

Lacoste. Jean-Yves, *La fenomenicidad de Dios: nueve estudios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019, traductor: Jesús María Ayuso Díez, pp. 288.

¿Qué puede esperar el lector cuyo interés recae sobre el presente libro, el más reciente de los traducidos en lengua española, del fenomenólogo francés Jean-Yves Lacoste? Siendo la intención de este sucinto comentario ofrecer una respuesta a esta cuestión, y, en virtud suya, esbozar una imagen integral del sentido general de la obra, será oportuno comenzar reconociendo el carácter desconcertante que preside el encuentro con el texto. Así ocurre desde el momento en que nos percatamos de su curioso título, que parece dispensarnos la primera noticia sobre el contenido recogido en el interior de sus páginas. Puesto que, tras este contacto, nos sobreviene la pregunta por la posibilidad misma de su temática rectora. Dicho de otra forma, desde el inicio el libro nos interpela, planteándonos la interrogación por la viabilidad de un asunto como el aparecer de Dios y su traducibilidad a un lenguaje común.

Encontrándonos en búsqueda del cimiento preciso para confeccionar una respuesta, capaz de clarificar las dudas recién indicadas, y, junto a ello, mostrar la forma particular en que el autor encara la problemática arriba mencionada, estimo que nuestra atención debiera enfocarse hacia el «Preámbulo» de la obra. Allí se reconocerá, en primer término, la neutralidad que ostenta la fenomenología en lo relativo a la disputa sobre los límites entre la filosofía y la teología; pues aquella, según su motivo rector, patentiza la imposibilidad de una determinación *a priori* de lo que puede aparecer (p. 9). Consecuentemente, en segundo término, toda investigación debe asumir, como necesidad fenomenológica, la solicitud de fidelidad para con «una doble exigencia metódica: dejar aparecer y hacer aparecer» (p. 10).

Entonces, como fundamento unitario del libro encontramos el esfuerzo fenomenológico por respetar, en la misma operación de su trabajo descriptivo, la lógica propia del aparecer. Que en la concreción de esta ocasión temática refiere a la fenomenicidad de Dios. De este modo, deberá rechazarse la interpretación de la obra como encontrándose compuesta por estudios meramente yuxtapuestos. Por el contrario, una justa comprensión realzará su entrelazamiento en y por un léxico comunitario. Proponiéndose al lector, tales estudios, como formas complementarias de transitar y, así, corresponder el camino del pensar que se despliega ante él. Siendo, entonces, comprensible que pueda percibir la procedencia de ecos mutuos. Llegando, incluso, al punto de poder plantear el carácter variable del orden de lectura, al modo del juego de la rayuela, pues unos detallan ideas que en otros aparecen de forma escueta, y, así, terminan por enriquecerse mutuamente.

Tras las consideraciones introductorias elaboradas, capaces de brindarnos una óptica para el análisis pormenorizado, será momento de adentrarse ordenadamente en la especificidad de cada estudio, con el propósito de resaltar las ideas privilegiadas que allí comparecen.

El primer estudio, «La frontera ausente. Filosofía y/o teología en las *Migajas filosóficas*», radicándose en una consideración sobre ámbito de ocupación del texto

de Kierkegaard, presenta una sugerente reflexión acerca de la (im)posibilidad de establecer, en forma apriorística, las demarcaciones entre la filosofía y la teología en sus relaciones. Pues, se patentiza «el carácter *borroso* del trabajo filosófico» (p. 32) y, así, su incapacidad para ofrecer una clausura definitiva sobre la totalidad de las posibilidades. Más bien, «debe contentarse con dejar que las cosas, personas y acontecimientos aparezcan a partir de sí mismos según la lógica de su aparecer» (p. 33). Incluso si este respeto lleva hasta su límite al pensar y, junto a ello, señala la posibilidad de fenómenos no reductibles a su operación (ibid). En definitiva, «[q]uizá resulte que en los márgenes de la filosofía (y de la teología) sea donde aprendemos los desafíos últimos de la filosofía (y de la teología)» (p. 34).

Con el segundo estudio, «Percepción, trascendencia, conocimiento de Dios», se desarrolla un pensamiento sobre la relación entre la fenomenología y la teología desde la perspectiva concreta de la implicación del concepto de trascendencia en lo tocante a la fenomenicidad de Dios. Entonces, en primera instancia y desde un análisis fenomenológico, comenzará el autor por reconocer, según la legalidad fundamental de la experiencia perceptiva, que en ella se encuentra ínsita una insoslayable referencia a la trascendencia (pp. 39-40), en el modo de una coordinación entre lo que aparece (visible) y lo que no aparece (invisible). Después, en segunda instancia, y sirviéndose de la infradeterminación de sentido que el concepto de «cosa» ostenta en la fenomenología husserliana, reconocerá la pluralidad del campo fenoménico (p. 44). Encontrándose allí coordinados: «[m]odos de ser en plural, modos de aparecer en plural, modos de trascendencia en plural» (p. 47). Y, finalmente, se plantea la pregunta por la posibilidad misma de la fenomenicidad de Dios. Dicho de otra forma, la cuestión por la legitimidad de que Él «[acepte] la hospitalidad de una conciencia humana» (p. 52) y, así, se nos aparezca «en persona, en carne y hueso, en vivo» (p. 54), desde el necesario concurso de su «trascendencia hiperbólica» (p. 57), que sólo puede ser aclarada desde la lógica del amor (p. 58). Concluyendo con estas palabras del autor: «no puede entenderse la fenomenicidad de Dios si no entendemos que Dios trasciende su fenomenicidad [...] el amor es lo único que empieza entendiendo que la presencia es presencia para, después, entender que la presencia no es más que presencia» (p. 61).

Bajo el tercero de los estudios, «El aparecer y lo irreductible», será desplegada una honda investigación en derredor del horizonte de legitimidad de la reducción fenomenológica. Cuestionando, específicamente, por la posibilidad del reconocimiento de límites sobre la operatividad de aquella. Lo cual entraña, sin lugar a dudas, una radical importancia para el sentido nuclear del proyecto fenomenológico. Entonces, se reconoce primeramente una «reducción espontánea», que pertenece a la «actitud natural» (p. 70). Y, cuya relación con la «reducción metódica», propia de la «actitud fenomenológica», no es en el modo de una discontinuidad, sino de una radicalización (pp. 71 y 77). Sin embargo, el autor planteará como posibilidad que esta operación fenomenológica, tomada en su generalidad, conlleve la distorsión de ciertos fenómenos, imposibilitando una justa descripción de su aparecer. Abriéndose, consecuentemente, la pregunta por el lugar de lo «irreductible» en el campo fenoménico (p. 78). Que será ejemplificado en los fenómenos entrelazados de la alteridad (p. 79) y del lenguaje (p. 87). Así pues, un proyecto genuinamente fenomenológico deberá reconocer el lugar de lo irreductible (p. 88), aquello que exige respetar su exterioridad radical como fundamento de posibilidad de su aparecer (p. 89). Finalmente, asumida la distinción entre «reductibilidad» e «irreductibilidad» y, en consecuencia, las diferencias que

ello introduce en el seno de la fenomenicidad y de la existencia (p. 94), se trata el caso de Dios. La descripción teológica se funda indiscutiblemente en un acto de creencia (p. 92), de tal forma que su aparecer incluye, por necesidad, el carácter irreductible de la creencia (o fe) en su existencia (pp. 95 y 98).

El cuarto estudio, «Dios cognoscible como amable. Más allá de “fe y razón”», partiendo del tradicional debate sobre las relaciones entre la razón y la fe, trabajará una rica idea sobre la fenomenicidad de Dios. Según la cual, esta no refiere únicamente al elemento del pensar, sino, también, al elemento del amor (p. 108). En consecuencia, la comprensión ha de orientarse hacia el significado de lo «amable», que pertenece al orden del valor y, así, su fenomenicidad debe ser en la forma del proponerse (p. 109). Consecuentemente, se reconocerá la co-originariedad entre fe y amor, pues «si hay credibilidad, es en forma de amabilidad» (p. 111). Asimismo, se entenderá que la fenomenicidad de Dios «adoptará la forma de la solicitud o de la invitación» (p. 112). Que entraña, incuestionablemente, la permanente posibilidad del fracaso (p. 114), puesto que depende de una decisión libre de corresponder la propuesta (pp. 116 y 127). Y, concluirá el autor con la pregunta: «¿[p]odemos, pues, tratar las relaciones entre fe y razón omitiendo decir que Dios se hace presente indisolublemente a la *ratio* y a la *caritas*?» (p. 131).

Orientando su atención hacia una escueta mención, dedicada por Heidegger a las «cosas divinas» y al «amor», el quinto estudio, «Existencia y amor de Dios. Sobre una nota de *Ser y tiempo*», se encuentra consagrado a reflexionar sobre el derecho de ciudadanía de tales conceptos en el texto heideggeriano (pp. 135-136). Entonces, según el autor, sin perjuicio de que el trabajo fenomenológico de *Ser y tiempo* se oriente hacia el fundamento ontológico/existencial de la experiencia, es posible defender la legítima posibilidad de elaborar una fenomenología preocupada por el plano óntico/existencial de la experiencia (p. 139). Pudiendo, consecuentemente, pensar conceptos, como los citados anteriormente, desde la relación entre aquel par de planos. Dicho de otra forma, la posibilidad de plantear el vínculo entre «disposición afectiva» y «caridad» como una trabazón entre lo ontológico y lo óntico; asimismo, considerar el tratamiento heideggeriano de Dios al modo de una reducción, un desplazamiento hacia los márgenes, que deja su contenido intacto, abierto a una elaboración desde otra perspectiva (pp. 145-146). En síntesis, reconoce el autor que la obra fundamental de Heidegger ofrece, al menos para esta cuestión, «la lección [...] de] vincular preocupación, afecto y caridad» (p. 159).

El sexto estudio, «La fenomenicidad de la anticipación», dispondrá como cimiento de su argumentación el reconocimiento de la irreductible coordinada multiplicidad de modos de ser, modos de aparecer y modos de hospitalidad de la conciencia (p. 162). Que, a su vez, se encuentran tramados junto con otro carácter fundamental de la fenomenicidad: la «temporalidad», que conlleva la denominación del aparecer como «acontecimiento» (p. 163). Así pues, una reflexión fenomenológica capaz de mostrar la estructura fenoménica de la «anticipación», deberá fundarse en el «doble fenómeno» de «pre-experiencia» y «pre-donación» (p. 159). Frente a un fenómeno como el «gozo», definido por su carácter de plenitud, que implica la cancelación de la temporalidad de la existencia (pp. 172-174). La anticipación remite, de forma alternativa, hacia una temporalidad abierta y, también, a una lógica de enlace entre presencia y ausencia, presente y porvenir (pp. 169 y 180). Siendo, entonces, requerido para pensar la fenomenicidad de la anticipación un léxico compuesto por conceptos como: «anuncio», «promesa» y «esperanza» (p. 186 y 191).

Proponiéndose hallar una comprensión fenomenológica sobre la donación, que sea capaz de elucidar la posibilidad de su coordinación con el aparecer (p. 193), se confecciona el séptimo estudio, «De la donación como promesa». Entonces, se dará apertura a tal asunto desde un camino que encuentre tales conceptos como radicados en un horizonte antropológico («ser-en-el-mundo»). Pues, se reconoce en la coexistencia («ser-con») la solicitud como permanente posibilidad, y, en ello, el albergar una promesa (pp. 200-201). Sobre esta base, se propone una relación fundamental entre el léxico de la donación y el del desvelamiento (p. 203), puesto que, el cumplimiento de la promesa trae consigo el mostrarse en la verdad de la existencia. No obstante, esta perspectiva debe ser amplificadora. Este enlace radical ocurre en y con toda manifestación (pp. 204 y 207). Aunque, entonces, el peligro se vuelve total. En todo lugar cabe la posibilidad de rebajar la donación al don que aparece, y, así, nulificar la guarda de la promesa y el porvenir que ella porta (p. 208). Concluirá el autor que, el pensar fenomenológico sobre la articulación entre donación y aparecer exige una temporalidad abierta (p. 209), en tanto que la promesa es su horizonte (p. 211). En síntesis, «todo nos es dado en el horizonte de dones por venir» (p. 216).

Para el octavo estudio, «De sí a sí. Presente vivo en y porvenir infinito», se planteará una curiosa meditación sobre la problemática del concepto de «sí mismo». Para tal cometido, se pensará sobre el modo en que se vinculan tal concepto y el ser humano, dado el carácter constituyente del ser de este ente que ostenta la temporalidad (p. 219), fruto del dominio que ejerce sobre los objetos que le aparecen y, a su vez, sobre él mismo (nuestra carne) desde el cuerpo (p. 221). Entonces, asumiendo una comprensión del «ser-en-el-mundo» como radicado en el horizonte de la temporalidad (p. 227), su «sí-mismo» debe entenderse desde el concepto de «distensión», es decir, como estando definido por la noción de «despliegue temporal» (p. 229). En consecuencia, «la realidad sustancial del sí es la de un acontecer [...] la de una historia» (p. 237). Pero, respecto de ella no cabe una «última palabra» en el mundo, como puede aclararse desde el recurso al concepto de escatología y al pensamiento teológico (p. 241). Más bien, «[e] ser de cada uno (*soi*) consiste, sencillamente (*sic*), en estar accediendo sin cesar a sí mismo (*soi-même*)» (p. 248).

Desde la remisión a la distinción tradicional entre «saber» y «conocer», el noveno estudio, «*Resurrectio carnis*. Del saber teológico al conocimiento litúrgico», preguntará por la posibilidad misma de la teología, entendida como lenguaje/discurso sobre Dios (p. 251). Tras ello, reconocerá la imposibilidad de escindir ambas nociones, pues conjuntamente definen al «yo» (p. 259). Para terminar con un precioso estudio sobre la liturgia, en tanto que acontecimiento dado en el interior de la historicidad del ser humano, en donde se entremezclan magníficamente saber y conocer (p. 269 ss.).