

## Nueva fenomenología en Francia

Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi<sup>1</sup>

Traducción del alemán por Micaela Szeftel (UBA-CONICET, Argentina) y Matías Pizzi (UBA-CONICET, Argentina)

Recibido 29/9/2021

### Resumen

La obra de Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (2011) ofrece una relectura de los nuevos desarrollos fenomenológicos provenientes de Francia. Su tesis principal es que a pesar de que estos enfoques son muy diversos, ellos tienen en común el siguiente motivo fundamental: una reformulación del estatuto del fenómeno como «acontecimiento de sentido» (*Sinnereignis*).

El presente trabajo ofrece una traducción al español de la «Introducción» de la obra mencionada, donde se expone un panorama general de la filosofía francesa. En segundo lugar, se aborda la lectura de Dominique Janicaud del supuesto «giro teológico» en cierto sector de la fenomenología gala, que juzgan parcial e insuficiente para dar cuenta de la nueva fenomenología en el Hexágono. Finalmente, tratan de probar las limitaciones de la lectura de Janicaud, contraponiendo dos perspectivas fenomenológicas, a su juicio, sumamente distintas, a saber: Jean-Luc Marion y Marc Richir. Aunque estas propuestas tengan metas diferentes, ellas llevan adelante una transformación de los límites de la fenomenicidad, un tópico que también está en el centro mismo de los análisis de los autores.

**Palabras clave:** fenomenología francesa, fenómeno, intencionalidad, giro teológico, acontecimiento de sentido.

### Abstract

**Hans-Dieter Gondek and László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 2011**

The book offers a new reading on the latest phenomenological developments coming from France. Their main thesis is that these approaches have in common a fundamental motivation: a reconfiguration of the concept of «phenomenon» as an «event of meaning» (*Sinnesereignis*).

This article is the translation of the «Introduction» of the book. The authors paint a general picture of French phenomenology. Then, they refer to Dominique Janicaud's famous interpretation about the «theological turn» in this movement that they consider partial and insufficient. Lastly, they try to prove the limitations of Janicaud's diagnosis, by presenting two perspectives, the one defended by Marion and the other defended by Richir. Despite having very different goals, both carry out a transformation of the limits of phenomenality, a topic which is also at the very center of *Neue Phänomenologie in Frankreich*.

**Key words:** French Phenomenology, Phenomenon, Intentionality, Theological Turn, Event of Meaning

<sup>1</sup> Cf. Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011. El presente texto es una traducción de la «*Einleitung*» (pp. 9-34). Agradecemos a la editorial Suhrkamp la gentileza que ha tenido al concedernos el permiso de publicar la presente traducción.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## Nueva fenomenología en Francia

Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi

Traducción del alemán por Micaela Szeftel (UBA-CONICET, Argentina) y Matías Pizzi (UBA-CONICET, Argentina)

Recibido 29/9/2021

### § Introducción

No es poco frecuente en la historia de la ciencia y la filosofía que, habiendo alcanzado visibilidad y renombre, un pensamiento creativo se vea relegado a un segundo plano por nuevos intereses, con el fin de emerger nuevamente de una forma transformada<sup>2</sup>. Así ocurrió con la fenomenología de nuestro tiempo: a pesar de que el emergente estructuralismo y luego el llamado «posestructuralismo»<sup>3</sup> la dejó en gran medida fuera de juego durante las décadas de los sesenta y setenta, en las últimas dos décadas y media —especialmente en Francia— ella recuperó su vitalidad.

Hasta la década de los ochenta, la recepción de la vida intelectual francesa fue moldeada casi exclusivamente por las ideas de autores estructuralistas y «postestructuralistas», las cuales todavía eran nuevas en ese momento. Los

---

<sup>2</sup> Aquí puede hablarse de un «renacimiento de una corriente de pensamiento». Este fue el subtítulo del proyecto de investigación a partir del cual surgió este libro. Los autores agradecen a la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* por el generoso apoyo brindando durante un período de tres años.

<sup>3</sup> Que tan controvertido es el término «estructuralismo» como autodesignación de una corriente teórica humanística y filosófica, particularmente en Francia —con excepción de Claude Lévi-Strauss, todos los principales protagonistas así denominados se distanciaron de esta afiliación, al menos posteriormente—, se demuestra por lo aún más problemático de los términos «posestructuralismo» y «neoestructuralismo» (Manfred Frank), puesto que no posee ningún punto de referencia en absoluto en la discusión intelectual francesa, sino que más bien es una denominación estadounidense para un movimiento que es denominado de esta manera tan efectiva, incluso cuando sus representantes individuales no queden necesariamente denotados por tal concepto (p. ej. J. Angermüller, *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*. Bielefeld: transkript Verlag, 2007, p. 10 y ss.). Debido a que el término ha prevalecido en los debates intelectuales pese a todas las debilidades aparentes, lo usamos aquí en el sentido pleno de su carencia reflexiva, aunque no sea nuestra tarea en este trabajo remediarlo. Véase también: H.-D. Gondek, «Strukturalismus», en H.-J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: F. Meiner 1999, 1542-1548 (una versión ampliada del artículo aparece posteriormente bajo el título «Strukturalismus/Poststrukturalismus» en la nueva versión actualizada de la *Enzyklopädie Philosophie*).

investigadores de orientación fenomenológica apenas tomaron la palabra<sup>4</sup>. Incluso Ricœur y Levinas pasaron ampliamente desapercibidos, sin hablar de otros fenomenólogos. Además, en ese momento, los fenomenólogos contemporáneos apenas eran considerados en la literatura francesa e inglesa. A fines de la década de los setenta, Vincent Descombes intenta mostrar en su estudio revelador sobre los últimos cuarenta y cinco años (en ese entonces) de filosofía en Francia que, si bien con Sartre y Merleau-Ponty había comenzado una nueva época del pensamiento filosófico en Francia, también la fenomenología que ellos representaban —y esto vale más aún para Merleau-Ponty que para la obra de Sartre— fue desplazada por el estructuralismo<sup>5</sup>. No es sorprendente que la parte final de ese libro esté dedicada a Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze. Otra prueba es el influyente trabajo de Allan Megill, *The prophets of Extremity*, el cual trata sobre Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida<sup>6</sup>. Sin embargo, en Alemania hay por lo menos una excepción significativa: la amplia investigación de Bernhard Waldenfels sobre la *Phänomenologie in Frankreich* de 1983<sup>7</sup>. Cuando nos planteamos la tarea de investigar profundamente el retorno de la fenomenología en las últimas dos décadas y media, lo hacemos como continuación consciente y concreta de este innovador trabajo preparatorio.

La fenomenología, entre tanto nuevamente convertida en una corriente de pensamiento influyente en Francia, hoy se muestra, sin embargo, con un aspecto claramente transformado. El descubrimiento de campos de preguntas que por aquel entonces apenas eran imaginables, la condujo a un cambio radical notable. A continuación, este cambio radical será objeto de consideraciones exhaustivas bajo la

---

<sup>4</sup> Esto se aplica a la gran disputa que Manfred Frank encabezó a principios de la década de los ochenta con lo que llamó «neoestructuralismo» (cf. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984 [1983]). Lo mismo se aplica al libro en el que Jürgen Habermas expresa su juicio histórico, por no decir de la historia mundial, sobre los nuevos franceses (cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988 [1985]).

<sup>5</sup> Cf. Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris, Minuit, 1979.

<sup>6</sup> Allan Megill, *The Prophets of Extremity*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985.

<sup>7</sup> Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987 [1983].

guía de una pregunta general: ¿en qué consiste la *novedad* de la fenomenología contemporánea en Francia?

Por lo tanto, el presente estudio pretende demostrar un cambio esencial de la fenomenología. Esta pretensión determina la selección de los autores y los textos que se han de presentar a continuación a un público alemán. Nos apoyamos en aquellas obras que provienen de la literatura fenomenológica nacida en Francia en las últimas dos décadas o dos décadas y media, que pueden valer como documentos del cambio mencionado. Pero, ¿qué dirección ha tomado este cambio?

### § 1. ¿Un giro teológico de la fenomenología francesa?

El primero que llamó la atención sobre la reactivación y renovación de la fenomenología en Francia fue Dominique Janicaud. Un poco más de una década después de la presentación general de V. Descombes, Janicaud publicó en 1991 su libro sobre el «giro teológico» en la fenomenología francesa<sup>8</sup>, que desde entonces se ha vuelto famoso. La lista de pensadores que aparecen ahora en primer plano era muy distinta doce años atrás. Junto con el último Merleau-Ponty, en este escrito polémico (*Streitschrift*) son tratados con más detalle Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien; estos son confrontados con Paul Ricœur, pero también esporádicamente con alguno que otro de la generación más joven, como Marc Richir<sup>9</sup>. Derrida apenas es mencionado; de Foucault ni siquiera se habla; de igual modo, Deleuze apenas es tenido en cuenta en ese momento. Por supuesto, esto no debe interpretarse de ningún modo como un signo de desprecio hacia estos pensadores. Ellos son considerados clásicos que ya no forman parte directa de este nuevo giro.

Indudablemente, hablar de un «giro teológico» como diagnóstico de época tiene poder de convicción. La izquierda francesa, que había dominado la vida intelectual en

<sup>8</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34 y ss.

Francia hasta mediados de los años ochenta —después de la Segunda Guerra Mundial los intelectuales franceses eran de modo predominante, aunque con ciertas excepciones, de izquierda—, se replegó visiblemente después de 1989. En cambio, en la década de los noventa pasaron a primer plano pensadores muy eruditos y creativos, quienes, en los pocos casos en que se llega a advertir alguna opinión política en sus obras, mostraron inclinaciones más bien conservadoras y siempre se sintieron estrechamente vinculados con la religión cristiana o incluso encontraron en el último tiempo un renovado interés en ella. Cabe mencionar en primer lugar a un pensador que no es fenomenólogo, pero —más allá de sus muchos años de investigación sobre Schelling— tampoco puede ser clasificado simplemente como un historiador de la filosofía y, en cuanto profundo conocedor de Husserl y Heidegger, es por lo menos cercano a la fenomenología. Se trata de Jean-François Marquet, quien hoy es considerado con todo derecho como uno de los pensadores más leídos y más profundos de Francia<sup>10</sup>. A este grupo pertenece también Jean-Louis Chrétien, para quien, según la acertada declaración de Janicaud, lo caracteriza «el resplandor de una espiritualidad» (*le rayonnement d'une spiritualité*), tanto en sus discursos como en sus escritos<sup>11</sup>. Además, debe mencionarse a Jean-Luc Marion, a quien Janicaud considera como el espíritu joven más creativo dentro del grupo de los pensadores que describe, con cierta ingenuidad, como *nos nouveaux théologiens* (nuestros nuevos teólogos)<sup>12</sup>. No

<sup>10</sup> Cf. Jean-François Marquet, *Singularité et événement*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995; Jean-François Marquet, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*. Paris, Hermann, 1996; Jean-François Marquet, *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*. Paris, Vrin, 2001.

<sup>11</sup> Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*. Paris, Éd. de l'Éclat, 1997, p. 10. Los libros más relevantes de Jean-Louis Chrétien son: Jean-Louis Chrétien, *Lueur du secret*. Paris, Éditions de l'Herne, 1985; Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*. Paris, Cerf, 1997 [1987]; Jean-Louis Chrétien, *L'antiphonaire de la nuit*. Paris, Éditions de l'Herne, 1989; Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit, 1990; Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*. Brusel/Paris, Desclée de Brouwer, 1991 (para una edición revisada y ampliada: 2000); Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*. Paris, Minuit, 1992; Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*. Paris, Minuit, 1996; Jean-Louis Chrétien, *Corps à corps. À l'écoute de l'oeuvre d'art*. Paris, Minuit, 1997; Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*. Paris, PUF, 1998; Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris, PUF, 2002; Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris, PUF, 2005; Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. Paris, Minuit, 2007.

<sup>12</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l'Éclat 1991, p. 84.

es poco frecuente ubicar a Marion, aunque el propio Janicaud no lo haga, como compañero de Jean-François Courtine y Didier Franck<sup>13</sup>. Por supuesto, se debe hacer énfasis especialmente en Michel Henry, quien falleció en 2002. Su ejemplo es único e incomparable. Desde la década de los sesenta se apegó férreamente a su propia fenomenología de la vida, pero también estuvo buscando casi desde el principio puntos de contacto con otras corrientes de pensamiento. Por lo tanto, el hecho de que en la década de los setenta estuvo vinculado sobre todo al marxismo, en los ochenta principalmente al psicoanálisis, y en los noventa casi exclusivamente a la religión cristiana<sup>14</sup>, debe considerarse particularmente como un signo de los profundos cambios de la época.

El discurso del giro teológico de la fenomenología francesa implica mucho más que un mero diagnóstico de época. Al mirar para atrás, Janicaud señala que en su primer texto breve sobre fenomenología contemporánea debería haber puesto entre comillas el adjetivo «teológico» para evitar posibles malentendidos. Él sostiene que en realidad lo había usado «irónicamente y casi de pasada» (*ironiquement et presque par préterition*), sin querer indicar un retorno real a la *theologia rationalis* o incluso a la *sacra doctrina*, la teología revelada<sup>15</sup>. En realidad, el núcleo de su labor es otro: intenta mostrar cómo la fenomenología francesa, en el último Merleau-Ponty, en Levinas, Henry, Marion y Chrétien se vio frecuentemente presionada y obligada a transgredir los límites de lo que aparece (*Erscheinende*) de modo inmediato. En esta necesidad de superación, en este impulso de trascendencia sumamente llamativo, Janicaud identifica la necesidad objetiva que sirve para explicar el giro teológico, con sus cambios de énfasis y

<sup>13</sup> Cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1990; Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*. Paris, Critéion, 1992. Ver además Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris, Minuit, 1981; Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris, Minuit, 1986; Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris, PUF, 1998; Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*. Paris, PUF, 2001; Didier Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*. Paris, PUF, 2004; Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris, PUF, 2008.

<sup>14</sup> Las obras más recientes de Michel Henry son: Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996; Michel Henry, *Incarnation de la chair*. Paris, Seuil, 2000; Michel Henry, *Paroles du Christ*. Paris, Seuil, 2002.

<sup>15</sup> Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éd. De l'Éclat, 1997, p. 9.

desplazamientos condicionados por su época. Tomó prestada una expresión del último Heidegger para comprender esta necesidad objetiva más claramente: habla de diversos enfoques de una «fenomenología de lo inaparente» (*phénoménologie de l'inapparent*)<sup>16</sup>.

Lo que Janicaud echa de menos en estos planteos es única y solamente la reflexión metodológica sobre la posibilidad de trascender lo que aparece inmediatamente, aquello que se señala a sí mismo, brevemente: el fenómeno, aunque no en una metafísica, sino más bien en una fenomenología. Desde el principio, Janicaud no descarta de ninguna manera esta posibilidad. Pero él insiste en la exigencia de un «ateísmo metodológico» (*athéisme méthodologique*)<sup>17</sup>, como la que se observa en el § 58 de *Ideas* de Husserl<sup>18</sup> y también como se expresa en la lección de Heidegger sobre Leibniz de 1928<sup>19</sup>. Por lo tanto, «giro teológico» no indica en verdad otra cosa más que la nueva disposición a no cumplir con esta exigencia metodológica.

Pero así formulada, la objeción de Janicaud podría no estar completamente fundamentada. Ciertamente, a Henry apenas le preocupa esta exigencia; sin embargo, Marion considera que es pertinente. En su gran trabajo del año 1997, que apareció bajo el título *Siendo dado*, la retoma explícitamente<sup>20</sup>. Con todo, de ningún modo cree haberla infringido en su obra temprana de 1989, *Reducción y donación*. Por ende, rechaza claramente las acusaciones de Janicaud<sup>21</sup>.

Los escritos polémicos de Janicaud se insertan en un contexto histórico que puede ser fácilmente descripto. Al texto breve sobre el «giro teológico» lo había precedido un número de la revista *Revue de métaphysique et de morale*, en la que la concepción de

<sup>16</sup> Martin Heidegger, «Seminar in Zähringen», en *Gesamtausgabe*, Band 15, *Seminare*, ed. de C. Ochwadt. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1986, pp. 372-400, aquí p. 399.

<sup>17</sup> Cf. Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 1997, p. 43.

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (A. Zirió Quijano, trad.). Libro primero: «Introducción a la fenomenología pura» (en adelante, *Ideas I*). Ciudad de México, FCE, 2013, 209-211.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, Band 26, ed. de K. Held. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978, 177-211.

<sup>20</sup> Jean-Luc Marion, *Étant donné*. Paris, PUF, 1997, p. 57.

<sup>21</sup> *Ibid.* pp. 103-108.

Marion sobre las tres formas principales de la reducción fenomenológica recibió una atención excepcional en toda una serie de artículos<sup>22</sup>. A modo de respuesta simbólica frente al texto polémico de Janicaud, se organizó en 1992 un simposio sobre fenomenología y teología en la Escuela Superior Normal de París (calle Ulm). Entre los participantes se encontraban aparte de M. Henry, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien, también P. Ricœur. El editor de las conferencias del simposio fue J.-F. Courtine<sup>23</sup>. En *Siendo dado*, Marion respondió explícitamente a las objeciones de Janicaud, y la respuesta de Janicaud a este libro de Marion finalmente fue respondida en su segundo texto polémico sobre «la fenomenología estallada» (*phénoménologie éclatée*)<sup>24</sup>. Con todo, las posiciones se endurecieron tanto que la disputa llegó a un *impasse*. La temprana muerte de Janicaud el 18 de agosto de 2002 también puso fin a las últimas esperanzas de conciliación. Pero mientras tanto, otros autores se han pronunciado, tratando de dar una imagen menos unilateral y polémica de la nueva fenomenología en Francia.

## § 2. Los nuevos proyectos de la fenomenología en Francia

Aún no se dispone de una presentación completa de la nueva fenomenología en Francia. Sin embargo, existen planteamientos muy valiosos para aquella presentación.

No menos importantes que los escritos de Janicaud son los ensayos —sumamente reveladores— de Michael Haar sobre Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Derrida y Henry, que fueron compilados en una antología hace unos años, caracterizada por un tono polémico<sup>25</sup>. Gracias a los fenomenólogos más jóvenes en Francia y además a los

<sup>22</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, año 96, enero-marzo de 1990, pp. 3-95. Se trata de los siguientes artículos: Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», 3-26; François Laruelle, «L'appel et le phénomène», 27-41; Jean Greisch, «L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle"», 43-63; Jean-Luc Marion, «Réponses à quelques questions», 65-76; Jean-Luc Marion, «Le sujet en dernier appel», 77-95.

<sup>23</sup> Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*. Paris, Critérian, 1992.

<sup>24</sup> Cf. Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*. 1997, pp. 44-70.

<sup>25</sup> Michael Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, PUF, 1999.

investigadores que viven fuera de Francia, la discusión ha tomado una perspectiva más amplia.

Entre los *fenomenólogos más jóvenes en Francia* hay que mencionar en primer lugar a Jocelyn Benoist —nacido en 1968, pero ya autor de toda una serie de libros importantes—, quien ya en el año 1994 publicó un panorama abarcador de los nuevos proyectos titulado «Veinte años de fenomenología francesa» y también tomó partido en el debate entre Janicaud y Marion<sup>26</sup>. Natalie Depraz, la editora de la destacadísima revista *Alter* y autora de varios libros sobre fenomenología, introdujo hace algunos años la nueva fenomenología en Francia al público en general. Esto lo hizo en la revista *Magazine littéraire* junto con Bruce Bégout y Philippe Cabestan<sup>27</sup>. A principios de 2002 Alain David y François-David Sebbah dedicaron un número de la revista *Rue Descartes* a las nuevas fenomenologías francesas<sup>28</sup>. Algunas de las contribuciones son fundamentales para comprender la nueva fenomenología en Francia. Esta afirmación se aplica sobre todo a los textos de Marion y Janicaud<sup>29</sup>. F.-D. Sebbah presentó en un abarcador estudio el resultado de muchos años de investigación, en el que puso en relación a Henry, Levinas y Derrida<sup>30</sup>.

Entre los *investigadores que viven fuera de Francia* que han discutido con los recientes proyectos en Francia, se encuentra el hermeneuta de Montreal, Jean Grondin, conocido en el ámbito de habla alemana especialmente como intérprete de Gadamer, quien ya a principios de la década de los noventa se pronuncia sobre el nuevo enfoque

<sup>26</sup> Cf. Jocelyn Benoist, «Vingt ans de phénoménologie française», en *Philosophie contemporaine en France*. Paris, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, 1994, 27-51. Cf. Jocelyn Benoist, «Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement», en *Archives de philosophie*, 59. 1996, 629-657, especialmente, pp. 652-657. Se incluye una versión ligeramente abreviada de este artículo en Jocelyn Benoist, *L'idee de la phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001, 44-79. Como se verá en el último capítulo de la cuarta parte, Benoist aborda la nueva fenomenología en Francia en otros varios artículos de esta antología (sobre todo en «Sur l'état présent de la phénoménologie», pp. 1-43, y en «Le tournant théologique», pp. 81-133).

<sup>27</sup> Véase, *Magazine littéraire*, n.º 403, noviembre de 2001. 18-65.

<sup>28</sup> *Rue Descartes. Collège international de philosophie*, n.º 35. Paris, PUF, marzo de 2002, 1-149.

<sup>29</sup> Jean-Luc Marion, «Un moment français de la phénoménologie», *op. cit.* 9-14; Dominique Janicaud, «Réponses aux questions d'Alain David et François-David Sebbah», *ib.* 145-149.

<sup>30</sup> François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*. Paris, PUF, 2001.

fenomenológico de Marion<sup>31</sup>. Pero aún más importantes son los trabajos de Rudolf Bernet. A partir de los capítulos introductorios y finales del volumen *La vie du sujet* se muestra claramente cómo se relacionan las iniciativas de Henry y Marion con Husserl<sup>32</sup>. Posteriormente, Bernet escribe un prefacio a la traducción alemana del trabajo de Henry sobre el cristianismo *C'est moi la vérité*<sup>33</sup>. Aborda a Levinas en una serie de artículos en los cuales considera nuevamente la relación entre Sartre y Levinas<sup>34</sup>. Bernet, quien por aquel entonces era presidente de la Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica, organiza en 1998 una jornada en Lovaina sobre «Visibilidad de lo invisible»; ese título remite a diversas figuras de una *phénoménologie de l'inapparent*<sup>35</sup>. Simultáneamente, Bernet mismo contribuyó a la fenomenología de lo inaparente (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) —o de lo que no aparece (*Nicht-Erscheinende*)—, elaborando una fenomenología de la mirada en Sartre, Merleau-Ponty, Levinas y Lacan y continuando este desarrollo por su cuenta mediante el ejemplo de la pintura<sup>36</sup>. En el año 2004 estos trabajos recibieron su forma definitiva en una nueva antología bajo el título *Conscience et existence*<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Jean Grondin, «La phénoménologie sans herméneutique», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, I, 1992, 146-153.

<sup>32</sup> Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris, PUF, 1994, 5-36 y 297-327.

<sup>33</sup> Rudolf Bernet, «Vorwort», en Michel Henry, «*Ich bin die Wahrheit*». Für eine Philosophie des Christentums (R. Kühn, trad.). Freiburg a. B./München: K. Alber, 1911, 1-111.

<sup>34</sup> Rudolf Bernet, «Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau», en *Revue philosophique de Louvain*, 95, Agosto de 1997, 437-456; Rudolf Bernet, «L'autre du temps. Levinas critique de Husserl», en Jean-Luc Marion (ed.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance, suivi de Levinas et la phénoménologie*. Paris, PUF, 2000, 143-163; Rudolf Bernet, «La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Levinas su la rencontre avec l'autre», en Marco M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*. Milano, CEDAM, 2001, 769-778 (Col. Biblioteca dell'Archivio di filosofia); Cf. Rudolf Bernet, «Sartre's 'Consciousness' as Drive and Desire», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33/1, Enero, 2002, 4-21; Rudolf Bernet, «Le sujet traumatisé», en *Subjectivité et langage, Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 2000, 141-161; Rudolf Bernet, «Das traumatisierte Subjekt», en Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek, y Burkhard Liebsch (eds.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfelds*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, 225-252. Cf. también Rudolf Bernet, *Conscience et existence*. Paris, PUF, 2004.

<sup>35</sup> Las contribuciones a esta jornada, incluidas las presentaciones de Marion, Janicaud y Richir, se publicaron recientemente en: Rudolf Bernet y Antje Kapust (eds.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*. München, W. Fink, 2009.

<sup>36</sup> Cf. Rudolf Bernet, «Das Phänomen und das Unsichtbare. Zur Phänomenologie des Blicks und des Subjekts», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1998, 15-30; Rudolf Bernet, «Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture», en *Revue d'Esthétique*, 36, 1999, 37-47.

<sup>37</sup> Rudolf Bernet, *Conscience et existence*. Paris, PUF, 2004.

Entre los investigadores que viven fuera de Francia se encuentran Rolf Kühn y Michael Staudigl. El primero, partiendo de Henry, ofrece la fórmula «fenomenología radicalizada» para caracterizar la nueva fenomenología en Francia<sup>38</sup>. Su estudiante vienés, M. Staudigl, toma parte en la discusión de los nuevos fenomenólogos franceses con la idea de intencionalidad de Husserl<sup>39</sup>, también siguiendo a Henry. Ambos intentan acceder a Levinas, Derrida y Marion desde Henry.

Hace algunos años la joven investigadora italiana y traductora de Nabert, Carla Canullo, presentó un libro erudito y rico en contenido que presenta con todo detalle una de las *famiglie fenomenologiche* más importantes de la actual Francia, a saber, la de M. Henry, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien<sup>40</sup>. En el centro de esta presentación está el pensamiento del don y la donación, que sustituye a la donación de sentido por medio de la conciencia, causando así un *rovesciamento*, una «inversión temática» y al mismo tiempo un «cambio fenomenológico»<sup>41</sup>.

A continuación, se ha de elegir una ruta de acceso a la nueva fenomenología en Francia, que sea adecuada para ampliar el alcance de la investigación previa. Janicaud siempre pone a los pensadores que designa como «nuevos teólogos» en contraposición con Marc Richir<sup>42</sup>. Pero independientemente de este contraste, apenas se le ha reconocido a este autor su peso en la discusión que se dio hasta el momento; un autor que sin duda puede ser considerado como una de las mentes más originales dentro de los fenomenólogos contemporáneos. Aun con mayor claridad que Janicaud, C. Canullo opone a Richir a los pensadores que ella aborda, considerándolo como el

<sup>38</sup> Rolf Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*. Frankfurt a. M., Peter Lang, 2003; Rolf Kühn, *Radicalité et passibilité*. Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>39</sup> Michael Staudigl, *Die Grenzen der Internationalität*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003; también cf. Rolf Kühn y Michael Staudigl (eds.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

<sup>40</sup> Carla Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Turin, Rosenberg & Sellier, 2004. La expresión «*famiglie fenomenologiche*», se encuentra en la p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 91 y ss. La propia autora utiliza los términos alemanes «*Umkehrung*» y «*Umschlag*» para distinguir entre dos significados de *rovesciamento*.

<sup>42</sup> Véase su respuesta a las preguntas de Alain David y François-David Sebbah, en *Rue Descartes. Collège international de philosophie*, n.º 35. Marzo de 2002, p. 145.

principal representante de una fenomenología que, en conexión con una tradición iniciada por Fink y continuada por Merleau-Ponty, cuestiona la donación inmediata del fenómeno<sup>43</sup>. Sin embargo, el interés predominante por una *fenomenología rovesciata* no le permite profundizar este planteamiento sobre una nueva fundación de la fenomenología. Pero en una revisión exhaustiva de la nueva fenomenología en Francia, que en todo su afán de equilibrio no retrocede frente a las tensiones internas de esta dirección polémica del pensamiento, Richir debe considerarse evidentemente con el mismo peso que Henry, Marion o Chrétien. Él ha publicado más de una docena de extensos trabajos en las últimas dos décadas y media, incluida una obra importante titulada *Meditaciones fenomenológicas*, que ya ha sido traducida al alemán<sup>44</sup>. Por cierto, su traductor, Jürgen Trinks, ha presentado trabajos propios sobre Richir, en los que podemos apoyarnos perfectamente<sup>45</sup>. Con todo, no queremos comprender y hacer comprensibles los pensadores contemporáneos de la fenomenología francesa desde la perspectiva de Richir; nuestra intención consiste únicamente en establecer el marco de nuestro campo de investigación, de tal modo que, junto a Henry, Marion y otros, también Richir y su «*famiglia fenomenologica*»<sup>46</sup> puedan encontrar un lugar en él.

### § 3. Lo propio de la nueva fenomenología en Francia —en un primer esbozo

Cuando se amplía el campo de investigación de esa manera, uno se ve nuevamente enfrentado con la pregunta acerca de cómo puede ser definido lo propio de la nueva fenomenología en Francia. Pues, las fórmulas como «giro teológico» o «fenomenología de lo inaparente», mejor dicho, de lo «no-aparente» son apenas aplicables a Richir,

<sup>43</sup> Carla Canullo, *La fenomenología rovesciata*. 2004, 71-75 y 81-84.

<sup>44</sup> Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Pour une phénoménologie du langage*. Grenoble: J. Millon, 1992.

<sup>45</sup> Particularmente instructiva es su introducción a la colección de escritos de Richir, también traducida por él y publicada en Turia & Kant bajo el título *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache*. Véase también su breve informe «Marc Richirs Sprachphänomenologie als Rückgewinnung der Revolutionären Phänomenologie», en *Information Philosophie*, 2. Mayo de 2002, 40-48.

<sup>46</sup> Carla Canullo, *La fenomenología rovesciata*. 2004, p. 84: «la "famiglia fenomenologica" di M. Richir».

quien en principio retoma el último Merleau-Ponty, para luego cada vez más claramente mostrarse de acuerdo con un Husserl que, sin embargo, no sólo había sido redescubierto sino también recomprendido.

Tampoco se debe olvidar que estas fórmulas surgen de una tendencia polémica. En efecto, Janicaud discutió con los nuevos fenomenólogos en escritos de carácter polémico. Él tuvo como meta oponer su propia «fenomenología minimalista» a la fenomenología de lo no-aparente. Nuestro proyecto no tiene nada que ver con peleas o polémicas; más bien consiste en dejar que lo nuevo de la fenomenología de las últimas dos décadas y media se muestre bajo la forma válida más general posible, pero a pesar de ello, también diferenciada. Por lo tanto, lo propio de la nueva fenomenología en Francia ha de ser definido de un modo distinto a como lo hace Janicaud. Una diferencia también separa el siguiente intento de otros modos de abordaje del tema, los cuales precisamente coinciden en que se concentran ante todo en Henry, Levinas y Marion.

Para hacernos una imagen provisoria de lo propio de los proyectos contemporáneos en la fenomenología francesa, podemos partir de Husserl, quien en el § 55 del primer tomo de *Ideas* sostiene: «todas las unidades reales [*realen*] son "unidades de sentido"»<sup>47</sup>. Se puede decir con toda razón que para él esta proposición expresa la quintaesencia de la reducción fenomenológica. La fenomenología considera el mundo no como un todo fijo de cosas o hechos, sino como una conexión de formaciones de sentido (*Sinngebilde*), más aun, como un «río heraclíteo» de componentes de sentido (*Sinnbestände*). El concepto de fenómeno experimenta múltiples cambios durante la historia centenaria del movimiento fenomenológico. Pero casi todos los fenomenólogos insisten en que bajo «fenómeno» debe entenderse una formación de sentido. Sin embargo, Husserl prosigue en el § 55 de *Ideas* de la siguiente manera: «Las unidades de sentido presuponen [...] una conciencia que da sentido»<sup>48</sup>. Hace tiempo que

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*. 2015, p. 204.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 204.

esta segunda proposición vale como discutible. Deja aparecer la reducción fenomenológica bajo una luz completamente diferente que la primera proposición citada. La reducción de las cosas y de los hechos a componentes de sentido cambiantes adopta así la forma de una reducción del mundo a la conciencia dadora de sentido.

Este giro subjetivista e idealista de la fenomenología husserliana fue desde el principio altamente controvertido. Los fenomenólogos de Múnich lo refutaron, pero también lo combatieron discípulos tardíos de Husserl como Ingarden, Landgrebe o Patočka. El joven Heidegger también se opuso a él. Justamente por eso reemplazó en sus propios trabajos la fenomenología trascendental de Husserl por una fenomenología devenida hermenéutica.

También la nueva fenomenología en Francia rechaza el subjetivismo y el idealismo trascendental de la fenomenología intencional-analítica de Husserl como una recaída en la metafísica tradicional. Pero para evitar esta recaída ella emprende su propio camino. Al hacer esto, presenta no menos reparos con respecto a Husserl que, llamativamente, con respecto a Heidegger. Eso es posible, porque no es infrecuente que los manuscritos de investigación de Husserl que, entretanto se hicieron accesibles, ofrezcan indicios para superar el subjetivismo y el idealismo de la fenomenología.

Con ello no se quiere decir que Heidegger no haya tenido influencia sobre la nueva fenomenología en Francia. Por el contrario, encontramos entre las pensadoras y los pensadores contemporáneos varios que se dejaron estimular por Heidegger en un grado muy notable. Basta con mencionar los nombres de Dominique Janicaud, Françoise Dastur, Éliane Escoubas o de Didier Franck. A eso se añade que en la fenomenología contemporánea nos encontramos a menudo con variaciones de temas como la condición-de-no-oculto (*Unverborgenheit*) y la ocultación (*Verbergung*), la reivindicación (*Anspruch*) y la correspondencia (*Entsprechung*), el acontecimiento (*Ereignis*) y el don (*Gabe*). Eso muestra lo fuerte que es el efecto del pensamiento heideggeriano aún hoy. Pero ocasionalmente también pueden advertirse tendencias contrarias. A veces los nuevos fenomenólogos se vuelven explícitamente en contra de

Heidegger. Richir solo valora al «metafísico extraordinario» en él<sup>49</sup>. Con ello no mantiene para nada en secreto su pretensión de romper el hechizo proveniente de la metafísica fenomenológica de Heidegger, para encontrar el camino de retorno a la auténtica fenomenología de Husserl. Así lo exige: «*se réveiller de l'hypnose heideggerienne*» (despertarse de la hipnosis heideggeriana)<sup>50</sup>. Si se echa un vistazo a la joven generación en Francia, se tiene justamente la impresión de que ya no es necesario formular esta exigencia. En la mayoría de los casos, los jóvenes apenas perciben algo del hechizo de Heidegger. Claude Romano y —en algún grado— Alexander Schnell son probablemente las únicas excepciones importantes a esta observación, la cual por lo demás alcanza a una línea entera de investigadores altamente talentosos que va desde Jocelyn Benoist y Emmanuel Housset hasta Natalie Depraz, como también a los colaboradores de las revistas *Alter* y *Annales de phénoménologie*. El pensamiento de estos jóvenes investigadores está fuertemente marcado por la fenomenología de Husserl. Incluso los «nuevos teólogos», como los llama Janicaud, se distancian cada vez más de Heidegger. Marion ciertamente traba, por medio de su fenomenología de la *donation* (el don y su despliegue [*Gabevorgang*]), una relación estrecha con el «*Es gibt*» del discurso tardío de Heidegger en *Zeit und Sein*. Pero toma distancia del «acontecimiento» en el sentido heideggeriano de un modo decisivo<sup>51</sup>. Se puede incluso nombrar el ejemplo de D. Franck, quien desarrolla su interpretación de la obra completa de Nietzsche a partir de una discusión profunda e incisiva con la perspectiva heideggeriana de la historia del ser<sup>52</sup>. Que él tanto ahora como antes mantenga una cierta cercanía con Heidegger no contradice esta observación.

Pero la mayoría de los fenomenólogos contemporáneos tampoco aspira a una ortodoxia husserliana. Más bien se ponen como *tarea encontrar un acceso a los*

<sup>49</sup> Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble, J. Millon, 2000, p. 19.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>51</sup> Jean-Luc Marion, *Étant donné*. 1997, p. 57 y ss.

<sup>52</sup> Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. 1998, p. 42 y ss. Sin embargo cabe aquí mencionar un libro que es testimonio de una influencia duradera de Heidegger: Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin*. Le Quadripart, Paris: PUF, 2001.

*componentes de sentido y las movilizaciones de sentido [Sinnregungen] del mundo, sin reducir estas formaciones de sentido a una donación de sentido por parte de una conciencia intencional.*

En esto consiste la tendencia fundamental común de todos los esfuerzos que se pueden atribuir a la nueva fenomenología en Francia.

Sin embargo, esta tendencia fundamental no solo es distintiva de la fenomenología de las últimas dos décadas y media. Es más abarcadora: caracteriza a la fenomenología francesa por lo menos ya desde principios de los años sesenta. En efecto, hace ya más de cuatro décadas que pensadores como Merleau-Ponty, Henry, Levinas y Ricœur pusieron la atención en fenómenos que valen como contrapartida (*Gegenzug*) de la donación de sentido por medio de la conciencia intencional. (a) En *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty había reconocido claramente el fenómeno de un *sens spontané*, para luego señalar en sus trabajos tardíos procesos de formación de sentido que se separan de toda donación de sentido<sup>53</sup>. (b) Ricœur alude a un excedente de sentido en los símbolos, el cual principalmente no se deja reducir a una operación intencional de la conciencia<sup>54</sup>. (c) Henry dejó claro en *L'essence de la manifestation* cómo se expresa la realización de la vida determinada carnalmente en una afectividad que precede toda apertura «*ekstática*» del mundo por medio de la conciencia intencional, e incluso la condiciona<sup>55</sup>. (d) Finalmente Levinas describió en *Totalité et Infini* el rostro como la fuente de una interpelación extraña, que pone un coto a toda donación de sentido propia<sup>56</sup>.

De este modo, ya surge en los inicios de los años 60 una *tercera forma de la fenomenología*, que sobrepasa la doctrina original de Husserl, pero que también se diferencia del camino de pensamiento de Heidegger. Solo que esta tercera forma de la

<sup>53</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1945, p. 511.

<sup>54</sup> En su *La symbolique du mal (Philosophie de la volonté II)* él todavía limitaba sus investigaciones a los símbolos «hierofánicos» de la historia de la religión, para algunos años más tarde, en su libro sobre Freud, ampliarlas a los símbolos «oníricos» del psicoanálisis. El análisis del tercer grupo de símbolos, el de los símbolos «poéticos», queda reservado para el siguiente período de su pensamiento, en cuyo centro aparecen conceptos como «metáfora», «texto» y «narración».

<sup>55</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris: Seuil, 1963.

<sup>56</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, especialmente p. 227.

fenomenología surge de una manera dispersa en los análisis de distintos pensadores sobre un tema en particular, sin ser realmente formulada con cuidado ni expresada unitariamente en todos los dominios. La fenomenología de las últimas dos décadas y media se diferencia precisamente en este punto de las iniciativas anteriores, las cuales todavía hoy le sirven a menudo de fuente de inspiración y modelo.

Lo específico que identifica la época más reciente dentro de la historia de la tercera forma de la fenomenología es resumido por Marion en un escrito breve: según él, recién en la época presente se toma conciencia de que en los autores franceses nació una tercera forma de la fenomenología y que tuvo lugar un cambio de paradigma dentro de la fenomenología<sup>57</sup>. Según esta interpretación, la diferencia con respecto al periodo anterior yace menos en la cosa misma que en el nivel de reflexión de la nueva época.

La toma de conciencia es efectivamente un aspecto fundamental característico de la fenomenología de las últimas dos décadas y media que la diferencia de los planteamientos más bien dispersos de la generación anterior. Pero más importante que esto son las consecuencias del elevado nivel de reflexión. Para la generación anterior se trataba de los avances sobre temas especiales e incluso particulares que ponían claramente en cuestión el concepto originario de fenómeno tanto en la versión husserliana como en la heideggeriana. El último Merleau-Ponty se basó en el análisis de la pintura; Ricœur se dedicó a la interpretación de los símbolos; Henry se volcó a la realización de la vida determinada carnalmente y a su auto-revelación afectiva; Levinas describió el rostro extraño. Para estos pensadores era importante echar luz sobre los fenómenos paradójales, los supra-fenómenos (*Hyperphänomene*) los no-fenómenos y contraponerlos a la forma normal de los fenómenos. Por consiguiente, el resultado de estos esfuerzos fue todo menos una fenomenología pura. Merleau-Ponty desarrolló en su última filosofía más bien algo así como una metafísica de la pintura; Ricœur preparó el camino para un giro hermenéutico en la fenomenología; Henry

<sup>57</sup> Jean-Luc Marion, «Un moment français de la phénoménologie». Marzo de 2002, p. 13.

elaboró una fenomenología de la vida que se opuso decisivamente a la fenomenología clásica, Levinas presentó una ética con un fundamento fenomenológico. De lo que claramente se trata para los fenomenólogos contemporáneos es de extraer consecuencias de los intentos de la generación anterior que conciernen expresamente a la forma normal de los fenómenos. No sólo se consideran y explican fenómenos paradójales, supra-fenómenos o no-fenómenos, sino que se aspira a una transformación del concepto mismo de fenómeno.

Sin embargo, este aspecto fundamental común a los intentos contemporáneos está muy lejos de encontrar unanimidad. La herencia de los antecesores fue asumida de diversas maneras en las últimas dos décadas y media. Hay pensadores que aspiran a una síntesis, en tanto buscan una conexión positiva entre Levinas, Henry, Ricœur, Merleau-Ponty, etc. El mismo Marion pertenece a este grupo; él hace, como podemos decirlo, un planteamiento *integrativo*. Otros pensadores, en cambio, toman una posición *diferencial* o *polémica* ante la herencia de la generación pasada de la nueva fenomenología. Como por ejemplo, Janicaud o Haar; pero algo parecido pasa también con Richir.

Por eso las teorías que son parte de la nueva fenomenología en Francia están atravesadas por divergencias internas. Para hacer perceptible cómo difieren los proyectos actuales, alcanza con mencionar dos nombres que expresan puntos de vista directamente contrapuestos en la fenomenología contemporánea de Francia: *Marion* y *Richir*. La fenomenología del don y de la donación de Marion nos permite entender todo lo dado (*Gegebene*) como un don (*Gabe*). Marion insiste en que la reducción fenomenológica descubre el carácter donado (*Gabencharakter*) de todo lo dado y con ello alude al aspecto fundamental de algo dado (*eines Gebens*) que sin ella quedaría absolutamente inaccesible, y que sin embargo él define en sus escritos fenomenológicos como algo dado sin donante. «*D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation*» (a tanta reducción, tanta donación): así es expresado el nuevo principio de

la fenomenología en *Réduction et donation* de Marion<sup>58</sup>, el cual es retomado por Henry en una discusión con el libro de Marion y transformado en una fórmula ineludible<sup>59</sup>.

Una fenomenología de un tipo absolutamente distinto es desarrollada por Richir. Él opone a la proposición fundamental recién citada, que es comprendida por Marion directamente como el principio de «otra» *philosophia prima*, la afirmación contraria: «*D'autant plus de réduction, d'autant moins de donation*» (cuanto más reducción, menos donación)<sup>60</sup>. Él parte de que todo lo que es dado y que, por lo tanto, vale como evidente, remite a una institución de sentido en el sentido de una fundación de una costumbre social. Él identifica la auténtica motivación de la fenomenología en el intento de poner fuera de validez cada institución de sentido de este tipo al referirse a los procesos de formación de sentido que sirven de base —menos para poner un fundamento debajo de ella como para hacer visible el abismo que ella tapa. Se advierte qué tan lejos está este planteamiento de un punto de vista que hace aparecer todo lo que se da como un don.

En relación con esta oposición, nada sería más obvio que señalar el abismo insuperable que divide ambos caminos dentro de la fenomenología contemporánea y esbozar el agrupamiento que ser formó alrededor de cada uno de estos dos puntos de vista extremos. A tal modo de proceder, como por ejemplo el que sigue C. Canullo, no se le puede objetar nada. ¡Solo que en la historia de la filosofía ya hemos comprobado con frecuencia que oposiciones que dividen un campo del pensar en una época determinada van, empero, de la mano en virtud de sus presupuestos en común! Se piensa, por ejemplo, en la oposición entre empirismo y racionalismo en la modernidad,

<sup>58</sup> Si se considera el texto como tal, tal formulación parece provenir de Michel Henry. Ver, sin embargo, Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*. Paris, PUF, 1989, p. 303: «cuanto más se radicaliza la reducción, más se despliega la donación». Cf. también allí: «a tanta reducción, tanta donación».

<sup>59</sup> Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie». 1990, p. 13. Cf. también Jean-Luc Marion, «Phénoménologie de la donation et philosophie première», en Jean-Luc Marion, *De surcroît*. Paris, PUF, 2001, 1-34, especialmente p. 20 (con referencia a las ubicaciones correspondientes de *Étant donné*). Originalmente este texto fue publicado como «L'autre philosophie première et la question de la donation», *Philosophie*, 49. 1996, 68-83.

<sup>60</sup> Marc Richir, «Intentionnalité et intersubjectivité», en: Dominique Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris, Vrin, 1995, 147-162 y p. 154.

con el presupuesto común de un sujeto de conocimiento aislado, autosuficiente y simultáneamente, como se acostumbra a decir, «encapsulado». Se piensa en grandes debates como el de Leibniz y Clarke: ambos interlocutores —también Newton, con quien Clarke acuerda con anticipación su respuesta a la carta de Leibniz— comprenden la emergente cuestión en disputa en un marco de referencia en el cual la ciencia de la naturaleza establece una relación tan indisoluble como irresuelta con la metafísica y la teología. O incluso se puede pensar también en la oposición de Heidegger y Adorno, la cual todavía hoy condiciona en gran parte el destino de la filosofía de habla alemana, a pesar de que vemos cada vez con mayor claridad cuantos puntos en común unen a estos grandes enemigos pese a sus hostilidades.

A continuación intentamos extraer una lección de estas experiencias, en la medida que no nos contentamos con establecer oposiciones, sino que investigamos al mismo tiempo sus presupuestos comunes. Somos conscientes de que este proceder tiene sus riesgos. Pues pertenece a los rasgos fundamentales e innegables de las mencionadas experiencias que ellas no puedan ser alcanzadas inmediatamente sino solo con posterioridad. Para solo nombrar un ejemplo, el carácter cuestionable de la manera en que Leibniz, Clarke y Newton habían mezclado la ciencia de la naturaleza con la metafísica y la teología recién fue comprensible retrospectivamente a partir de Kant.

Nuestra respuesta a esta objeción absolutamente justificada solo consiste en que nadie sabe con certeza qué distancia posterior será necesaria. La experiencia que hemos ganado con esta época previa de la historia de la filosofía quizás puede acortar esta distancia, o por lo menos inaugurar un sentido para la posibilidad de una reinterpretación posterior y para un cambio de perspectiva.

Con esta esperanza planteamos la tesis de que ambos intentos (el de Marion y el de Richir) van de la mano como *dos polos extremos de un mismo campo*. Como explicación de esta tesis ya se puede aludir por anticipado a que ambos intentos se basan en hacer comprensible un nuevo concepto de fenómeno y en que al mismo tiempo el acento en ambos casos está puesto en un proceso que se vuelve válido como contrapartida de las

donaciones de sentido por medio de la conciencia intencional. Así se despliega en ambos casos un concepto de fenómeno que, para usar una expresión de Marion, contiene una contra-intencionalidad (*contre-intentionnalité*) o, para decirlo en los términos de Richir, supone una formación de sentido no intencional (*un sens se faisant*). Esta coincidencia en la concepción del fenómeno puede mostrar que ambos intentos parten de una tarea en común.

Al mismo tiempo, esta tarea conduce a ambos por fuera de lo que aparece (*das Erscheinende*) inmediatamente. Incluso Marion se cuida, no menos que Richir, de abandonar la fenomenología en favor de la teología. Pero todavía más decididamente importante, es que en un punto determinado de su investigación Richir se ve obligado a ocuparse de la relación entre fenomenología y teología. En esto se deja conducir por su idea de lo fenomenológicamente sublime y traslada sus reflexiones al contexto de una consideración sobre la revolución francesa, en la cual reconoce, junto con Jules Michelet y Edgar Quinet, el origen de una religión o un modo de pensar religioso de una especie nueva. Quien conoce *Réduction et donation* de Marion, una obra que desemboca en una reflexión sobre una «reivindicación» (*Anspruch*) o una «llamada» (*Aufruf*)<sup>61</sup>, ve sin sorpresa, pero también con una cierta alegría por la inesperada coincidencia, cómo Richir en *Du sublime en politique* alcanza el pensamiento de un «llamado indeterminado al sentido» (*appel indéfini au sens*), cuyo artífice añade, «tememos por motivos sociales o históricos pero de ningún modo por motivos metafísicos nombrarlo con el nombre que le cabe: con el nombre de Dios»<sup>62</sup>. Sin embargo, se trata de una coincidencia entre dos pensamientos separados por un abismo, lo cual muestra justamente la pertenencia común a una y la misma época del pensamiento fenomenológico. Pero, como tal, es altamente valiosa porque indica con especial claridad la necesidad concreta a partir de la cual crecen las distintas formas de la nueva fenomenología en Francia.

<sup>61</sup> Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*. 1989, 297-302.

<sup>62</sup> Marc Richir, *Du sublime au politique*. Paris, Payot, 1991, p. 28 y ss.

En suma, podemos establecer que la necesidad concreta exige investigar los fenómenos que se hacen válidos en oposición a la donación de sentido por medio de la conciencia intencional.

#### § 4. Temas fundamentales, división y planteamiento de las metas de la investigación

Así como puede ser necesario desde nuestra perspectiva investigar supuestos comunes de caminos opuestos de pensamiento, así también resulta irresistible la impresión de simpleza en la formulación de tales supuestos. Por lo tanto, no es inoportuno indicar también con antelación los temas fundamentales más concretos que han de ser abordados en la siguiente presentación general con respecto a los distintos autores.

Ciertamente debe ser mencionado, en primer lugar, el tema del *acontecimiento*, que, empero, viene ocupando desde hace algunas décadas no sólo a la fenomenología sino también a las otras direcciones de la filosofía contemporánea. Una característica propia del abordaje fenomenológico de este tema en nuestros días puede ser que se concentra en los *acontecimientos de sentido* (lo que será tratado expresamente en la primera parte). A pesar de que con el acontecimiento se trata de un tema de procedencia heideggeriana, en la nueva fenomenología de Francia se muestran variaciones de ese tema totalmente inesperadas desde el punto de vista de Heidegger. Algo parecido sucede con otros temas fundamentales, que aparecen por primera vez en los escritos del último Heidegger, como la retirada (*Entzug*), el llamado y la respuesta o también el don (*Gabe*). Todos estos temas se conectan en la nueva fenomenología de Francia con impulsos que parten de Levinas y que se dejan agrupar alrededor de la esfera de cuestiones como *otredad*, *extrañeza*, pero también *corporalidad* y *sensibilidad*. Aun más que en Levinas, en algunos pensadores contemporáneos (como en Michel Henry, pero también en Renaud Barbaras) la *vida misma* se vuelve objeto de investigaciones, las cuales empero evitan entrar en las aguas de la filosofía de la vida. Para los nuevos

fenomenólogos no se trata de descubrir un impulso (*Drang*) o un instinto (*Trieb*) de vida, sino más bien —con una expresión tomada de Rudolf Bernet— de exponer la *vida del sujeto*. La «muerte del sujeto» anunciada precipitadamente por un estructuralismo radicalizado no es generalmente aceptada en la nueva fenomenología de Francia; pero por supuesto, con ello no se le devuelven sus derechos al sujeto con total dominio de sí propio de la filosofía moderna. Eso también se expresa en que *pasividad* y *afectividad* son tematizadas en casi todos los nuevos proyectos. Se describe un sujeto al cual siempre le ocurren acontecimientos páticos, antes de que él pueda llegar a reflexionar sobre sí mismo y actuar con dominio de sí sobre el mundo.

La ampliación del campo de investigación por la cual nos decidimos abarca además temas que provienen de la filosofía tardía de Merleau-Ponty. Tres de ellos deben ser puestos de relieve para comprobar la fertilidad de la mencionada ampliación. Como primer tema se puede nombrar el *lenguaje* como expresión creadora de la experiencia. A esto se le suma, en segundo lugar, la reflexión sobre una esfera *salvaje* que se desprende de los procesos espontáneos de formación de sentido. Esto también está conectado con la idea de la *cultura* en el sentido de una totalidad de instituciones simbólicas de sentido. Estos temas se convierten con Richir en el centro de investigaciones totalmente nuevas, pero también son abordados por otros fenomenólogos (como Françoise Dastur y Renaud Barbaras).

Para introducir orden en esta variedad de temas ricos en referencias, dividimos nuestra presentación de la nueva fenomenología en Francia en cuatro partes.

En la primera parte se describe el cambio fundamental en el concepto de fenómeno en los tres pensadores que queremos poner en el centro de nuestra síntesis: Richir, Henry y Marion. Una única pregunta debe hacer de hilo conductor de la presentación: es necesario determinar en qué medida las teorías investigadas transformaron el concepto tradicional de fenómeno. La elección de este hilo conductor se funda en un interés prioritario en la ganancia objetiva del desarrollo total, detrás del cual los variados campos de investigación especial deben pasar a un segundo plano.

En la segunda parte ha de mostrarse, cómo se diferencia el concepto transformado de fenómeno de acuerdo con nuevos campos de investigación —en principio todavía a partir de Richir, Henry y Marion. Se destacan tres esferas que son especialmente característica de la nueva fenomenología en Francia:

1) *La fenomenología como otra filosofía primera*: este lema, que había sido formulado por Marion por primer vez en un ensayo programático hace aproximadamente una década y media, enérgicamente criticado y descartado por Janicaud en su segundo escrito polémico, pero con el cual también se pueden asociar ciertas tendencias fundamentales de Richir, indica el primer núcleo temático que ha de ser debatido. Se trata de una nueva determinación de la relación entre metafísica y fenomenología.

2) En el segundo núcleo temático, que abarca distintos *planteamientos sobre una antropología fenomenológica*, se trata sobre todo de una nueva determinación de la relación entre fenomenología y psicoanálisis. Por ello en este capítulo tendrá lugar un excursus sobre la historia del psicoanálisis francés. Pero en el centro de la investigación se encuentran tres autores que en la marcha de sus consideraciones fenomenológicas entablaron una profunda discusión con el psicoanálisis. Además del estudio fundamental de Paul Ricœur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ya publicado en 1965 e intensamente comentado en el mundo de habla alemana, que aquí sólo será tratado brevemente, son discutidas detalladamente dos obras más recientes: *Genealogía del psicoanálisis* de Michel Henry, un estudio del año 1985 muy leído, y *Phantasia, imagination, affectivité* de Marc Richir, una obra extensa y abarcadora que recién fue publicada en 2004 y que todavía no se hizo lo suficientemente conocida en este país. A esto le sigue un panorama de los principios de una aproximación fenomenológica a Lacan.

3) Al tercer campo de investigación pertenecen las consideraciones que plantean, siempre de nuevo, la pregunta por la *frontera entre fenomenología y teología*. Los autores más importantes que tomarán la palabra en este capítulo son, por supuesto, Henry y Marion. Va de suyo que de igual manera se le debe guardar un legítimo lugar a la

discusión de Richir con la tradición de la teología política: en ello se hace expreso que los dos extremos de la fenomenología de Francia se tocan y de qué manera lo hacen.

Las dos últimas partes de nuestra presentación estarán dedicadas a otros pensadores que provienen del círculo (cercano) de la nueva fenomenología. La tercera parte aborda dos filósofos que son reconocidos mundialmente pero que forman parte del desarrollo de la nueva fenomenología en Francia más bien marginalmente: Jacques Derrida y Paul Ricœur. La cuarta parte tiene la intención de hacer patente la variedad de los distintos planteamientos que es característica tanto para la nueva fenomenología en Francia como para otras corrientes de la filosofía. Los autores más importantes que son puestos de relieve son Didier Franck, Françoise Dastur, Éliane Escoubas, Jean-Louis Chrétien, Renaud Barbaras así como —en tanto representantes de una generación más reciente— Natalie Depraz y Jocelyn Benoist. La meta de esta particular presentación es doble: por un lado, se trata de presentar por primera vez estos autores al público alemán; por otro lado, intentamos enriquecer el transformado concepto de fenómeno por medio de nuevos rasgos.

114

Los resultados de todos nuestros estudios se encuentran registrados en la parte concluyente del libro bajo «Conclusiones». Allí resumimos las características más importantes de la nueva fenomenología en Francia.

Para concluir, aun un comentario sobre el título que elegimos: en nuestras investigaciones nos limitamos a Francia porque este país —fundamentalmente su capital, París— fue el punto de partida de las iniciativas que condujeron a una nueva figura de la fenomenología. No obstante, de ningún modo consideramos esta nueva figura como un producto del espíritu nacional francés. Marion se pronuncia sobre la pregunta por el carácter francés de la fenomenología de las últimas décadas en un razonamiento muy equilibrado, que vale la pena reproducir casi en su totalidad:

[...] tan poco como podría haber una fenomenología francesa, de igual manera pudo haber habido una fenomenología alemana, porque incluso eso se puede discutir. No solamente porque tal fenomenología surgió parcialmente en Austria, como también continuó viviendo parcialmente tanto

en Praga como en Polonia, o porque la universidad alemana no dejó de presentarle resistencia, incluso desde hace cincuenta años de marginarla. Sino sobre todo porque como regla general tenemos que tener cuidado, así como tenemos cuidado con la peste, de identificar un tiempo de la filosofía con un idioma o con una nación. La filosofía es hija del espíritu libre y no habita en ningún lado, salvo cuando ella degenera en la ideología de las filosofías nacionales (invenciones tan recientes como las de los Estados-naciones –y tan peligrosas como estos). El racionalismo de Descartes y Malenbrach no fue solo francés, sino también flamenco y alemán. La escolástica devino parisina recién en su decadencia y en el momento de su fuerza fue tan irlandesa, inglesa, como alemana y sobre todo italiana, al final española y belga. Y el así llamado idealismo alemán se desarrolló antes de que Alemania se hubiese convertido en Estado y principalmente en los extremos (Baviera y Berlín). Y *de facto* la fenomenología solo emigró a Francia con un judío lituano de cultura rusa, formado en Estrasburgo. Si, pues, parece lícito actualmente evocar un momento francés de la fenomenología, este solo se debe entender en un sentido teórico –no nacional. Además, agrupa a los italianos, los belgas y los holandeses, al igual que a los mismos alemanes y austríacos, sin mencionar a los estadounidenses y a otras «naciones», en el sentido universitario medieval. La pregunta deviene así más delicada: se trataría, si realmente se quiere hablar de un momento (francés) de la fenomenología, de determinar el o los puntos comunes de la sucesión ininterrumpida que conduce desde Levinas, en 1930, a Ricœur, Henry y Derrida (y todavía de nuevo Levinas) hasta la generación actual<sup>63</sup>.

Con este espíritu entendemos nuestra tarea. Si en ella nos limitamos a las últimas dos décadas y media, es sobre todo porque podemos presuponer el trabajo temprano de Bernhard Waldenfels, quien ya plasmó detalladamente el desarrollo de la fenomenología en Francia desde principios de los años ochenta<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Jean-Luc Marion, «Un moment français de la phénoménologie». Marzo de 2002, p. 10.

<sup>64</sup> Con esto se hace referencia sobre todo a la ya mencionada obra *Phénoménologie in Frankreich* del año 1983. Nos podemos apoyar también en otros escritos de B. Waldenfels. A pesar de que las nuevas teorías de la última década y media no son presentadas de manera acabada en tales escritos, tampoco son ignoradas. Las obras de Richir de los setenta y ochenta son abordadas con especial atención en el libro *Einführung in die Phänomenologie* (München, W. Fink, 1992, pp. 70-73 y p. 118 y ss.); los escritos fenomenológicos de Marion, incluido *Réduction et donation*, también son sometidos a un breve análisis. *Généalogie de la psychanalyse* (Paris, PUF, 1985) es presentado y evaluado en una conversación con Waldenfels (*Philosophische Rundschau*, 34. 1987, 156-158). Aun más importante es la notable participación de Waldenfels en la nueva recepción de Levinas a comienzos de los noventa; dan testimonio de ello tres artículos («Singularität im Plural», «Antwort der Verantwortung» y «Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas») en la antología *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, 302-382). Al mismo tiempo,

Desde el punto de vista de la filosofía de habla alemana, el «momento francés de la fenomenología», como llama Marion a pesar de todo a la época que perdura hasta hoy, se presenta como un desvío con peso histórico (*geschichtsträchtig*). Hacemos esta presentación general para el público de habla alemana con la esperanza de que ella pueda (junto con muchos otros trabajos en este campo) ayudarlo a encontrar el camino de vuelta a sus tradiciones más propias luego de un largo período de incubación y hacerlo de una forma tal que al mismo tiempo haga a un lado el carácter meramente nacional.

---

Waldenfels desarrolló un propio planteamiento fenomenológico fundamental muy ambicioso, para el cual se dejó influenciar por distintos pensadores como Merleau-Ponty, Foucault y Levinas (ver Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994; cf. Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek y Burkhard Liebsch (eds.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von B. Waldenfels*. 2001). Este planteamiento es continuado en sus libros más recientes: Bernhard Waldenfels, *Buchlinien der Erfahrung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004; Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004 y Bernhard Waldenfels, *Schattenriesen der Moral*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006. Los artículos más recientes sobre Merleau-Ponty, Levinas, Foucault, Lyotard, Laplanche y Derrida están contenidos en el tomo complementario de *Deutsch-Französische Gedankengänge*, que apareció bajo el título: Bernhard Waldenfels, *Idiome des Denkens*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA