
Jean-Yves LACOSTE, *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Salamanca: Sígueme, 2019, 288 pp., 13,5 x 21, ISBN 978-84-301-2014-7.

Aristóteles consideraba que la filosofía primera era realmente teología. Lacoste en estos nueve estudios quiere situarse justamente en la «fase previa a la división entre lo filosófico y lo teológico» y desde el ámbito de la fenomenología quiere recuperar la claridad del pensar y la precisión del decir sobre Dios. Así lo expresa el autor: «Las presentes investigaciones... a lo único que apelan es a una doble exigencia metódica: dejar aparecer y hacer aparecer. Dejar aparecer, de todas las maneras posibles, puesto que tal es el servicio que toda intuición rinde. Hacer aparecer, por otro lado, pues lo que nos aparece hay que someterlo a un trabajo para que nos aparezca más y mejor aún» (pp. 10-11). No es una tarea fácil, sino a contracorriente de tantas modas efímeras. Y los resultados son excelentes: páginas de lectura tersa, llenas de referencias al pensamiento contemporáneo de todas las tradiciones, y que rebosan sensatez y profundidad. Describiremos someramente el contenido de estos estudios buscando el hilo rojo que los aúna, para finalmente añadir una palabra sobre lo que no está en el libro.

El primer estudio versa sobre las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard. Su objetivo es mostrar la tenue frontera que separa filosofía de teología: el ejercicio humano de dejar aparecer lo esencial para el hombre no admite separaciones. El autor insiste en el esfuerzo del pensador danés para elaborar una experiencia pedagógica no socrática, sino cristiana, de salvación. Ella hace aparecer un modo de encontrarse con Dios y de seguir a Cristo. «Si entendemos la salvación como don de la “verdad” entonces el vínculo entre salvación y vida filosófica se vuelve pensable» (p. 25). Y así se alcanza a describir uno de los cometidos esenciales de la filosofía de Lacoste: «El amor recibe aquí el rango de experiencia última... El amor permite conocer» (p. 28). Pero desde una perspectiva peculiar: «La primacía absoluta de una lógica del amor sobre cualquier otra modalidad del conocer nos indica que de lo que aquí se trata es de aprender a “pensar en Dios amándolo”, y no de aprender a pensar a Dios... El amor está como en su casa tanto en la filosofía como en la teología» (pp. 33-34). La *filia* que precede al saber reclama nuestra atención, no como algo añadido, sino como regalo gratuito a nuestra vida. El resto de los estudios, en buena medida quedan bien definidos desde aquí. Veamos cómo.

El segundo estudio se titula «Percepción, trascendencia, conocimiento de Dios». En el propio título se expresa el recorrido intelectual: el análisis fenomenológico de la percepción nos muestra su propia limitación y nos descubre que depende de lo que la trasciende. Siguiendo de cerca los análisis de Husserl, Lacoste sostiene que «la percepción trata auténticamente con las cosas... La naturaleza de las cosas convierte en humanamente imposible toda percepción total o perfecta» (pp. 35-36). Así pues, «“aparecer” es más que “sernos presentado por nuestros sentidos”. La percepción trata de manera simultánea con lo que aparece (eso que los sentidos nos presentan) y con lo que no aparece (eso que los sentidos no presentan)» (pp. 38-39). «La experiencia perceptiva trata simultáneamente con lo fenoménico y con lo no fenoménico... no hay percepción de lo visible sin una co-percepción de lo invisible: toda cosa (o casi) critica mi percepción de esa cosa... el campo de la fenomenicidad es más vasto que el de las entidades perceptibles» (pp. 39-43).

Precisamente, desde aquí se aprecia el valor del título principal de este libro: «Hay diferentes modos de fenomenicidad porque hay diferentes modos de ser o, en el sentido más amplio del término, de objetividad... [Y] es un axioma husserliano bien conocido que “a cada modo fundamental de objetividad... corresponde... un modo fundamental de evidencia”» (pp. 45-46). «¿Puede Dios, de cierto, “aparecernos” o sernos “presentado” y, por ende, aceptar la hospitalidad de una conciencia humana?... Dios puede paradójicamente aparecernos como Dios escondido y que, por tanto, corresponde al desvelamiento de Dios que su estar-velado sea siempre mayor» (pp. 52 y 55). De este modo puede concluir: «no puede entenderse la fenomenicidad de Dios si no entendemos que Dios trasciende su fenomenicidad... Sugiramos entonces que el amor es el único que empieza entendiendo que la presencia es presencia para, después, entender que la presencia no es más que presencia» (p. 61).

En tercer lugar, Lacoste se interroga si hay apareceres cuya existencia es irreductible o no susceptible de reducción fenomenológica. El término medio para llegar a la existencia de Dios es la existencia de otro hombre. «La fenomenicidad del otro hombre es la de un decir, y de un decir prescriptivo. Tan pronto como está ahí (tan pronto como llego a ser consciente de su presencia), debemos oírle decir: “no matarás”... Aparece y “habla”... Ciertamente es que tiene poco que decirnos... pero ese poco está gravado con un gran peso teórico, lo cual nos obliga a admitir que hay cosas, fuera de la conciencia, que no pueden ser alistadas entre esas entidades que describimos mejor cuando la reducción ha hecho su trabajo» (p. 81). «La evidencia propia del fenómeno en

cuestión es la evidencia de lo que se revuelve contra la reducción» (p. 83). Así, accedemos a «la experiencia de lo irreductible, en este caso con la de un “tú”, o un “Tú”» (p. 91). «La suerte de Dios y la del otro hombre van, pues, a la par» (p. 92).

El resumen de lo adquirido es del propio autor: «Lo Absoluto no se nos aparece sin poseer un modo fundamental de fenomenicidad, en segundo lugar, ... un modo tal de fenomenicidad incluye la irreductibilidad» (p. 95). La razón es clara: «no se puede poner entre paréntesis la existencia de aquel a quien amamos sin que esta resulte *ipso facto* desconocida» (p. 98, n. 31). Y eso de un modo enteramente natural: «No podemos hablar de Dios con rigor sin rendir justicia a una fenomenicidad que pone el veto a toda reducción... Considerar esas existencias (de Dios y de los otros) fenomenológicamente indispensables para la descripción no es sino la buena respuesta a su modo propio de fenomenicidad» (p. 100).

En «Dios cognoscible como amable. Más allá de “fe y razón”» el autor insiste en la fenomenicidad propia de Dios y cómo eso afecta a la comprensión de la fe en sentido propio. «En Dios somos impotentes a la hora de discernir algo distinto a un puro acto de amar... el amor divino, si es reconocido como tal, es reconocido y amado en un mismo acto... Ninguna fe digna de este nombre se contenta con ser un acto de fe... si hay credibilidad, es en la forma de amabilidad» (pp. 110-111). Eso explica también la perpetua posibilidad del fracaso del amor: «puesto que se propone sin coerción, el amor corre perpetuamente el riesgo de fracasar» (p. 114). «Aparecer como creíble, aparecer para la fe y sólo para ella es, pues, aparecer para la libertad y, además, poniéndose a merced de la libertad. Se nos está ofreciendo así, para elucidarlo, un modo fundamental de fenomenicidad. Quien acepta creer realiza la experiencia de una verdad: hay que hablar, pues, de evidencia. Ahora bien, la evidencia brilla en este caso únicamente para quien ha otorgado su aprobación a lo que se proponía como creíble. Es, por tanto, esta aprobación la que confiere evidencia, y es preciso añadir que esta estaba ausente antes... Pero donde hay credibilidad, justo ahí, la verdad se limita a proponerse a nosotros: sólo se nos hará patente si ratificamos esa propuesta» (p. 115) Por eso, se trata de una «“fenomenicidad paradójica”, de un aparecer que desbarata todas las leyes comunes de la fenomenicidad... lo que al inicio se propone sin imponerse es una realidad cuya experiencia se efectúa en el elemento de la inevidencia» (p. 117).

El quinto estudio es un comentario a una nota a pie de página de *Ser y tiempo* de Heidegger. La cuestión es qué lugar ocupa Dios en una obra en la

que sólo aparece en una nota. La razón, apunta Lacoste, es que «la interpretación heideggeriana de la afectividad se desentiende del amor como se desentiende de Dios... Si Dios y el amor aparecen juntos, aunque sólo sea en una nota y unas citas, quizá es que tengan derecho a estar ahí...» (p. 136), y no en el mundo práctico ni en la existencia temporal.

En «la fenomenicidad de la anticipación» procede al análisis del tiempo del aparecer, porque aparecer no es sólo aparecer sin memoria ni pretensión. «“Aparecer” hay que entenderlo como acontecimiento... acontecimiento dice que algo ente se nos da» (p. 163). Por eso todo don adquiere la naturaleza de una promesa y, con ella, podemos hablar de fidelidad y de esperanza. Pero ella sería imposible si el aparecer no fuera también anticipación del futuro. «La fenomenicidad intrínseca de lo que no agota su ser en su ser-presente, sino que se da para anticipar una presencia por venir dotada de mayor pregnancia» (p. 179). Esta distensión de la experiencia posibilita un crecimiento irrestricto en el saber y en el conocimiento. «No hay presencia que no sea parcial ni hay presencia que no sea provisional» (p. 180). Por eso, «la anticipación aparece sin el carácter de cumplimiento o culminación: no pone el fin a nuestra disposición... su experiencia es incoativa y el don va acompañado de una promesa» (p. 191).

«De la donación como promesa» es el título del siguiente ensayo. Si la percepción no puede reducirse al instante ni tiene carácter atómico, entonces toda percepción es también anticipación. En la percepción algo se nos da y es inevitable el lenguaje del don, pero también en todo lo que se da queda el futuro de la promesa. De ese modo no es posible un don infinito, ni una experiencia última. «No podemos vivir únicamente en el elemento de lo dado... anularía todo don por venir... El sentido original y frágil de lo dado es rendirle testimonio a la donación y dejarse medir por ella» (p. 212).

La razón de ello es que «preocupación y solicitud son co-originales y co-essenciales» (p. 196). Pero, «la solicitud es existencialmente primera... Está inscrita en la lógica elemental de la coexistencia. Existir es “existir con”, existir es, de modo conjunto, preocupación y preocupación por el otro» (p. 196). Eso exige de cada persona su manifestación a los demás: «en cierto sentido hay dones exigidos... porque mi presencia es la de una promesa... Manifestarse es de manera idéntica darse y dar... El don es ante todo el de la verdad» (p. 202). Por eso somos personas y es lógico que «“darse” es anterior a “dar”, y sólo desde él cabe interpretar este último... quien da esto o aquello no puede dar sin darse... Lo dado es la huella del don cuyo recuerdo alberga» (pp. 206-207).

Así «Dios no es nunca dado. Nosotros no podemos rehusarle al infinito el derecho, si quiere desvelarse, de hacerlo en verdad... Sin embargo, sólo unido a una promesa hay desvelamiento... Donde Dios es concebido como algo dado, no puede ser Dios... El pasado de la donación tacharía su provenir y toda promesa» (p. 215).

En «De sí a sí. Presente vivo en y porvenir infinito» la atención se centra en el autoconimiento. Lo primero que destaca Lacoste es la diferencia entre la conciencia y la existencia. «Los límites de la conciencia no son los límites de la existencia... Lo que “soy” desborda de hecho aquello sobre lo que tiene control la conciencia. También puede la conciencia “echarse a perder”... El todo de lo que somos nos resulta inaccesible de múltiples maneras» (p. 233). El yo tampoco está nunca dado, sino que tiene historia, aunque sea inacabable. La única totalidad que es accesible a mi experiencia mundana es la que separa nacimiento y muerte. Pero podemos pensarnos también como historia eterna en el sentido que no existe la experiencia última: «el “Yo soy” nunca hará que resulte imposible, si no la esperanza, al menos cierta tensión hacia el “Yo” por venir» (p. 242). Siempre el que yo llego a ser «no tiene, en última instancia más realidad que la de estar cogido en un devenir en el que cada momento posee su densidad propia, pero cuya intriga nos resulta en parte una incógnita. Por tanto, la última palabra hay que dejársela a la nesciencia: el “yo” interviene siempre como el que sólo en parte se conoce; sobre él mismo no dispone de ningún punto de vista divino. Aun así, puede declarar que su ser es insustituiblemente suyo. Ni escatológica ni historialmente puedo renunciar a ser yo mismo, *myself*, “mi yo”» (pp. 248-249). Al Dios que nunca está dado, se corresponde el yo que nunca está cumplido: nada en nuestra experiencia veta, sino más bien al contrario, nuestro futuro.

El último estudio tiene un carácter no sólo de conclusión, sino de punto focal al que se orienta toda la investigación. La experiencia sobre la que se construyen estos ensayos se describe en estas líneas por extenso. «La experiencia de quien se coloca bajo la protección de Dios ¿es un fenómeno filosófico o un fenómeno teológico? ... ¿Estamos utilizando términos filosóficos o términos teológicos cuando hablamos de “presencia”, “anticipación”, “promesa”?» (p. 10). Su título no deja resquicio a la duda: «*Resurrectio carnis*. Del saber teológico al conocimiento litúrgico». La respuesta es que el saber humano se orienta al conocimiento divino. «Rehusar metodológicamente hablar sobre Dios sigue siendo hablar sobre Dios, aunque sólo sea un poco. Y hablar de Dios sin hablar sobre Dios es el programa de una teología imposible»

(p. 252). «Dios conocido como incógnito es Dios conocido como ausente y Dios conocido como no dándose a sentir» (p. 256). Ésta es la diferencia saber y conocer. «De Dios podemos hablar porque, al manifestarse, se confió al saber; el sentir, en cambio (siempre en el tiempo del mundo), no puede aprehenderlo si no coincide con el saber» (p. 258). Por eso, «la teología sólo aporta saber para incitar a conocer y para ofrecer los medios de conocer» (p. 262). Pero, es preciso no olvidar que «Dios no nos aparece únicamente como amor, pero sí que nos aparece ante todo como amor» (p. 266).

Y, en esa tesitura, «la experiencia en la cual, aquí y ahora, saber y conocer se entremezclan de la manera más relevante: la experiencia de la liturgia» (p. 269). Porque «a Dios no le hablamos sin hablar de Dios» (p. 270). En la liturgia se entretajan saber y conocer, porque, por un lado, «la liturgia es (quiere ser) indisociable de la palabra verdadera» (p. 270). Por otro lado, porque «en la liturgia [el canto interviene] como indicio de un querer decir que excede lo que las palabras dicen... [Es] una labor carnal que confiere gloria a las palabras... [En ella] todo conocimiento involucra al sentir. Y cuando las palabras de la liturgia son llevadas por el canto, tropezamos con un fenómeno paradójico y fructífero: lo verdadero puede ser sentido... permitir al hombre “encontrarse” en presencia de Dios. Quien dice presencia dice permiso para conocer» (pp. 272-275).

«Una teología de la liturgia [debe] mostrar que, al hacer que el saber entre dentro de una lógica de conocimiento, lo que hace no es menos que teología, sino tal vez más. Dios “sentido”, Dios “conocido”: el peligro nunca está lejos cuando aventuramos estas palabras. Será, pues, siempre saludable que podamos prescindir del sentir y de todo conocimiento que no sea del “conocido como incógnito”. Dios puede vedarnos sentirlo y conocerlo. Pero siendo esto así, hay que atreverse a decirlo: la liturgia puede ser vivida como resurrección anticipada de la carne» (p. 279). Y eso es exactamente lo que significa ponerse bajo la protección de Dios.

Estamos ante una propuesta filosófica de gran aliento que discurre por los senderos de la fenomenología y que pretende terminar en lo inacabable. La lectura de estas páginas es, ella misma, una invitación a su relectura. Porque los temas decisivos nunca están solucionados del todo, pero pensarlos es seguir conociéndose y alcanzar a mirar más alto, hasta que atisbemos aquella luz que nunca se acaba.

No quisiera terminar sin añadir unas líneas sobre la interpretación de Tomás de Aquino. «Los “camino” de Tomás de Aquino operan únicamente

como teoría: lo que, al término de cada vía, recibe el nombre de Dios es portador de funciones que sólo Dios puede cumplir, pero nada en ese preámbulo dice que Dios es mayor que el primer motor, que la causa primera o el fin último, nada en él dice que Dios es el amor siempre mayor que él mismo y que se manifiesta, como tal, al hombre» (pp. 262-263). Aquí se observa, de entrada, una notable diferencia entre el trato hermenéutico que el autor dispensa a Heidegger y a Tomás. Pero más en profundidad, llamar «preámbulo» a las cinco vías parece ignorar el contexto de que lo más decisivo del saber humano tiene que ver con Dios, porque somos creaturas. La asimilación de Aristóteles le permite comenzar por el libro *lambda* de la Metafísica: ese es el saber compartido con el que da inicio la *Suma de Teología*. Santo Tomás no funcionaliza nunca la existencia de Dios, sino que el mundo le revela a partir de los sentidos aquello que está más allá de la sabiduría. ¿Por qué separar las cinco vías de toda la doctrina de las 14 primeras cuestiones? ¿Por qué no ver en la conclusión de cada camino la eminencia que rige todo hablar de Dios y qué puede significar «eminente» sino «mayor»? Es verdad que la literatura admite modas y el estilo escolástico puede disgustar profundamente, pero probablemente sin ellos no habríamos podido encontrar un mejor modo de decir.

Enrique MOROS
Universidad de Navarra
DOI 10.15581/006.55.3.733