

**Buscarini, Carlos A.**

*Fenomenología en giro teológico*

*III Jornadas : Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Buscarini, Carlos A. "Fenomenología en giro teológico." Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2007. [Fecha de consulta] <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/fenomenologia-en-giro.pdf>>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta antes de la dirección URL. Ej: 22 oct. 2010).

## FENOMENOLOGÍA EN GIRO TEOLÓGICO

CARLOS A. BUSCARINI

Sin duda Dios, como verdaderamente divino, quien se interesa por el hombre y su destino, no es accesible a la razón natural. La razón sólo puede concebirlo como primer principio y causa primera del universo, nunca puede discernirlo como Padre, tal como lo vive la fe cristiana. Sin embargo, en una dirección de la fenomenología posthusserliana se encuentran discursos que utilizan términos propios de la experiencia religiosa. Es lo que se ha denominado el “giro teológico” de la fenomenología<sup>1</sup>, una dirección que ya había sido sugerida por el propio Husserl. Nuestra propuesta es instalarnos en este ámbito para poder preguntar ¿cómo es posible hablar de Dios con el lenguaje de la fenomenología? Para ello centramos nuestra atención en el concepto de “milagro”, estudiado por Jean-Luc Marion. El concepto que nos ocupa no es privativo de la teología, ya que la filosofía no ha soslayado a través de su historia, la cuestión de los milagros. Milagro significa admiración o terror. Juan lo llama “obra” (ἔργον); Mateo y Marcos, lo llaman “poder” (δύναμις).

Marion, cuya obra se considera una teología postmetafísica<sup>2</sup>, define el milagro con las siguientes palabras: “Denomino milagro a la posibilidad de lo que antes era ciertamente imposible, por tanto, la verdadera posibilidad de lo imposible”. O también: “Llamamos milagro a cualquier acontecimiento cuya efectividad prueba la posibilidad de lo que antes yo consideraba definitivamente imposible” (Marion, 1989: 306). Desde esta posición, la efectividad precede a la posibilidad. Cuando se trata del milagro los términos ‘efectividad’ y ‘posibilidad’ se colocan en una posición distinta de lo que satisfaría cualquier lógica. El milagro es una prueba de que la frontera entre lo posible y lo imposible se ha demostrado como falsa. Queda por comprender cómo lo imposible se

hace de hecho posible. El milagro revela los límites de lo que yo me construyo como mundo. Si se lo piensa desde la cotidianidad, el milagro pertenece a la fe, en el sentido de que todo es posible aún.

A partir de estas consideraciones, Marion habla de Dios, pero no del Dios de la filosofía, sino del Dios viviente de la fe cristiana. Por ese motivo se refiere a Cristo, único icono visible de Dios Padre invisible, y así puede decir que Cristo no hace milagros en su propio nombre sino que los hace en el nombre del Padre. El mayor milagro de Cristo, la Resurrección, único milagro que esta vez no hace por sí mismo, sino que recibe del Padre por el Espíritu, revela definitivamente la paradoja de la posibilidad de la imposibilidad. Lo que se subraya en esta afirmación es precisamente la posibilidad. “La Resurrección de Cristo constituye el arquetipo único y radical de todo incremento efectivo de la posibilidad sobre la imposibilidad” (Marion, 1989: 311). La Resurrección somete la muerte a la vida, manifiesta que el amor del Padre se da a los hombres como se da al Hijo, en el poder del Espíritu Santo.

Marion reflexiona también sobre el milagro en metafísica. La metafísica, en la concepción onto-teológica<sup>3</sup>, acepta que la posibilidad está sometida a la efectividad. La aporía del milagro en la metafísica clásica se encuentra en un callejón sin salida; en ese callejón se atasca cuando frente al milagro se enfrenta con la posibilidad en su acepción más radical. Pero la metafísica clásica ha sufrido una total inversión en la decisión heideggeriana en nombre de la fenomenología. La fenomenología se comprende cuando se la toma como posibilidad<sup>4</sup>. Marion asume el punto de partida de Husserl, para desde allí poder elaborar su concepción del milagro. La fenomenología se propone retornar “a las cosas mismas”, como reza el lema fijado por Husserl. Por ello Husserl establece el “principio de todos los principios”, el cual afirma que “...cada intuición originariamente donante es, de derecho, una fuente de conocimiento, que todo lo que se

*ofrece a nosotros 'originariamente' [...] en la "intuición", ha de ser tomado simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da"* (Husserl, 1913: § 24).

Tomando este principio, Marion se propone responder a la siguiente cuestión: si la intuición devela su origen incondicionado, hay que verificar si el principio de todos los principios asegura de hecho a todo fenómeno el derecho a aparecer. Entiende que la intuición donante no autoriza la aparición absolutamente incondicionada. En base a Husserl, la instancia donante exhibe una doble finitud: 1º No todo puede ser perfectamente dado; además, para que sea posible a la intuición dar dentro de ciertos límites de hecho, debe inscribirse de derecho en los límites de un horizonte. 2º Según el principio señalado, hay que aceptar que "... el fenómeno, aún si él se muestra a partir de él mismo, no puede hacerlo más que dejándose reconducir, por lo tanto, reducir al yo; por otra parte, el primado originario del yo mantiene una relación esencial con la disposición de todo fenómeno en los límites de todo horizonte..." (Marion, 1992: 87). Se trata aquí del derecho de los fenómenos a la verdad, el derecho que decide la posibilidad de aceptar o no un fenómeno como cierto. La respuesta a esta cuestión de derecho no vendrá ya de una instancia anterior o diferente de los fenómenos. La respuesta dependerá únicamente del hecho de su donación efectiva o no a la intuición. La donación se funda o se establece en auto-justificación del fenómeno en cuanto tal. Además, Husserl amplía la intuición de lo sensible a las categorías, por lo cual la posibilidad se puede recibir como fenómeno, o sea como existente. En este aspecto Marion deja establecido que "todas las vivencias de la conciencia, incluso las que no pretenden objetividad (intencionalidades de alabanza, petición, veneración, arrepentimiento, etc.) por tanto todas las voliciones (caridad, benevolencia, etc.) todas las creencias (las cosas tenidas por verdaderas no científicas, etc.) aparecen como

fenómenos de pleno derecho, precisamente porque aparecen en tanto se dan” (Marion, 1989: 313-14). La situación no cambia en los casos en que ciertas intuiciones se den sin cumplimiento intuitivo, sino que sólo exigen el trabajo fenomenológico de determinar los grados y tipos de donación.

La pregunta que se impone según dichos argumentos la formula Marion en estos términos: “¿Cómo puede el milagro inscribirse en la perspectiva fenomenológica?” La respuesta implica tres instancias: 1º Si el hecho decide sobre el derecho, el milagro plantea un problema de hecho, pero no de derecho; sólo hay que preguntar si este fenómeno se da o no “en persona”, según la expresión de Husserl. 2º Si la donación se puede realizar sin previsión, ni causa, ni razón, sin antecedentes, contradiciendo toda esperanza, entonces el milagro ofrece el ejemplo más puro de donación fenomenológica. 3º La fenomenología admite en nombre de los fenómenos, incluso lo que no se manifiesta a primera vista sino con la ayuda del indicio y de la diferencia. Esta disposición se refiere a la Revelación, que hay que leer a partir de los “signos” y de las parábolas que la anuncian. Por ello, según Marion, la fenomenología libera la posibilidad del fenómeno en cuanto dato; de este modo la fenomenología hace posible lo que no es sino la posibilidad por excelencia, el milagro. Pero el milagro que en este caso hay que determinar remite, como “signo”, hacia la Resurrección de Cristo, paradigma de todo milagro, en la Revelación. En esta exigencia la perspectiva fenomenológica marca sus límites. Esto lleva a señalar que el milagro, entendido a partir de la Revelación en la Resurrección, tiene que contradecir los dos caracteres más esenciales de todo fenómeno: el Yo constituyente y el horizonte.

¿Cómo se da esa contradicción? El fenómeno siempre debe aparecer en un horizonte donde se destaca como “la cosa misma”, según la expresión de Husserl. Su límite coincide con la posibilidad, porque se trata de una posibilidad de aparición. Al

contrario de otros milagros, la Resurrección de Cristo se realiza traspasando los límites del mundo. Ello acontece: 1º Porque en la Resurrección, Cristo traspasa los límites entre la vida y la muerte, traspasa la diferencia entre ser y no ser. 2º Porque el Padre, que no pertenece al mundo, sino que lo crea, es el que realiza la Resurrección. 3º Porque Cristo, en cuanto Verbo, como principio de creación, contiene en Sí el mundo desde toda la eternidad. La Revelación se manifiesta por la Resurrección, que es milagro único fuera del mundo; por eso rechaza de antemano todo horizonte.

Ahora bien, ante la pregunta “¿cómo un fenómeno que rechaza todo horizonte puede aparecer en el horizonte de un mundo?”, la respuesta de Marion es: “Saturándolo”. Marion entiende por fenómeno saturador “aquél cuyo dato manifiesto sobrepasa no sólo lo que una mirada humana puede soportar sin cegarse y morir, sino lo que el mundo en su finitud puede recibir y contener” (Marion, 1989: 316). El fenómeno saturado no concuerda con el poder de conocer del yo, ni tampoco se corresponde con él. La saturación es intolerable, incondicionada y se impone por exceso. Aparece como fenómeno a pesar de las condiciones de posibilidad de la experiencia. El yo se encuentra sumergido en un “diluvio intuitivo” y pierde su anterioridad constituyente. Se da una inversión del estado de cosas habitual, lo que hace que el yo se sienta desconcertado. “La magnitud intensiva de la intuición que da el fenómeno saturado no se puede soportar con la mirada [...]. El deslumbramiento caracteriza lo que la mirada no puede soportar. No poder soportar no equivale a no poder ver, ya que hace falta, en primer lugar, percibir, si no ver, para experimentar el no soportar. [...] La gloria de lo visible pesa y pesa demasiado, lo que pesa aquí no es la desdicha ni la pena ni la carencia sino la gloria, la alegría, el exceso” (Marion, 1992: 109).

En cuanto al Yo, el otro protagonista de la contradicción respecto del fenómeno, hay que decir que desde la fenomenología, el Yo constituye su fenómeno aunque no lo

produzca ya que recibe la donación y asegura la síntesis constitutiva. En el caso excepcional de la Resurrección, se invierte la constitución pues el fenómeno *aquí* constituye al Yo. Y lo constituye porque sólo el Resucitado puede decir en verdad y ante el mundo “Yo soy”. Afirmación ésta que Marion sustenta en la cita del Evangelio de San Juan: “Yo soy el que testifico de mí mismo y de mí testifica el Padre que me ha enviado” (*Juan* 8, 18). La Resurrección se da como fenómeno que constituye a su interlocutor como un interpelado y como no fenómeno constituido por un Yo. La Resurrección designa la posición del *Yo* convertido en un *yo* (*moi*). Es el responder a una donación en vez de objetivarla. “La fe en la Resurrección no reconstituye un fenómeno mal dado, sino que se da al convertirse del *Yo* al *yo* (*moi*), a la donación venida de fuera del mundo” (Marion, 1989: 317). El último milagro, dice Marion, es el que yo crea en el milagro por excelencia: la Resurrección. Es en la Resurrección donde se cumple toda Revelación. Está aquí presente la fe en la Resurrección, la creencia como condición indispensable. Agrega nuestro autor en tono de sentencia: “Y nadie puede recibir esta fe milagrosa sin entrar ya con su carne y su sangre en la única Resurrección” (Id.).

De este modo se manifiesta el hecho de que “nadie busca hablar de Dios sin creer ya en él”, como afirma Yves Labbé (Labbé, 2003: 686) y como se advierte en Marion. Desplazamos brevemente de su contexto original las afirmaciones de Labbé para poder adaptarlas a las de Marion. Hablar de Dios es ya creer en Él, pues ¿desde dónde podemos hablar de Dios y decirlo? “Aquél que busca a Dios en filosofía ¿no debe reconocer una doble condición a su discurso? Este discurso ¿no presupone no solamente una confesión y un abandono de sí sino aún una donación y un dar de Dios?” (Id.: 683). Marion habla del Dios viviente de la fe cristiana con el lenguaje de la fenomenología. Si nadie busca hablar de Dios sin creer ya en él, la búsqueda filosófica de Dios supone

algún descubrimiento anterior. Se trata más de una búsqueda de razones de hablar de Dios que de la búsqueda de Dios mismo. Quien emprende la tarea de hablar de Dios, reconoce que Dios es el Único. Así lo hemos visto en el hablar de la Resurrección. Pero si Dios es el Único en tanto que término del discurso, ¿no lo es igualmente en tanto condición de ese discurso? El discurso que habla de Él, está anclado a su propia donación. Aquello de lo que se habla no es independiente de quienes hablan de ello. La comunidad y la cosa del discurso concuerdan una a otra, nos dice también Labbé. La búsqueda de Dios, o como se ha dicho, más bien de las razones de hablar de Él, conoce un segundo comienzo en un contexto religioso. Hay que aceptar que este contexto sea determinado y no caben dudas de que así lo acepta Marion, cuya opción en el cristianismo lo constituye el catolicismo.

“En efecto, nadie dice Dios, incluso en filosofía, sino a partir de lo que ya ha sido dicho a través de las tradiciones. Es ahí que se aplicaría el axioma hermenéutico según el cual es necesario creer, es decir dar crédito a un dato, para comprender lo que debe serlo” (Labbé, 2003: 686). Marion da crédito a los datos de las Escrituras; él sabe que hay que leer la Revelación a partir de los “signos” y de las parábolas que la anuncian. Con el lenguaje heredado de Husserl, descubre que el fenómeno de la Resurrección invierte la constitución fenomenológica y convierte al yo de constituyente en constituido. Una vez más decimos con Labbé: “es gracias a Dios, Don absoluto, que el hombre puede ser dado a él mismo en el fondo de su actuar. Es aún gracias a Dios, Ipseidad absoluta, que él puede ser remitido a él mismo en la forma de su ser” (Id.: 693). Así ocurre con el milagro de la Resurrección. Así puede ser dicho Dios en filosofía; así podemos decirlo en fenomenología.

## REFERENCIAS

HUSSERL, Edmund. [1913] 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Nijhoff. Den Haag.

MARION, Jean-Luc. 1989. Para Dios no hay nada imposible. *Communio Revista Católica Internacional*. Año 11, Julio-Octubre IV-V (305-318).

MARION, Jean-Luc. 1992. Le Phénomène saturé. *Phénoménologie et Théologie*. Criterion. Paris (79-128).

LABBÉ, Yves. 2003. Dieu différent en Philosophie. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Tome 87, N° 4. Octobre-Décembre (681-701).

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Emmanuel Gabellieri considera que obras como la de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991 y la de M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et théologie*, Présentation de J-F Courtine, Paris, Criterion, 1992, no son sino los elementos recientes de un debate que remonta a los orígenes mismos de la fenomenología y del cual importa volver a trazar la exacta genealogía. (E. Gabellieri, "Saint Thomas: une ontologie sans phénoménologie?", en *Revue Thomiste*, T. XCV, N°1, 1995, p. 151n).

<sup>2</sup> Marion propone una hermenéutica Sacramental como una solución al problema de la metafísica; coloca el lugar de la identidad comunal en la participación de la Eucaristía. La hermenéutica de Marion funda la dimensión espiritual de la Escritura en el acto volitivo de Cristo mismo; sugiere que el encuentro con la Palabra y la iluminación dentro de una correcta interpretación de la Escritura, ocurrirá en aquellos lectores que son reconocidos y aprobados por la Comunidad de la Iglesia. Esta relación no es primariamente una relación intelectual sino una relación de Amor (Scott David Foutz, "Postmetaphysic Theology: a case study: Jean Luc Marion", en *Quodlibet Journal*, Volume 1, Number 3, June 1999, pp. 1-12).

<sup>3</sup> Heidegger caracteriza la metafísica a través de su historia como onto-teo-logía. Es onto-logía en cuanto es una lógica del ente inmediato; es teo-logía en cuanto es una lógica del ente supremo; y es onto-teo-logía por ser una "lógica", que ve en la proposición el "lugar" de la verdad (entendida como "corrección") y porque el *lógos* (el ser) lo entendieron los griegos como "fundamento". Observemos que a partir de esta designación, Marion se ocupa de estudiar las consecuencias implícitas de dicha caracterización y de establecer la posición de Santo Tomás. Concluye diciendo que "El *esse* que medita santo Tomás no releva ni de la metafísica, ni de la ontología ni incluso de la 'cuestión del ser', sino de los nombres divinos y de la 'tiniebla luminosa'" (Jean-Luc Marion, "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie", en *Revue Thomiste*, T. XCV, N° 1, 1995, p. 66).

<sup>4</sup> Para Heidegger, la comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad. "Más alta que la realidad está la *posibilidad* (*Möglichkeit*)" (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 38).