith Stein escribe que la posición de Husserl reconduce al sujeto hacia Dios y no se ocupa de la cuestión del creer (Stein, 1929), asumirá un punto que el pasaje que acabamos de citar confirmaría. Pero no se trata, como siempre ocurre en Husserl, de la última o única palabra. A este texto de 1911 le hace eco otro texto de 1920 publicado en el Manuscrito F I 24, *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft*: “Dios es enteología y fuera de él «nada» hay, es lo que con-forma todo (...). El mundo toma su ser de Dios, fuera de él «nada» hay” (Benoist, 1991, p. 441). En esto, comenta Benoist, Husserl encaja perfectamente en la historia de la ontología porque “Dios es principio y principio como enteología. En él, el ser se cumple como perfecta actualidad, y esta realización funda la perfecta coincidencia de su ser con el ser. Esta es la estructura fundadora de la onto-teología. El hecho es que esta onto-teología, como tal, no puede separarse de la ontología que pone en juego y que más allá de la ontología de Husserl sigue siendo un esquema abstracto” (Benoist, 1991, p. 441). Pero es en el paso sucesivo que Benoist inscribe a Husserl no ya en la historia ontológica aristotélica, sino en la moderna que identifica el ser con la co-extensión de la pensabilidad y que Kant, con su analítica del intelecto, ha puesto fuera del juego de modo decisivo.¹⁶ Benoist escribe, continuando el pasaje que acabamos de citar: “Solo cuando se relaciona este dispositivo con el idealismo husserliano, este recibe todo su significado. De hecho, Husserl toma aquí el marco

¹⁶ Se remonta a Johannes Clauberg, o al menos ligeramente anterior, la invención del término *ontosophia* y ontología en el sentido moderno y postcartesiano del término, es decir, como una coextensión de *ens* e *intelligibile*, cf. *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Iurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae studiosis accommodata. Accessit Logica contracta, et quae ex ea demonstratur Orthographia Germanica* (Duisburg, 1660); *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* (Amsterdam, 1664); un significado del que Immanuel Kant era del todo consciente cuando escribía que “el nombre orgulloso de una ontología (...) debe dar lugar al nombre modesto de una analítica del intelecto puro” (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 247 / B 304).

del naturalismo aristotélico para darle un significado verdaderamente trascendental. Si Dios es entelequia del ente por la cual el ente es, entonces se trata del ente como reconducido hacia el sujeto. Los términos del sistema teleológico aquí bosquejado deben ser reinterpretados de acuerdo con este postulado. (...) Si Dios anima (*beseelt*) la materia, lo hace en el sentido en el que la intencionalidad anima lo abstracto hylético y sensible de la conciencia. El todo del ser, del cual Dios es la idea, es el todo del ser constituido que se lleva a cabo en Dios, es la totalidad del proceso constitutivo de este todo. Está claro que en este sentido, y al menos en cierto nivel, Dios es la conciencia misma, o al menos la conciencia como la Idea de sí” (Benoist, 1991, p. 441).¹⁷

Dicho esto, llama la atención que otros intérpretes, leyendo los mismo pasajes, dejen la cuestión sin resolver, es decir, dejen abierta la cuestión de la inmediata inscripción de Husserl en la historia onto-teológica de la metafísica –diríamos con el Heidegger de *Identidad y diferencia* (Heidegger, 2009).¹⁸ De opinión diferente de Benoist es Ales Bello,¹⁹ con quien concuerda Emmanuel Housset, quien no solo señala los diferentes significados con los que Husserl habla de Dios,²⁰ pero aunque no niega la presencia de un *lado* metafísico y onto-teológico en Husserl, cuestiona la trascendencia de Dios captando la propia enigmaticidad de *cada* trascendencia, incluida la del mundo. Dicho de otra manera: *Si la cuestión de Dios permanece abierta, lo es porque en Husserl se mantiene así la trascendencia*. Ciertamente, “el proceder de Husserl permanece deliberadamente metafísico y (si) lo que caracteriza la filosofía es el pensamiento del ser, entonces Dios podría ser entendido solo en el

¹⁷ Nicoletta Ghigi, por otro lado, no interpreta la metafísica husserliana con la inevitable onto-teología, sino que destaca la diferencia específica de la metafísica fenomenológica de Husserl de esta acepción (Ghigi, 2002).

¹⁸ Tomamos el problema de la onto-teo-logía en la acepción heideggeriana sin proponer ninguna discusión, y lo hacemos en línea con lo que están haciendo los autores con los que nos enfrentamos. Esto no nos exime de observar que la cuestión de Dios y del ser no pueden ser reconducidos a los *topos* heideggerianos como por ejemplo (Ricœur, 1998), especialmente las pp. 362-371 en las que toma distancia precisamente de Heidegger.

¹⁹ Esta autora propone una hipótesis diferente a través de una lectura cercana de la de Benoist, gracias a la atención prestada a otros fenomenólogos y filósofos de la religión, en particular Scheler y Duméry. A raíz de este último, sobre todo, Ales Bello encuentra en Husserl la tensión entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión, y esto porque “aplicando los análisis fenomenológicos es posible superar el punto de vista de la especulación filosófica tradicional para afrontar de manera diferente el problema de la tensión del hombre hacia Dios” (Ales Bello, 1985, p. 110). El libro completo, que es una antología de textos husserlianos sobre el tema precedidos por un amplio *Prefacio e Introducción* (pp. 9-48) se cierra con las *Líneas de investigación* tituladas *La búsqueda de Dios* (pp. 125-145), destaca cuán compleja es la cuestión de Dios en el fundador de la fenomenología. En línea con esta investigación se encuentra el estudio (Ghigi, 2002).

²⁰ Además del Dios metafísico, de hecho, en Husserl hay un Dios “ético” y Dios como un acto puro. Sobre todo, el Dios “ético” nos remite –y no simplemente por analogía, sino por parentesco y afinidad teórica– al estudio (Ferretti, 1997) donde la teología moral kantiana se distingue cuidadosamente de la crisis y la crítica kantiana a la onto-teología y a las pruebas metafísicas de la existencia de Dios.



horizonte del ser constituido” (Housset, 2010, p. 193). Sin embargo, rápidamente observa Housset que hay textos en los que Dios es sustraído de este horizonte, como el pasaje de Husserl que aquí indicamos: “Nada nos impide pensar que podamos ir (...) más allá de los límites de nuestra vida de conciencia (...). Y (nada nos impide pensar) que un tal más allá sea pensable, o al menos posible en cuanto ámbito del ser que permanece inaccesible o una “nada” que no dependa de nuestras verificaciones o legitimaciones (...) Un más allá que está en des-acuerdo con el lenguaje de nuestra conciencia, etc. Nuestra supuesta evidencia apodíctica dice: es solo un sinsentido, un contrasentido. Pero hay muchas cosas que afectan nuestra conciencia y que no comprendemos en su propio ser, es decir, en su experiencia efectiva. Hay muchas cosas que se anuncian en nuestro presentimiento de las que tenemos conciencia la manera en que pre-sentimos” (Housset, 2010, p. 194).²¹ Pasaje que Housset comenta de esta manera: “Toda experiencia de Dios supone una intención, pero Dios es también aquello que se da sin poder ser constituido como un nóema y lo que excede todas mis representaciones. (...) La fenomenología bien puede suponer la puesta entre paréntesis de las representaciones de Dios, pero si Dios no puede ser encontrado sin mi trabajo de liberación, el *proprium* de la experiencia religiosa es que Dios no puede ser hallado sin Él, sin su gracia (...). De hecho, la “nada” no significa que Dios no se dé, sino al contrario, se trata del modo en el que se da. Esto muestra que decir que Dios se ve como cualquier ente del mundo, o como una posibilidad ideal (o *telos*) del mundo, significa ya no tratar con Dios. Se trata simplemente de pensar fenomenológicamente la posibilidad de un darse de Dios de un modo tan diferente del darse de los entes mundanos que ya no puede, él mismo, ser una idea” (Housset, 2010, p. 197).

Y, a partir de aquí, la aclaración del ateísmo metodológico de Husserl, ateísmo que indica que “el filósofo no es necesariamente el que pregunta en qué se ha convertido Dios cuando desaparece la fe, sino el que quiere dar un significado trascendental a la fe (...). La reducción no requiere que uno deje de creer, sino que se ponga la fe entre paréntesis para resaltar la pura fenomenalidad de Dios. (...) La fenomenología de Husserl no trata de encontrar el sentido de la trascendencia más allá de la constitución o del ser constituido porque, pronunciando los nombres del origen, no quiere abandonar el camino de la humildad sustrayendo su palabra a Dios (Housset, 2010, pp. 197-199).

Cuando Husserl no excluye el que podamos ir más allá del horizonte intencional, se limita simplemente a señalar una situación en el límite de la conciencia intencional y no una “presencia” más allá de la conciencia intencional. Lo cual no elimina la tensión de los textos husserlianos concernientes a la idea de Dios, ya que al mismo tiempo “Dios como valor absoluto es una forma del

²¹ La cita de Husserl trata del manuscrito B I 14, p. 155.

sistema onto-teológico de la metafísica, puesto que cada objeto es constituido por el poder de síntesis de la conciencia y de la Idea teleológica inseparable de la conciencia” (Housset, 2010, pp. 197-199), pero también “la fenomenología liberada de cualquier construcción metafísica de Dios puede volver al fenómeno puro y simple de cualquier cosa, incluso de Dios” (Housset, 2010, pp. 197-199). Un pasaje aún más decisivo para nuestro contexto: “Husserl, mediante la radicalidad de la reducción, ha hecho posible que Dios no sea el último refugio de la cosa en sí. No es posible no reconocerle esta voluntad de eliminar de la reflexión filosófica cualquier comprensión de Dios ya sea como cosa en sí, o bien como simple representación a fin de resaltar que este Dios, en tanto Idea, acompaña a toda subjetividad. Al mismo tiempo, es posible decir que el Dios de Husserl ya no es el Dios de la metafísica y que Husserl sale del *impasses* de la metafísica mediante el ejercicio radical de la actividad constituyente del sujeto trascendental” (Housset, 2010, pp. 197-199).

La tensión entre la fenomenología y la cuestión de Dios se encuentra ya en Husserl y por esta razón es repetida por sus intérpretes. Se repite con razón, porque tal cuestión, como hemos visto, se repite a diferentes niveles en tensión –sin ignorar la referencia a la monadología y a la posibilidad de una “mónada suma <divina>” (Ales Bello, 1985, pp. 68-81)– o al menos se repite invocando diferentes formas de abordar el problema.²² Esto podría entenderse, por un lado, como una confirmación del hecho de que la fenomenología es una serie infinita de indecisiones y que solo su superación en otra cosa (por ejemplo, en la hermenéutica, como hizo Heidegger) diluye las tensiones. O bien, por otro lado, podría darse el caso que tal tensión sea característica de la fenomenología en su intento de abrir horizontes siempre nuevos para cuyo fin Husserl trae siempre nuevas reducciones.²³ Reducciones realizadas para responder al enigmático problema de la trascendencia.

²² Así como hay una tensión en la forma en que Husserl aborda la cuestión de la ontología. ¿Cómo olvidar, de hecho, que “caen bajo la reducción... todas las ontologías”? (Husserl, 1952; Hua V, § 13). Por otro lado, tampoco este pasaje debe ser olvidado: “No existe ninguna ciencia *de facto* que, como ciencia plenamente desarrollada, esté libre de conocimientos eidéticos y, por lo tanto, sea independiente de las ciencias eidéticas, formales o materiales. De hecho, en primer lugar, es evidente que una ciencia de la experiencia, si quisiera fundar sus juicios de manera mediata, debe proceder de acuerdo con los principios formales, tratados precisamente por la lógica formal. Además, al estar orientado a los objetos, está vinculada a las leyes relativas a la esencia de la objetividad (*Gegenständlichkeit*) en general: con esto entra en relación con el complejo de disciplinas formales-ontológicas, representadas, junto con la lógica formal, en sentido estricto, por las otras disciplinas de la *mathesis universalis*” (Husserl, 1950c; Hua III, § 8).

²³ Como aprendemos de Husserl, 1956; Hua VII.



3. EL ENIGMA DE LA TRASCENDENCIA Y LA REDUCCIÓN

Introduciendo en *La idea de la fenomenología* la reducción fenomenológica (Husserl, 1950b; Hua II, p. 6 y ss.), Husserl observa que para evitar la falacia *metabasis eis allos genos* en la que cae el conocimiento natural, es necesario prescindir de cualquier trascendencia proveyéndola, precisamente mediante la aplicación de la reducción, de un índice de nulidad. La existencia de lo trascendente “no debe ser puesta como tal, sino a lo sumo como un fenómeno de validez (*Geltungsphänomen*)” (Husserl, 1950b; Hua II, p. 6). La razón de esta “renuncia” se dice inmediatamente: ninguna presencia trascendente puede ser aprehendida en su absoluta auto-donación (*Selbstgegebenheit*), un privilegio que es exclusivo de la inmanencia (pura) de la esfera de las *cogitationes*.

Por lo tanto, la trascendencia constituye “el enigma con el que tropieza el conocimiento natural” y la trascendencia es enigma, *Rätsel*, porque no podemos utilizarla como un *dato* (*Gegeben*), como lo que la fenomenología llama su punto de partida en la “refundación” del saber. La trascendencia es *enigma*²⁴ porque solo se la puede presuponer, pero nunca tomarla directamente; asimismo, la trascendencia es *enigma* porque no puede ser captada en su auto-donación evidente (Husserl, 1950b; Hua II, p. 37); finalmente, es esta trascendencia –“puesta pero no captada”–, la que debe estar provista con un “índice de nulidad”.

Sin embargo, la acepción (husserliana) de trascendencia no es unívoca y revela la misma tensión identificada a propósito de la cuestión de Dios: así como esta se distingue, en *La idea de la fenomenología*, en efectiva (*reel*) e intencional,²⁵ en el primer volumen de *Ideas* también se habla de “trascendencia en la inmanencia”. Entre los lugares husserlianos más conocidos en los que se produce la expresión, debemos recordar el § 57 del primer volumen de *Ideas* (Husserl, 1950c; Hua III, p. 109), donde es definido así el yo puro (Husserl, 1950c; Hua III, p. 110); otro pasaje en el que se enuncia la expresión se encuentra en *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie* (Husserl, 1973b; Hua XIII), donde § 28 está dedicado a la “trascendencia en la inmanencia” y cuyo título es *La experiencia fenomenológica. Su “trascendencia en la inmanencia” y la posibilidad de la ilusión. Empatía y experiencia de sí*. En estas páginas la trascendencia no es lo que debe ser puesto entre paréntesis por la reducción, sino más bien lo que es descubierto por la propia

²⁴ Enigma no en el sentido de la pregunta o pregunta por resolver, sino en el sentido de “problema oscuro”

²⁵ Según la distinción presentada en (Husserl, 1950b; Hua II, pp. 35-36). La trascendencia efectiva (*reelle*, que corresponde a la inmanencia también *reelle*) es el “no-ser-efectivamente-contenido” del objeto de conocimiento en el acto de conocimiento”, mientras la segunda trascendencia, que corresponde a “toda otra inmanencia” (es decir, la inmanencia como absoluta y clara dadidad) es tal porque es un conocimiento que coloca algo que no se mira directamente y, por lo tanto, se puede someter a reducción, en virtud de lo que se acaba de decir.

reducción: “La reducción fenomenológica ofrece una sorprendente plenitud de conexiones intuitivas y, sobre todo, proporciona tales conexiones que no son vistas por la intuición (*nicht erschaut sind*) en el modo de percepción fenomenológica, pero, por así decir, son captados en modos distintos y propios de la *experiencia fenomenológica*. Y aunque estas conexiones no son vistas con la intuición (*und wenn sie nicht sind erschaut*) (...) son, sin embargo, en cierto modo, conscientes (...) y de tal forma que la posibilidad de una orientación similar y el establecimiento de una experiencia fenomenológica efectiva estén garantizados. Esto hace que haya trascendencia en la inmanencia fenomenológica (Husserl, 1973b; Hua XIII, p. 166).²⁶

Para esta trascendencia, la connotación de “enigma” desaparece definitivamente: se trata, de hecho, de una trascendencia inmanente a la conciencia. La acepción negativa de “enigma” solo concuerda con la posición de una presencia trascendente, y no con la trascendencia entendida *tout court*. ¿Es esto suficiente para salvar la cuestión de Dios? No, ya que la trascendencia se dice de Dios de la misma manera que se dice del mundo y de cualquier cosa. Y dado que todo acceso a las “cosas mismas”, a partir de *La Idea de la fenomenología*, es posible solo a través de la reducción y esta reducción no hace excepción de “la trascendencia de Dios”, la cual puede ser puesta fuera de juego (Husserl, 1950c; Hua III, § 58). Pero los textos, también en este caso, deben leerse en tensión y, sin ampliar a otros lugares cuando se trata de la cuestión de Dios, limitaré la lectura a los párrafos de *Ideas* que discuten la reducción de la trascendencia.²⁷

El § 58 continúa en lo que la conciencia se muestra como una trascendencia especial *no constituida*, es decir, como “trascendencia en la inmanencia” (Husserl, 1950c; Hua III, § 57, p. 110), o también: el yo puro como residuo irreductible que queda después de la puesta entre paréntesis. De esta trascendencia en la inmanencia, como ya se ha mencionado, Husserl escribe que “dada la función inmediatamente esencial que esta trascendencia expresa en toda *cogitatio*, no podríamos someterla a una puesta fuera de juego, aunque para muchas investigaciones las cuestiones inherentes al yo puro pueden permanecer suspendidas. Por tanto, consideremos al yo puro como un dato fenomenológico, pero únicamente en los límites en los que podemos aceptar con evidencia inmediata su esencia característica y su darse junto con la conciencia pura” (Husserl, 1950c; Hua III, § 57, p. 110). A diferencia de esta trascendencia especial, la existencia de un ser “divino” externo al mundo y

²⁶ La expresión “trascendencia inmanente” está también en *Meditaciones cartesianas* en donde hace referencia al mundo primordial (Husserl, 1950a; Hua I, §§ 47-50, pp. 95-100).

²⁷ En cuanto a los otros textos a menudo citados, recordamos –sin pretender ser exhaustivos– las conferencias de Husserl publicadas en (Husserl, 1989; Hua XXVII); el § 53 *Krisis* (Husserl, 1954; Hua VI), algunos pasajes de *Lógica formal y trascendental* (Husserl, 1974; Hua XVII) y diversos lugares del tercer volumen de *Fenomenología de la intersubjetividad* (Husserl, 1973a; Hua XV).



que sería “trascendente no solo respecto del mundo, sino también manifiestamente con respecto a la conciencia absoluta”, es decir, la existencia de un absoluto “en un sentido totalmente diferente del absoluto de la conciencia” (Husserl, 1950c; Hua III, § 58, p. 111) y distinto de la trascendencia en el sentido del mundo, que está puesto entre paréntesis. Se trataría, o al menos esto parece ser una indicación de Husserl, de un absoluto autónomamente existente, divino, y ya no del carácter de la conciencia. Sin embargo, aunque la trascendencia de este absoluto sea diferente del absoluto del mundo, es trascendente a la conciencia *de la misma manera* en que son trascendentes las demás trascendencias naturales; por ello, Husserl asocia la trascendencia del absoluto divino y la trascendencia del mundo, hasta tal punto que “a este «absoluto» y «trascendente» nosotros extendemos naturalmente la reducción fenomenológica. Aquel debe permanecer fuera de nuestro campo de investigación, en la medida en que esto debe ser el campo de la conciencia pura” (Husserl, 1950c; Hua III, § 58, p. 111).

Los §§ 57 y 58, examinados aquí, retoman los temas que los §§ 50 y 51 ya habían discutido, el § 50 abre el campo de la conciencia pura y absoluta como “residuo fenomenológico”, el § 51 sostiene que tal esfera es independiente de la naturaleza, la cual no condiciona su existencia porque “la naturaleza misma se muestra siendo un correlato de conciencia y existe solo en la medida en que se constituye en conexiones de conciencia sujetas a reglas” (Husserl, 1950c; Hua III, § 51, p. 96). En las *Anotaciones* que siguen a este párrafo, Husserl precisa: “Si la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus singularizaciones individuales y la *teleología* inmanente a estas singularizaciones justifican la legitimidad de interrogarse sobre el fundamento de tal orden, entonces *el principio teológico*, que puede quizás estar supuesto razonablemente, no puede ser asumido como una trascendencia en el sentido del mundo, ya que esto constituiría (...) un círculo vicioso” (Husserl, 1950c; Hua III, § 51, p. 96). Dicho de otro modo: si alguna vez una trascendencia teológica pudiese darse, esta tendría que darse en un sentido especial, evitando contradecir cuanto se ha dicho de manera rigurosa de la esfera absoluta de conciencia.

¿Pero no es una contradicción? De hecho, un círculo vicioso parecería ser más bien la hipótesis contraria que intenta encontrar el principio de la teleología inmanente a la conciencia *en la conciencia misma*. En cambio, *y esto para Husserl no es un círculo vicioso*, “el principio ordenador de lo absoluto debe encontrarse (...) en el absoluto mismo” (Husserl, 1950c; Hua III, § 51, p. 96). Contrasentido *solo* aparente que Husserl explica inmediatamente: “Dado que un Dios mundano es evidentemente imposible, y dado que la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede concebirse como inmanente en el sentido del ser vivido (que no sería menos absoluto), deben haber en la corriente absoluta de la conciencia y en sus

series infinitas otras formas de anunciarse estas trascendencias, más allá de lo que da lugar a la constitución de realidades cósmicas como unidades de manifestaciones concordantes; y, finalmente, debe haber también un anunciarse de orden intuitivo, al que el pensamiento teórico podría adaptarse y siguiéndolo racionalmente hacer inteligible el poder unitario del supuesto principio teológico. También es evidente que este poder no podría prestarse a una interpretación de orden causal, en el sentido del concepto natural de causalidad, que es adecuado para los objetos de la realidad natural y para los nexos funcionales inherentes a sus esencias particulares. Sin embargo, todo esto no puede ocuparnos aquí por más tiempo. No apuntamos inmediatamente a la teología, sino a la fenomenología, aunque indirectamente pueda tener gran importancia para la primera. En cuanto a la fenomenología, las consideraciones fundamentales previas han sido indispensables en la medida en que han servido para revelarnos la esfera absoluta como su campo característico de investigación” (Husserl, 1950c; Hua III, § 51, p. 96).

Ahora bien, en mi opinión, la cuestión de la trascendencia entra en juego *más* en este pasaje y *menos* en el § 58. En primer lugar, hay que tener presente que la esfera absoluta de conciencia se ha ganado y es a ella a la que nos atenemos. Entonces aquí, y antes del § 58, estamos en un régimen de reducción. Y este régimen de reducción declara una falta o una ausencia. Ya que las modalidades que conocemos, es decir, la trascendencia mundana y la inmanencia de la conciencia, hacen imposible a “Dios” y, entonces, para plantear la cuestión de Dios, otras modalidades de la trascendencia deben darse, así como deben ser capaces de dar un orden intuitivo que exceda el pensamiento teórico y le imponga, por así decir, el propio orden distinto que el causal. Pero esta otra modalidad teológica es abandonada por Husserl, quien está ocupándose de fenomenología y no de teología. Es evidente que la afinidad con el pasaje del manuscrito B I 14 antes citado, donde se anunciaba la posibilidad de que fuesen empujados hacia los límites de la conciencia decretando otras modalidades de fenomenalidad: si bien nada positivo se puede decir de lo que está fuera de la esfera de conciencia absoluta, esta posibilidad no puede negarse y, de hecho, Husserl la afirma *al distinguirla* de la modalidad en la que “son” el mundo o la naturaleza; en suma, de la modalidad en la que son los entes. Hay una “nada” de determinación que solo “nuestra supuesta evidencia apodíctica” declara ser un sinsentido o un contrasentido simplemente porque su conocimiento es, en relación con esta posibilidad, *inadecuado*. Cuando en el § 58 Husserl procede a poner fuera de juego a Dios,²⁸ pondrá fuera de juego no aquello que *falta* en la fenomenología porque *no es reconducible* al campo de la conciencia, sino aquella

²⁸ Sobre la reducción de la trascendencia de Dios véase concretamente (Housset, 2010, pp. 208-209).



modalidad de la trascendencia que la conciencia domina perfectamente. En lugar de ser un *hapax*, el texto del manuscrito B I 14 encuentra correspondencia al menos con un texto publicado, la *Anotación* al § 51 de *Ideas I*, donde Husserl habla de una manera diferente de anunciarse de la trascendencia, aunque lo abandona poco después por las exigencias de la investigación fenomenológica.

La cuestión de Dios, entonces, es eclipsada por Husserl y la desarrolla de forma controvertida (lo que confirma la *disputa* entre los intérpretes: Benoist, Housset, Ales Bello y también la fenomenología de la religión). Por ello, una vez que hayamos llegado a este punto, buscar nuevas modalidades de la trascendencia que el autor solo ha ensombrecido parecería ir *más allá* de Husserl. Sin embargo, ¿es posible todavía abordar la cuestión de Dios permaneciendo *con* Husserl? En apariencia, si el *enigma de la trascendencia* ha llevado a la necesidad de la reducción para evitar cualquier *metabasis eis allo genos* y si del ejercicio de la reducción ha conducido a que la cuestión de Dios quede fuera de juego cuando su trascendencia es pensada a) al modo de la trascendencia del mundo y de los entes y b) a partir de la conciencia, es decir, de la sola esfera absoluta *abierta* fenomenológicamente, entonces la cuestión debería clausurarse de una vez por todas. *En cambio, Husserl la mantiene explícitamente abierta. Teológicamente* no puede decir nada, porque sería investigar formas de donación de la trascendencia que exceden el campo de la conciencia absoluta. Pero *fenomenológicamente* la cuestión a) permanece abierta porque lo está b) en cuanto a la posibilidad de acceder a ella, como afirman los pasajes citados. Y el acceso a las esferas que el conocimiento natural oculta haciendo *metabasis eis allo genos* ocurre en fenomenología solo a través de la puesta entre paréntesis operada por las reducciones y por la *epoché*.²⁹

Mantener este acceso es un gesto fiel a Husserl porque conserva el comienzo con un propósito que, en lugar de ser anti-husserliano, sigue las dos indicaciones que Husserl mismo ha dejado. Sobre todo, es fiel a Husserl porque no pide nada sobre las modalidades de la *presencia* de Dios ni tampoco mira a la teología –con lo cual no es posible no estar en desacuerdo con Janicaud. Simplemente pregunta por las modalidades de la posible apertura de la cuestión de Dios ateniéndose a las indicaciones puramente husserlianas que muestran el *posible darse de la trascendencia* más allá –o más cerca– de la evidencia apodíctica. Queda por ver si esto es, al menos, posible.

²⁹ Sobre reducciones y *epoché* véase el número especial de la Revista *Archivio di Filosofia* de 2015 dedicado a la *epoché*. Entre los numerosos artículos se destaca el texto de Jérôme de Gramont *Le pluriels des réductions et l'unique epoché* (Gramont, 2015).

4. FENOMENOLOGÍAS REBELDES. CÓMO SE VUELVE A ABRIR LA CUESTIÓN DE DIOS

Si el rechazo de la cuestión de Dios, y no solo en la fenomenología, debe mantenerse siempre como posible, la atmósfera que hemos mencionado al principio de estas páginas y que ha sido reclamada a la fenomenología,³⁰ ha optado por la reapertura de tal cuestión. Al tener que delimitar el contexto, la atención se dirige hacia Jean-Luc Marion y Michel Henry, moviéndonos rápidamente en la conclusión hacia Jean-Louis Chrétien y Emmanuel Falque. Al leerlos, *solo* se tendrá en cuenta la forma en que se vuelve a abrir la cuestión de Dios en estas fenomenologías rebeldes únicamente después de haberse rebelado en Husserl. Se verá cómo estos filósofos no han entendido la invitación husserliana a no poner presencias trascendentes o tienden a traicionarla; por el contrario, continúan los trabajos de reflexión sobre la *trascendencia* de las muchas modalidades en las que esta puede ser pensada siguiendo sus *reaperturas rebeldes*. Por ello, en lugar de hablar de “qué cosa” entienden por “teología” o “Dios”, se verá “cómo” en su trabajo la reapertura de la cuestión de Dios también vuelve a abrir la cuestión de la trascendencia; en otras palabras, intentaremos entender la manera en la que Marion y Henry –e inmediatamente después Chrétien y Falque– de-figuran la trascendencia.

En el término acuñado *de-figuración* se debe entender el prefijo “de” en sentido positivo, como en el caso de “de-nominación” –es decir, dar muchos nombres, y no en el sentido de la privación y de empobrecimiento– y entendiendo el término *figura* según el vocablo francés *figure* (rostro). De-figuración no significa “estar desfigurado” o perder las características, sino que indica el poder asumir, en este caso por parte de la trascendencia, aquellos rostros que esta puede efectivamente acoger cuando su problemática es vuelta a abrir mediante la *rebelión* contra las definiciones uniformizantes.

4.1 JEAN-LUC MARION Y LA TRASCENDENCIA *AILLEURS*

La de-figuración de la trascendencia llevada a cabo por Jean-Luc Marion se confirma en el camino que va de *El fenómeno erótico* (Marion, 2004) al libro dedicado a Agustín, *En lugar de sí* (Marion, 2008). Las seis meditaciones de *El fenómeno erótico* articulan la apertura del yo a la trascendencia y al evento de la manifestación de Dios como amor. Sin embargo, el de-figurar la trascendencia es *menos* el fenomenalizarse del amor y *más* el “lugar” del que proviene, es decir, desde ese *otro lugar* (*ailleurs*). Este modo de entender la trascendencia comienza

³⁰ Debe recordarse que el mismo reclamo de los autores que trataremos con la fenomenología es un tema muy debatido. Remitimos a (Canullo, 2004).



con la afirmación agustiniana de la interioridad de Dios a mí mismo, en el que el *interior intimo meo* expresa la paradoja de algo extraño más íntimo a mí que yo mismo y desde el cual soy amado. Una intimidad que da testimonio de la apertura del *yo al ailleurs*, según muestra Agustín al hablar de Dios como lo que es *interior intimo meo* y como ya *El fenómeno erótico* empezaba a mostrar. En efecto, si el *Yo* está *allí* donde es amado, *allí* donde ama, entonces este *allí* se vuelve más interior y más incisivo que la intimidad preliminar misma del *Yo*, derivado de una topografía todavía óptica en donde encontramos un dentro y un fuera contraponiéndose. La paradoja del comparativo que sobrepasa al superlativo, escribe Marion,

“señala un lugar que no encuentro ni fuera de mí ni en mí porque él *me* encuentra en un *sí mismo* que no me pertenece, pero al que pertenezco y que tengo que terminar por alcanzar. Dios solo me sobrepasa en su alteridad absoluta por la distancia misma que abre; de este modo, define lo que amo, lo que se identifica con mi *yo mismo*” (Marion, 2008, p. 144).

E incluso cuando, como en Agustín, el *lugar del sí mismo* se convierte en Dios, este lugar no puede ser considerado una esencia, sino un “lugar *ad imaginem*” (Marion, 2008, p. 419), un lugar en la diferencia, como en el caso de Dios, el original de la imagen está en la distancia infinita. Entonces, no solo el fenómeno se recibe de otra parte, sino que también el sí mismo, en cuanto no-dado, se recibe a partir de lo que recibe.³¹

Agustín ayuda a Marion en este camino hacia el sí mismo realizado *después* y *gracias* a la fenomenología de la donación llevada a cabo en *Siendo dado*. Después de haber explicado el sentido del *pondus*, que el *yo* se vuelve, según Agustín, y después de haber motivado por qué “yo soy el lugar o yo confieso, pero no resido en ese lugar porque mi amor me empuja y me coloca como una carga. Pero una carga voluntaria, puesto que yo amo por él. Y en él amo, en él estoy en mí mismo” (Marion, 2008, p. 365).

El filósofo francés explica que el amor *cuesta* porque “ejerce una presión que me empuja a partir de ella misma (Marion, 1997, pp. 328-331), pero sin hacerlo como lo hace el *conatus in suo esse perseverandi*, sino haciéndolo como un amor que entrecruza el sí mismo atrayéndolo hacia *otro lugar*; es decir, “porque me empuja hacia otro lugar distinto de mí” (Marion, 1997, p. 336). Y, además,

“La facticidad del amor me determina y me asigna, como toda facticidad, pero ejerciéndose a título del amor, no me asigna a mí mismo, ni me determina, ya que consiste precisamente en remitirme a un *ailleurs* irrecuperable. La única posibilidad

³¹ Lo no-dado es “subj(ivi)dad que está en plena conformidad con la donación –que se recibe íntegramente de aquello que recibe, donado por la donación donada a lo donado” (Marion, 1997, pp. 328-331).

que abre la presión del *pondus amoris* consiste simplemente en la determinación de este *ailleurs*” (Marion, 1997, p. 336).

Esto es lo que la trascendencia descubre en la intimidad y, por tanto, lo que Husserl llamaba una especial “trascendencia en la immanencia”, es decir, el hecho de que “lo que soy no se encuentra en mí, sino en un lugar que ofrece una doble característica” (Marion, 1997, p. 338). Por un lado, este lugar “se encuentra más en mí (o yo en él) que yo mismo, que estoy fuera de lugar (salvo en él)” (Marion, 1997, p. 338); por otro lado, el *en otro lugar*, es la de-figuración que Marion confiere a la trascendencia en el curso de su “fenomenología de la donación” y sin abandonar el rigor de la fenomenología y del *no-dado* que introdujo en *Siendo dado* como una nueva figura de la subjetividad. El *ailleurs* confirma el *ego amans* de *El fenómeno erótico* que suprime el primado del *ego cogitans* gracias a un primado que proviene de “otro” y que es confirmado fenomenológicamente precisamente por la reducción erótica (Marion, 2012, p. 191). Esto se confirma también en el texto que el filósofo ha dedicado a la pasividad en el pensamiento de Descartes, donde incluso la unión del alma y el cuerpo “viene de otro lugar” y donde las *pasiones del alma* permiten “definir la *cogitatio* que la *res cogitans* no puede pensar más que dejándola venir de otro lugar” (Marion, 2012, p. 191).³² Finalmente, el *ailleurs* confirma la cuestión de Dios y lo hace sin salir del hombre, pero haciendo *aparecer* lo que es del hombre sin ser “lo suyo”, su imagen. Es de esta manera que se puede interpretar el § 40 del libro sobre Agustín, *La semejanza sin definición*, donde la imagen de Dios, a cuya imagen el hombre está hecho “solo consiste en la tensión de este relacionarse a lo que esta intenta asemejarse. Solo aparece como este movimiento *hacia* y únicamente esta *intentio ad* le asegura una semejanza” (Marion, 2008, p. 346). Sin embargo, no es una imposible semejanza sensible, sino un movimiento hacia la imagen

“a través de la semejanza: el hombre lleva la imagen de Dios en la medida en la que deja la semejanza consigo mismo (*ad suum genus, ad suam similitudinem*) y corre el riesgo de no parecerse a nada (...). Ya que el hombre no se asemeja a Dios pareciéndose a algo visible o inteligible, sino pareciéndose en primer lugar a ninguna imagen, especialmente a una pretendida *imago* de Dios, sino más bien llevando la semejanza del *estilo* de Dios” (Marion, 2008, p. 346).

Y, a fin de cuentas,

“la indefinición del hombre, este privilegio, implica que no permanezca en ninguna esencia, pero que al contrario me asemeje a lo que no tiene semejanza, esto es, a Dios, sin figura ni *eidós*, indescriptible, incomprensible, invisible; dicho de otro

³² Con el único propósito de mostrar cómo la radicalización del *d’ailleurs jalonne* opera véanse las páginas 140, 213, 233, 244, 245. Con especial énfasis en el sentido que adquiere el pensamiento pasivo: pp. 133, 128, 164, 168.



modo, que no me asemeje a nada. Más exactamente, que me a-semeje, que parezca por *re-flejo*, que aparezca en la *re-porte* de la relación a la semejanza de Dios *ad similitudinem Dei*” (Marion, 2008, pp. 352-353, § 41, *Pondus meum*).

No solo el amor es el mismo para el hombre y para Dios, como concluía Marion en *El fenómeno erótico*, sino también la indefinición de la imagen es la misma para el hombre y para Dios. Si, de hecho, el ídolo y el icono son fenómenos saturados, como leemos en *Siendo dado* y en *En demasía*, entonces en cualquier imagen – especialmente en la imagen *de Dios*– se da aquello que hace la imagen tal como es sin poder nunca agotarla en sí misma porque, por el contrario, la satura. De-figuración por exceso de una trascendencia que, sin salir de la inmanencia que *satura*, desafía la inmanencia misma desde *otro lugar (ailleurs)*. De-figuración *inaudita* porque se manifiesta como tal –y, por tanto, como lo que está más cerca y más allá de la inmanencia (ya sea lo dado, el *ego* o el hombre) – solo si asume cada vez más rostros desconocidos que le vienen de otro lugar. De-figuración que también Michel Henry propondrá siguiendo una vía distinta.

4.2 MICHEL HENRY Y LA TRASCENDENCIA COMO ESENCIA DE LOS VIVIENTES

En la trilogía dedicada al cristianismo,³³ Henry insiste en la yuxtaposición entre la trascendencia objetiva y objetivante del mundo y la inmanencia pática de la carne en la que solo se puede captar la Vida. Es a la luz de esta insistencia que señala en Cristo el Primer Viviente generado por la Vida, por el Padre. Todo ser vivo es tal por la generación que sucede a través de la inmanencia en la Vida, donde tal *inmanencia* se manifiesta en el *pathos* de la carne viviente que no necesita, para manifestarse, de la *trascendencia* del mundo.

Sin embargo, si vamos a *La esencia de la manifestación* (Henry, 1963), descubrimos una de-figuración diferente de la trascendencia no pensada en contraposición a la inmanencia. Al querer definir este sentido *henryano* de la inmanencia, que se podría definir como *intensivo*, en el sentido del *intensus* latino, es decir, lo que está vivo, lo que es fuerte, lo que incrementa e incrementándose crece. Es este *intensificarse* para unir términos lo que la filosofía contrapone (inmanencia y trascendencia), haciéndolo de manera inédita.

En páginas muy conocidas en las que busca la esencia de la manifestación y responde que esta es obra de la trascendencia, Henry escribe: “no ser la obra de la trascendencia significa, para una manifestación, surgir y realizarse independientemente del movimiento con el que la esencia se eleva y se proyecta *hacia adelante* en forma de un horizonte; surgir, realizarse y conservarse

³³ Las tres obras de Michel Henry son: (Henry, 1996), (Henry, 2000) y (Henry, 2002).

independientemente del proceso ontológico de objetivación, es decir, en ausencia de cualquier trascendencia”. Pero, y aquí presentamos lo que se puede llamar *oxímoron*, “la manifestación que produce en ausencia de cualquier trascendencia es, sin embargo, la manifestación de la trascendencia misma. El que una manifestación, la manifestación de la esencia entendida como trascendencia, se produzca en ausencia de toda trascendencia, entonces significa que el acto originario de la trascendencia se revela independientemente del movimiento a través del cual se precipita hacia adelante arrojándose fuera de sí (...). La inmanencia es el modo originario en el que se lleva a cabo la revelación de la trascendencia, y como tal, la esencia original de la revelación” (Henry, 1963, pp. 279-280).

La sugerencia de lo dicho anteriormente no reduce la fuerza de una objeción: ¿no sería posible pensar una alteridad irreductible o un *ailleurs*, como en Marion? Pregunta que en algunos párrafos también Henry se plantea, al preguntar de qué manera *otra cosa* se revela y se manifiesta. Ahora bien, este “otro” es la esencia misma de la inmanencia, que Henry señala en la *Vida* y cuya revelación es Parusía (Henry, 1963, p. 355). Esta reflexión sobre la vida inmanente a todo ser vivo y, al mismo tiempo, trascendente porque nunca es agotada por los acontecimientos individuales será el alma de la trilogía dedicada al cristianismo y a la encarnación de Cristo, Primer Viviente. Es en la reflexión sobre la relación entre este Primer Viviente (expresión *trascendente* de la Vida) y el viviente que todo hombre es (expresión inmanente de la vida) donde acontece la de-figuración henryana de la *trascendencia*. De-figuración oximorónica porque en ella *trascendencia e inmanencia se entrecruzan* hasta confundirse en la Vida.

La Vida aparece ya en *La esencia de la manifestación* cuando Henry escribe que esta “auto-experimentación de sí” es posible porque su esencia es *afectividad*, es decir, capacidad de manifestarse en el sentirse a sí mismo, capacidad de revelarse mientras y porque se siente a sí mismo. Por ello, la vida es *poder* de “llegar a sí mismo” (Henry, 2003a, p. 384), de manifestarse gracias a la “esencia original de la revelación” (Henry, 1963, p. 565), que no es sino el poder de la vida de auto-revelarse en la experiencia que se tiene de sí mismo. Henry escribe:

“la vida se siente, se experimenta ella misma. No que ella sea algo que tendría esta propiedad de sentirse a sí misma, sino que es su esencia: la pura experimentación de sí, el hecho de sentirse a sí mismo” (Henry, 2003b, p. 49).

Esta propiedad de la vida hace que la vida se *auto-afecte*, es decir, que se vuelva real. De hecho,

“la auto-afección no es un concepto vacío o formal, (...) define la realidad fenomenológica de la vida misma –una realidad cuya sustancialidad pura y cuya fenomenalidad pura es la afectividad” (Henry, 1987, pp. 30-31).



Por último, la vida es poder para crecer y “el crecimiento es el movimiento de la vida que se realiza en ella en razón de lo que es, de su subjetividad” (Henry, 1990, p. 55). Sin embargo, si la vida ya aparece en *La esencia de la manifestación* en su estrecho vínculo con la *afectividad* que hace posible su sentirse y el *auto-probarse* ¿por qué recurrir a la religión y, en concreto, al Cristianismo? Henry lo hace porque solo en el Cristianismo, según cree, la *verdad no está fuera de la vida, sino en la vida misma*. Esto explica por qué Henry inicia el primer libro de la trilogía sobre el cristianismo *Soy yo la verdad* (Henry, 1996) con la cuestión de la verdad e introduce la distinción entre la verdad del mundo y la verdad del cristianismo y la vida que propone.

En este libro, como sabemos, Henry afirma la doble forma de manifestarse: según la verdad del mundo y según la verdad de la vida. La verdad del mundo, la única que el mundo occidental ha pensado, concibe una única forma del manifestarse de los fenómenos, es decir, el “fuera del mundo”, aquella exterioridad en la que todo sale a la luz, terminando por entender este “fuera” como la fenomenalidad misma, esto es, como la condición de *posibilidad del manifestarse* –y no solo de la manifestación como tal. El filósofo subraya a este respecto que

“el afuera como tal es el mundo. Nosotros la llamamos «la verdad del mundo». Pero la expresión «la verdad del mundo» es tautológica, pues el mundo es el afuera que es la manifestación, la conciencia, la verdad” (Henry, 1996, p. 27).

La vida, en cambio, no se manifiesta como un fenómeno u objeto del mundo y, por lo tanto, no se puede discernir a la luz del mundo: nadie ve la Vida, sino solo el viviente la siente en sí mismo, se experimenta. No obstante ¿qué permite al viviente reconocerse a sí mismo como tal? Ciertamente no es la sola conciencia, ya que el viviente *vive* incluso cuando no realiza operaciones de conocimiento o representaciones. Por ello, a diferencia de la representación que coloca cada cosa en el horizonte del mundo haciendo de ello su verdad, la Vida se auto-revela. Henry escribe:

“¿Dónde se realiza la auto-revelación de este tipo? En la vida, como su esencia. Porque la vida no es más lo que se auto-revela –no algo que, además, tendría esta propiedad de auto-revelarse–, sino el acto mismo de auto-revelarse, la auto-revelación como tal. Donde hay algo como la auto-revelación, hay Vida” (Henry, 1996, p. 39).

Sin embargo ¿dónde encuentra esta Vida su esencia? La encuentra en aquella única Verdad que no distingue entre lo que es verdadero y lo que se manifiesta, por tanto, en aquella sola verdad en la que se realiza la revelación de sí *sin llegar a ser ente u objeto del mundo*:

“Solo cuando se entiende la verdad como la del mundo, cuando hace visibles todas las cosas colocándola fuera de sí misma, la división del concepto de Verdad, la diferencia entre la Verdad misma y lo que muestra –lo que la hace verdadera – se produce” (Henry, 1996, pp. 35-36).

Ahora se entiende por qué su encuentro con el cristianismo y la religión no es casual, a pesar de que se haya hecho *tardíamente* y después del encuentro con la fenomenología. De hecho, Henry encuentra en el Nuevo Testamento el cumplimiento de las tesis sobre las que había empezado a reflexionar desde *La esencia de la manifestación*: si en esta obra esta esencia se caracterizaba por el hecho de que la posibilidad de la manifestación residía en la auto-revelación de la afectividad como capacidad de sentirse a sí mismo –y, por tanto, en la revelación de sí y no *de y en* un horizonte distinto de sí mismo (el mundo), dando como resultado la coincidencia y la unidad de verdadero y verdad– de la misma manera en los textos fundadores del cristianismo, Henry encuentra esa Verdad que no difiere de lo que esta hace verdadero. Henry escribe:

“Esta es la primera característica decisiva de la Verdad del Cristianismo que no difiere en nada de lo que esta hace verdadero. En ella no hay separación entre ver y lo que se ve, entre la luz y lo que ilumina. (...) ¿Qué es, entonces, una verdad que no difiere en nada de lo que es verdadero? Si la verdad es la manifestación aprehendida en su pureza fenomenológica, la fenomenalidad y no el fenómeno, entonces lo que se fenomenaliza es la fenomenalidad misma. La fenomenalización de la fenomenalidad misma es una materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura. Lo que se manifiesta es la manifestación misma. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata” (Henry, 1996, p. 36).

Y enseguida añade:

“Con esta idea de una Revelación pura, de una revelación cuya fenomenalidad es la fenomenalización de la fenomenalidad misma, de una auto-revelación absoluta que prescinde de cualquier cosa que no sea su propia sustancia fenomenológica, estamos en presencia de la esencia que el cristianismo coloca en el principio de todas las cosas. Dios es esta revelación pura que no revela nada más que a sí mismo. Dios se revela a sí mismo. (...) El cristianismo no es otra cosa, a decir verdad, que la asombrosa y rigurosa teoría de esta donación que comparte con los hombres esta auto-revelación de Dios” (Henry, 1996, pp. 36-37).

Desde la esencia de la manifestación hasta la esencia de la religión, se cumple el arco fenomenológico del pensamiento de Henry. Sin embargo, queda por aclarar un último punto, que concierne no solo a la Vida que se auto-revela, sino a cada viviente, a cada hombre.



Henry escribe a este respecto al comentar la frase evangélica:

“«Yo soy el camino, la verdad y la vida». En la medida en que el Camino consiste en la Verdad que consiste en la Vida, es la elucidación de la relación establecida entre este Yo y la Vida lo que es importante para nosotros: este Yo en el que Cristo dice ser la Palabra, puesto que es el Yo de la Vida absoluta” (Henry, 2012, p. 133).

Con esto, Cristo se proclama a sí mismo como el Primer Viviente en el que se realiza la Verdad de la Vida. Ahora bien, esta Vida del Primer Viviente “se repite en la relación recíproca de interioridad fenomenológica entre la Vida Absoluta y el hombre mismo, tomado por lo que es: un Sí mismo trascendental viviente” (Henry, 2012, p. 133). En una *entrevista* con Roland Vaschalde, Henry afirma que “el tema central de *Soy yo la verdad* (es) la inmanencia de la Vida de todo viviente” (Henry, 2007, p. 19). Queda por decir *cómo* sucede esto y si la religión permite comprenderlo.

Ahora bien, no solo la religión permite la comprensión, sino que también constituye el caso probatorio. De hecho, en *La esencia de la manifestación* Henry habla del *Sí mismo* de la auto-revelación de la afectividad sin explicar su *génesis*, que, en cambio, se explicará en *Soy yo la verdad*. De hecho, en esta obra la “*arqueología del Sí mismo*” es pensada gracias a la religión –concretamente el cristianismo–, en el diálogo con el que Henry madura “una de las intuiciones que sostendrá más adelante: la Generación de una Ipseidad fundamental en la inmanencia recíproca de la Vida en el viviente” (Henry, 2007, p. 19); intuición que el cristianismo hace posible porque acoge la *donación* misma de la Vida que se da en el Primer Viviente y en todo viviente. Sin embargo, ¿por qué en todo viviente? ¿Qué concepción de religión y de-figuración de la trascendencia subyace allí?

Un cristianismo, o una religión, no del culto, sino de los textos del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia y, sobre todo, el Cristianismo de la carne, de la encarnación. Siguiendo el hilo rojo de la carne y del cuerpo requeriría reconstruir la obra de Henry desde una nueva perspectiva que aquí no es posible realizar. En cambio, es posible concluir con otro tema que ha cautivado a Henry hasta el final de su vida. Se trata del vínculo entre la Vida y la carne que caracteriza no solo al Primer Viviente, sino a todo viviente. El vínculo entre la Vida y cualquier viviente pasa a través de la carne que Cristo asume primero, pero que también todo viviente asume. La carne no es el cuerpo visible como objeto o cosa entre las demás cosas: nadie ve la carne, pero cada uno la siente y la vive en primera persona en el gozo, en el placer o en el dolor que la demuestra. Henry escribe,

“una carne solo es posible en la vida, en su auto-revelación, como esta auto-impresionalidad en la que cada una de nuestras impresiones, nuestras alegrías o nuestros sufrimientos se experimentan originalmente, de tal manera que la materia fenomenológica pura de esta auto-impresionalidad pática no es más que la carne misma” (Henry, 2012, p. 135).

En la carne viviente por la Vida que mora en ella, la religión se convierte en Vida antes de ser un culto o un precepto. Y la vida, recíprocamente, por esta carne es carne del Primer Viviente y de todo viviente, se hace *esencia de la religión que no aliena al hombre de sí mismo, sino que lo devuelve a la vida*. Por tanto, segunda de-figuración de la trascendencia son los rasgos específicos que esta asume gracias a la encarnación que se realiza por la Vida –“lo otro” que se descubre como “trascendencia en la inmanencia” del viviente.

CONCLUSIÓN: DE COMIENZO EN COMIENZO,
SEGÚN COMIENZOS QUE NUNCA TENDRÁN FIN

“De comienzo en comienzo, según comienzos que nunca tendrán fin”. Hay mucho de fenomenológico y, sobre todo, de la fenomenología husserliana en este anuncio que se repite en los textos de los Padres capadocios: los comienzos son infinitos, así como siempre somos *filósofos principiantes*, según la incansable advertencia que Husserl no dejó nunca de repetir y que vuelve a anunciar en las famosas *Conferencias de París* pronunciadas en la Sorbona en 1929 y que se convirtieron después en las no menos célebres *Meditaciones cartesianas*.

En este recorrido no se ha intentado enfatizar nada más que este anuncio: por un lado, si en la fenomenología es *innegable* el ateísmo metodológico; por otro lado, la cuestión de Dios se repite *más allá* de la cuestión de su Presencia efectiva que la metafísica ha querido atestiguar. Y la cuestión de Dios lo hace, es decir, se repite y se vuelve a abrir, porque se rebela *por el hombre y en el hombre*. Sobre todo, se rebela abriendo diferentes vías del pensamiento de la trascendencia, de-figurándola según diversas modalidades. Aquí hemos seguido dos, la vía de Marion y la de Henry. A ellos se podrían sumar otras dos fenomenologías “rebeldes”, la de Jean-Louis Chrétien y la de Emmanuel Falque.

Jean-Louis Chrétien de-figura la trascendencia abriendo la cuestión como una llamada. Esta última es indefinible: no es una pregunta ni pide nada específico. No es una pregunta que se escuche, sino que una llamada que ha acaecido y se manifiesta por la respuesta que le viene dada. Para explicarlo, Chrétien se remonta a la palabra griega *kalein*, llamar, convocar, que Platón en el *Cratilo* une a *kalón*, a lo bello (Platón, *Cratilo*, 416b-e). *Kalein*, como en francés *appeler* y en castellano *llamar*, significa dar el nombre, pero también interpelar, convocar. La llamada – indefinible y que no pregunta nada sobre “algo”– *se manifiesta* porque *llama belleza* (*kalein/kalos*).³⁴ Lo bello, la belleza “llama manifestándose y se manifiesta llamando. Que lo bello nos atraiga, nos ponga en movimiento hacia sí, nos mueva,

³⁴ Y dando su nombre a la belleza, “la llamada muestra lo que para él es esencial, la naturaleza misma de su manifestación” (Chrétien, 1992, p. 19).



venga a buscarnos donde estamos para que podamos seguir buscándolo, esta es su llamada y nuestra llamada” (Chrétien, 1992, p. 19). Sin embargo, captamos la belleza como llamada “solo cuando respondemos con temor, en la pérdida o en la admiración”; captamos la llamada del *Logos* “cuando le respondemos con pensamientos y palabras” (Chrétien, 2007, p. 15). El pensamiento –la filosofía– es “respuesta” en la que la verdad que nos convoca se revela. En la respuesta, se escucha la llamada; en la respuesta –en toda respuesta y en cualquier forma en que respondamos– el sentido se revela. Por ello, llamada y respuesta no se separan, sino que uno es suscitado por el otro que en él se revela, se manifiesta, sale a la luz.

La llamada de lo bello se manifiesta, después, como una llamada del Bien. Al comentar en varias ocasiones a Dionisio el Areopagita, Chrétien escribe que lo Bello que llama es, en primer lugar, Dios, *Bello* porque llama a las cosas al ser y vuelve nuevamente a la raíz común del verbo “llamar” y de la palabra “belleza”. Sin embargo, en Dios lo Bello *se convierte* en Bien: “naciendo al ser, respondemos a este llamado. No se trata aquí solo de lo bello, sino del Bien mismo que convoca *dando origen*” (Chrétien, 2007, p. 28). Por ello, el nombre más apropiado de lo bello que convoca es Dios, quien, como Bien, llama al hombre y a todas las cosas al ser. Recíprocamente, convocando y atrayendo, el Bien se revela y se manifiesta trazando su propio camino; Bien que resucita siempre el camino de la existencia una y otra vez porque es el origen que se implica en la existencia. La llamada del Bien y de lo bello, otra de-figuración de la trascendencia, es “llamado al ser” de Aquel que llama a la existencia lo que todavía no es. Y existir es *ya* responder y haber respondido; la existencia es la respuesta a una llamada, a la llamada al ser.

Finalmente, la última de-figuración de la trascendencia que propongo rápidamente, podría rastrearse en la obra de Emmanuel Falque, donde esta de-figuración pasa a través de la reflexión filosófica sobre la figura de Cristo que, en el libro *Le Passeur de Gethsémani*, es Él quien *atraviesa y pasa* Getsemaní sin *escapar* de su condición existencial. Solo si el tránsito paciente de la existencia es *posible* las cuestiones que lo afectan adquieren el peso que las hace ineludiblemente humanas. Ineludibles porque caracterizan por sí mismas “auténticamente” la existencia hasta el punto de ser momentos en los que la imagen que es el hombre, vuelve a aparecer y se cumple, es decir, “aquella imagen de Dios en la que se capta, escribe Falque, desde ahora y en totalidad nuestra naturaleza” (Falque, 1999, p. 31). Es por esta razón que “Cristo nos enseña a ser hombres, es decir, a no huir de nuestra finitud, hasta llegar a enseñarnos la forma en que podemos «abandonarnos» en la muerte” (Falque, 1999, p. 31) para llegar al Padre. El posible paso de la trascendencia y a la trascendencia en la figura de Cristo, por lo tanto, nos hace descubrir en la finitud la apertura íntima de la existencia, es decir, el “lugar” en el que se descubre la alteridad radical que la habita; “Lo otro” frente al cual se abre la alternativa de la existencia

que siempre puede acoger o rechazar “la presencia cotidiana de este otro distinto de mí” (Falque, 1999, p. 171).

La de-figuración de la trascendencia como un *otro lugar* (Marion); el padecer la inmanencia que ocurre porque la trascendencia se encarna en ella (Henry); el manifestarse de la trascendencia como llamada en la respuesta que da el hombre y en la que su propia existencia se regenera mediante la repetición del origen (Chrétien); el tránsito de Cristo al Padre, como condición de posibilidad de cualquier tránsito de lo humano a lo divino (Falque): así podrían resumirse estas “fenomenologías rebeldes” porque rechazan la reconducción de la trascendencia a una única definición. En su lugar eligen intentar los diferentes rostros. En esta de-figuración de la trascendencia –cuestión *ya* abierta en Husserl–, la cuestión de Dios se vuelve a abrir *después de la metafísica y después de la crisis del modelo racional que pretendía probar su existencia/presencia*.

Por encima de todo, todos estos autores, *después y gracias* a Husserl (y cabe añadir a Heidegger), rechazan la reducción de Dios y toda trascendencia a un concepto que pierda la vitalidad atrapándola en las redes de un pensamiento que reduce todo a la representación. Solo de esta manera, solo rechazando hacer de la cuestión de Dios una pregunta desde siempre *ya* resuelta, las vías que eligen pensar fenomenológicamente la trascendencia pueden rebelarse a fin de volverse a abrir. *De comienzo en comienzo, según comienzos que nunca tendrán fin*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ales Bello, Angela. (1985). *Husserl: Sul problema di Dio*. Roma: Studium.
- Ales Bello, Angela. (2005). *Edmund Husserl: Pensare Dio, credere in Dio*. Padova: Messaggero.
- Benoist, Jocelyn. (1991). «Husserl au-delà de l'onto-théologie?» *Les études philosophiques*(4), 433-458.
- Bernet, Rudolf. (1989). «Différence ontologique et conscience transcendante». In Eliane Escoubas, Marc Richir & Rudolf Bernet (Eds.), *Husserl* (pp. 89-116). Grenoble: J. Millon.
- Boulnois, Olivier. (2013). *Métaphysiques rebelles*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Camilleri, Sylvain. (2017). *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht: Springer.
- Canullo, Carla. (2004). *La fenomenologia rovesciata : percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*. Torino: Rosenberg et Sellier.
- Capelle, Philippe. (2001). *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf.
- Chrétien, Jean-Louis. (1992). *L'appel et la réponse*. Paris: Editions de Minuit.



- Chrétien, Jean-Louis. (2007). «Phénoménologie de la réponse». In Jean-Louis Chrétien (Ed.), *Répondre: Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dufrenne, Mikel. (1973). *Le poétique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dupré, Louis. (1968). “Husserl’s Thought on God and Faith”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 29, 201-215.
- Falque, Emmanuel. (1999). *Le passeur de Géthsémani: Angoisse, souffrance et mort, lecture existentielle et phénoménologique*. Paris: Cerf.
- Ferretti, Giovanni. (1997). “Ontologia e teologia in Kant”. In Rosenberg & Sellier (Ed.), *Torino*.
- Ghigi, Nicoletta. (2002). “La metafisica come ricerca di Dio nella fenomenologia di Husserl”. *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*. Retrieved from <http://mondodamani.org/dialegethai/> website:
- Gramont, Jérôme de. (2015). «Le pluriels des réductions et l’unique époque». *Archivio di Filosofia*, 83, 65-78.
- Greisch, Jean. (2002). *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion. Tome II : Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf.
- Heidegger, Martin. (2009). “La struttura onto-teo-logica della metafisica”. In G. Gurisatti (Ed.), *Identità e differenza* (pp. 53-98). Milano: Adelphi.
- Henry, Michel. (1963). *L’essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel. (1987). *La Barbarie*. Paris: Grasset.
- Henry, Michel. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel. (1996). *C’est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Editions du Seuil.
- Henry, Michel. (2000). *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- Henry, Michel. (2002). *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil.
- Henry, Michel. (2003a). *Genealogie de la psychanalyse: Le commencement perdu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel. (2003b). «Qu’est-ce que cela que nous appelons vie?» In Michel Henry (Ed.), *Phénoménologie de la vie* (Vol. I). Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel. (2007). *Entretiens*. Cabris: Sulliver.
- Henry, Michel. (2012). «La vérité selon le christianisme». In Michel Henry (Ed.), *Phénoménologie de la vie* (Vol. V). Paris: Presses Universitaires de France.
- Housset, Emmanuel. (2010). *Husserl et l’idée de dieu*. Paris: Cerf.
- Husserl, Edmund. (1950a). „Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge“. In Stefan Strasser (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke I*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1950b). „Die Idee der Phänomenologie“. In Walter Biemel (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke II*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1950c). „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In Karl Schuhmann (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke III*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1952). „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. In Marly Biemel (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke V*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1954). „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“. In Walter Biemel (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke VI*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1956). „Erste Philosophie (1923/24)“. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. In Rudolf Boehm (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke VII*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1973a). „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität“. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. In Iso Kern (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XV*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1973b). „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität“. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. In Iso Kern (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XIII*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1974). „Formale und Transzendente Logik“. In Paul Janssen (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XVII*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1988). „Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)“. In Ullrich Melle (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXVIII*. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1989). „Aufsätze und Vorträge“ (1922-1937). In Rainer Sepp (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXVII*. Haag: Dordrecht.

Janicaud, Dominique. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'éclat.

Janicaud, Dominique. (1998). *La phénoménologie éclatée*. Combas: L'Eclat.

Janicaud, Dominique (Ed.). (1995). *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Vrin.

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

Marion, Jean-Luc. (2001). *Dato che: Saggio per una fenomenologia della donazione* (R. Caldarone, Trans.). Torino: SEI.

Marion, Jean-Luc. (2004). *Le phénomène érotique*. Paris: Fayard.

Marion, Jean-Luc. (2008). *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc. (2012). *La rigueur des choses: Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion.

Melchiorre, V. (2012). „Fenomenologia e teologia“. In Antonio Cimino & Vincenzo Costa (Eds.), *Storia della fenomenologia* (pp. 417-432). Roma: Carocci.



Ricœur, Paul. (1998). *Penser la Bible*. Paris: Seuil.

Sartre, Jean-Paul. (1947). «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité». In Arlette Elkaim-Sartre (Ed.), *Situations I: Février 1938-septembre 1944*. Paris: Gallimard.

Stein, Edith. (1929). „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, 315-338.