

Stefano Santasilia

# Dios como “fenómeno”. La perspectiva de Jean Yves Lacoste

**RESUMEN:** El análisis fenomenológico elaborado por Husserl reconoce ya desde el principio lo “problemático” de la referencia a Dios en calidad de fenómeno, cuestión que se ha mantenido hasta los más recientes análisis desarrollados por los protagonistas del denominado “giro teológico”. El intento de determinar este tipo de “fenomenicidad” parece comportar el riesgo, en la misma fenomenología, de un “corto circuito” metodológico. En este sentido, la reflexión de Jean Yves Lacoste se presenta como un intento moderado de encontrar el espacio de la trascendencia y del misterio dentro de la misma orientación fenomenológica, tratando de no imponer una excesiva torsión metodológica.

**PALABRAS CLAVE:** Dios; Experiencia Religiosa; Fenomenología; Lacoste; Trascendencia.

## God as "phenomenon". Jean Yves Lacoste's perspective

**ABSTRACT:** The phenomenological analysis elaborated by Husserl already recognizes, from the beginning, the “problematic” of the reference to God as a phenomenon, a question that has been maintained until the most recent analyzes developed by the protagonists of the so-called “theological turn”. The attempt to determine this type of “phenomenality” seems to carry the risk, in the same phenomenology, of a methodological “short circuit”. In this sense, Jean Yves Lacoste’s reflection presents itself as a moderate attempt to find the space of transcendence and mystery within the same phenomenological orientation, trying not to impose an excessive methodological twist.

**KEYWORDS:** God; Religious experience; Phenomenology; Lacoste; Transcendence.

---

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-marzo-2021.

## Introducción

El objetivo del presente trabajo es de mostrar cómo, en el ámbito de la metodología de investigación fenomenológica delineada por Husserl, la cuestión de la manifestación del fenómeno asuma un determinado nivel de problematicidad, una

► Stefano Santasilia, Departamento..., Institución de adscripción, País. Autor de correspondencia: (✉) nombre@correo.com —  <http://orcid.org/0000-0000-0000-0000>.

vez que se tome en cuestión el «fenómeno religioso», o sea el manifestarse, a la conciencia, de una trascendencia que exige la imposibilidad de ser reducida (Bancalari 2015, pp. 9- 29).

Una vez que haya sido individuado el punto que, dentro del itinerario metodológico fenomenológico-husserliano, parece constituirse como un obstáculo insuperable, será posible dirigir la mirada hacia la propuesta elaborada por el fenomenólogo Jean Yves Lacoste. De esta manera, habrá la oportunidad de considerar si dentro de la, así definida, “fenomenología francesa”, se pueden individuar unos derroteros interesantes, aunque problemáticos, que permiten vislumbrar nuevas posibles formas de comprensión.

En base a lo indicado, el artículo se articulará en tres partes: en la primera se tomará en consideración la problematicidad del “fenómeno Dios” con respecto a la reflexión husserliana; la segunda quedará totalmente dedicada a la reconstrucción del itinerario conceptual mediante el cual Jean Yves Lacoste la posible fenomenicidad de lo divino; en fin, la tercera parte se constituirá como una breve conclusión en la cual se intentará enfatizar en lo “paradójico” pero fundamental de la posibilidad de la “fenomenicidad de Dios”.

### **Problematicidad del “fenómeno Dios”**

Se podría afirmar que el nacimiento de la fenomenología, lo que equivale a decir la fundación husserliana de la fenomenología, corresponda a una búsqueda por la claridad del conocimiento que comporta un profundo rigor metodológico y conceptual. El anhelo de “capturar” la esencia del fenómeno, entendido como lo que se manifiesta y – por esto – también las precisas modalidades de su manifestación, impone la suspensión de la actitud natural y el reconducir la misma cuestión de la manifestación a su correlación con la instancia frente a la cual se da el mismo manifestarse: la conciencia (Husserl 2013, pp. 135-140).

Dentro del recorrido elaborado, y propuesto, por Husserl, el camino de la fenomenología reconoce como necesario un pasaje metodológico que constituye un “parteaguas” a los ojos de muchos de sus primeros discípulos: se trata de aquella *epojé* que inaugura el “giro trascendental” de la fenomenología (Husserl 2013, pp. 141-

145). La introducción de este procedimiento permite al padre de la fenomenología de conducir la investigación según un rigor conceptual que permite alcanzar la esencia del fenómeno, so pena la suspensión del índice de existencia (es decir la cuestión de su existencia fuera de la relación con la conciencia) precisamente de lo que se manifiesta. Se trata de un "recurso" metodológico al cual la fenomenología trascendental, inaugurada por el pensador alemán, no puede renunciar si de verdad quiere alcanzar aquel nivel de evidencia que le permite diferenciarse realmente de las otras ciencias, todas "atrapadas" por su misma constitución dentro de la actitud natural (Husserl 1982, pp. 25-34).

Sin embargo, la asunción de tal necesidad metodológica comporta que el fenómeno religioso, concebido como fenómeno que remite a una trascendencia que nunca puede ser suspendida, se presente como profundamente problemático ya desde su primer "aparecer". De hecho, si como quiere afirmar la reflexión fenomenológica de "corte" trascendental, la manifestación de lo que aparece se da dentro de una correlación entre conciencia y mundo – en la cual la conciencia trascendental constituye el único absoluto donador de sentido (Husserl 2013, pp. 209-220) – para la experiencia/vivencia religiosa ¿queda todavía la posibilidad de un sentido desvinculado de lo que ya Scheler definía como subjetivismo gnoseológico (Scheler 2007)?

De hecho, a pesar de la metodológica reducción de toda trascendencia a la inmanencia de la conciencia, la vivencia religiosa parece re-introducir una vinculación con una trascendencia incompatible con un proceso de reducción que pretenda suspender a la radical absolutez desde la cual se origina. De una manera directa, se podría afirmar que una fenomenología de la religión que quiera investigar la intencionalidad que subyace a la vivencia religiosa, y no como simple descripción externa de las dinámicas comunes a las posibles experiencias religiosas (como por ejemplo ocurre en Van der Leeuw 1975), necesita enfrentarse con la problemática manifestación de una dimensión de absoluto que pretende ser reconocida a través de su manifestarse a la conciencia pero, en el mismo tiempo, como independiente de ella y, esta vez, no reconducible a esta misma mediante un proceso de reducción capaz de suspender su "existencia real" (Greisch 2002). Así que, este tipo de propuesta se presentaría como una "contradicción", debido a su intento de recuperar una forma

de trascendencia (constituida por un absoluto que precede y constituye la conciencia misma) que el proceso de reducción propuesto por Husserl ya había decretado suspendida. Los párrafos 57 y 58 de *Ideen I*, muestran claramente esta orientación, y también como el padre de la fenomenología considere que esta necesita mantenerse “limpia” de cualquier forma de condicionamiento que no quede impuesto por su mismo método (Husserl 2013, pp. 208-210). El mismo Husserl, en una carta de 1933 dirigida a Welch, declara de manera directa que las investigaciones realizadas por Scheler, Stavenhagen y Hering – con evidente referencia a los escritos sobre la experiencia religiosa – ya no pertenecían a la fenomenología, así como él mismo la entendía (Husserl 1994, pp. 458-459).

Por un lado, resultaría poco honesto, desde el punto de vista intelectual, no recordar que, dentro de la dimensión teleológica reconocida por Husserl, se podría tratar de re-considerar la misma posibilidad teológica. La *wunderbare Teleologie* que caracteriza la estructura del mundo parece revelar, para el mismo Husserl, la posibilidad de una trascendencia específica y ulterior:

Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” exterior al mundo, que éste sería trascendente no meramente respecto del mundo, sino patentemente también respecto de la conciencia «absoluta». Sería un «absoluto» en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo (Husserl 2013, pp. 210-211).

Por otro lado, no hay que olvidar que toda esta reflexión se coloca ya dentro de la perspectiva de la reducción que determina como Dios asuma la función fundamental de principio de orden del absoluto: en este sentido, es posible notar como dentro de la reflexión husserliana, la figura de Dios asuma el semblante del representante ideal del conocimiento absoluto, perfección de la conciencia trascendental (Bancalari 2015, pp. 65-66). Es cierto que, un análisis profundo del binomio teología-teleología dentro del pensamiento husserliano podría mostrar derroteros interpretativos bien interesantes (como es posible constatar en Ales Bello 1985 y Housset 2010) y sin embargo se puede reconocer que con la cuestión de la posible fenomenicidad de lo divino se da comienzo a una reflexión que reconduce a un problema que desde el comienzo “aflige” la constitución del método fenomenológico, porque concierne precisamente lo que podría ser definido como el “estatuto problemático del

fenómeno”. Si, por un lado, se trata de una cuestión que asume relevancia ya a partir del así definido “giro trascendental” de la fenomenología, por otro hay que reconocer que todavía los desarrollos más recientes, dedicados a la reflexión constitutiva del método, siguen asumiendo este asunto como profundamente relevante.

### La fenomenicidad de Dios

Es en este espacio de “frontera” parecen desplegarse las reflexiones de un determinado derrotero de la, ya citada, fenomenología francesa. Un camino marcado por una reflexión enfocada directamente en la problematización del estatuto del fenómeno; un sendero que, empezando por una re-consideración del valor de la reducción trata – con razón o menos – de reinterpretar la posibilidad de la manifestación intentando ampliar su mismo espectro de posibilidades. Sin duda, se puede discutir con respecto al “forzar los límites” que algunos de estos autores imponen al discurso fenomenológico (queda bien conocida la acusación de *maximisation* de la fenomenología que Dominique Janicaud dirige hacia unos de estos autores en Janicaud 1991 y Janicaud 1998). Por otro lado, no se da una posibilidad auténtica de reflexión sobre el asunto si no se consideran los horizontes que se van abriendo a partir de las propuestas desarrolladas.

Aún no se pueda colocar Jean-Yves Lacoste con comodidad dentro del conjunto de autores “acusados” por Janicaud, sin duda se le tiene que reconocer el esfuerzo teórico dedicado a la posibilidad de esclarecer la posible *phénoménalité de Dieu*, lema que constituye también el título del libro al cual hacemos directa referencia (Lacoste 2019). Sin embargo, para poder comprender plenamente la perspectiva del autor es necesario dar un paso atrás y dejarse interrogar por unas preguntas que abren un precedente texto dedicado precisamente a la experiencia del absoluto:

si la fenomenología, y solo la fenomenología, nos brinda las coordenadas desde las que interrogarnos con coherencia y discutir rigurosamente acerca de lo que somos, ¿no podría brindarnos también los medios de comprender que el *Dasein* o los *mortales* – interesados tan solo por un mundo ateo o por la familiaridad de la tierra, del cielo y de los *divinos* – se interesan por un Dios con el cual no mantienen en principio ninguna relación exenta de ambigüedad? Si una fenomenología de lo que denominamos liturgia es posible, ¿no habremos de redefinir, para esclarecer el sentido del encuentro litúrgico entre el hombre y Dios, lo que entendemos comúnmente por «experiencia»? (Lacoste 2010, p. 10).

La liturgia, en este caso, no indica simplemente un conjunto de rituales perteneciente a las prácticas religiosas, sino precisamente «la lógica que preside al encuentro entre el hombre y Dios» (Lacoste 2010, p. 10), y que la fenomenología puede esclarecer mostrando una diferente dinámica de la “manifestación” de lo divino. Pero esta posibilidad se funda claramente en la “re-definición” de lo que llamamos “experiencia”.

En el sucesivo texto, compuesto por un preámbulo y nueve estudios y dedicado al “como” del hacerse fenómeno de Dios, el pensador trata de destilar, desde la reflexión filosófica en general – y fenomenológica en particular – la posibilidad de proporcionar unas posibles reflexiones con respecto a lo que podemos considerar cuando hablamos de la manifestación de Dios, precisamente de nuestro hacer experiencia de Dios. Lacoste reconoce que no se puede asemejar la manifestación de lo divino a lo de una cosa, pero la misma percepción nos revela una ley fundamental: la experiencia perceptiva trata simultáneamente con lo fenoménico y con lo no-fenoménico (lo que en la experiencia no se manifiesta):

De hecho, no hay fenómeno sin cuasi-aparición del no-fenómeno, y una cuasi-aparición, esta, destinada a convertirse en una aparición de pleno derecho. O, en otros términos: no hay percepción de lo visible sin una co-percepción de lo invisible. De nuevo, en otros términos: la percepción “capta” juntos (*Auffassung* en el alemán de Husserl) lo visible y lo invisible. Esto no basta, y cabe plantear contra mí una objeción fácil. La percepción llamada «simbólica», o la cuasi-percepción de lo invisible, puede revelarse no ser más que una no-percepción. [...] La verificación, por supuesto, es (casi) siempre posible: no tengo más que mirar las cosas más de cerca y durante más tiempo. [...] Se nos está remitiendo, pues, de nuevo, a lo que ya habíamos dicho: la percepción está inscrita en el tiempo. Y si tal proceso temporal le es esencial, o casi, al trabajo de la percepción, debemos entonces concluir que, muy a menudo, lo invisible debe llegar a ser visible para ser percibido (Lacoste 2019, pp. 41-42).

Hay, entonces, una forma de “trascendencia” en acto en la misma percepción. Y esto, según el autor, se hace más patente analizando las diferentes formas de manifestación, o sea de hacerse evidentes, de los fenómenos, hasta llegar a la consideración del “sentir”, o sea de una fenomenología de la vida afectiva. Llegado a este punto, Lacoste lanza la pregunta príncipe: «¿puede Dios, de cierto, “aparecernos” o “sernos” presentado y, por ende, aceptar la hospitalidad de una conciencia humana?» (Lacoste 2019, p. 52). La primera forma de respuesta presenta

un carácter negativo. Definiéndola como la "estrategia" de San Juan de la Cruz, Lacoste recuerda lo que el mismo santo afirmaba: si lo sientes, o sea percibes, no es Dios; y así quiere afirmar que se da la necesidad de elaborar una idea "respetable" de la trascendencia divina:

En cualquier caso, hay un punto que debe quedar establecido: por un lado, poseemos el derecho inalienable de describir; por el otro, tenemos el derecho de formar un concepto respetable de la trascendencia divina. Quien dice concepto respetable está diciendo que algunos conceptos no merecen nuestro respeto. Y, si no lo merecen, probablemente sea porque quieran describir algo indescriptible. Hay un dios bien conocido que no puede aparecérsenos, o no debería aparecérsenos: el dios conocido con el nombre de Totalmente-Otro (Lacoste 2019, p. 53).

El Dios totalmente-otro no puede aparecernos, aunque se intenten aproximaciones para describirlo. Lo que Lacoste está tratando de indicar no es la negación absoluta de la posible manifestación de la alteridad de Dios, lo que lo exiliaría definitivamente del ámbito de la fenomenicidad, sino que tal alteridad necesita de otra forma de manifestación que se escapa definitivamente a la de la descripción conceptual. De hecho, su forma de aparecer se manifiesta a través de la afectividad (y se comprende entonces el llamar precedentemente en causa el sentir como forma de manifestación). A través del sentir afectivo, la alteridad de Dios se preserva mientras se entrega *in caritate* a nuestra percepción:

En cualquier caso, lo que acabamos de afirmar no era un lapsus y, efectivamente, precisamos sugerir que Dios puede paradójicamente aparecernos como Dios escondido y que, por tanto, corresponde al desvelamiento de Dios que su estar-velado sea siempre mayor. (a) Para empezar, insistamos. Todas las variedades de la «experiencia religiosa» son acontecimientos borrosos, cuyo contenido afectivo no nos permite decidir si el hombre religioso [...] está frente a lo divino o frente a un ídolo (Lacoste 2019, p. 55).

Esto implica que la experiencia de lo divino esté caracterizada por una parcialidad constitutiva (que depende también de la "vaguedad" de la experiencia). En esta perspectiva, la parcialidad y la vaguedad no tienen que ser consideradas como defectos en sentido negativo sino como caracteres capaces de garantizar la experiencia y de mantenerla dentro de la imposibilidad de una "captura" por la misma conciencia:

Digamos entonces que una experiencia parcial de Dios no es menos, por ello, una experiencia de Dios. Si la interpretamos haciendo un uso profuso del principio de caridad, el sentimiento

de dependencia absoluta hace que Dios sea efectivamente presente a quien tiene una experiencia así del sentir: parcialmente (no puede tratarse en este caso más que del Dios creador), pero adecuadamente (si un sentimiento de dependencia es verdaderamente «absoluto», entonces nos remite a Dios) (Lacoste 2019, p. 56).

La dimensión afectiva puede no ser la única forma mediante la cual el creyente entra en contacto con lo divino, pero ocupa un papel protagónico en la experiencia de lo divino, precisamente a causa de nuestra constitución afectiva:

Pero somos animales sentientes, toda presencia es dada para ser sentida y, como hemos dicho, el Dios al que privásemos del derecho a ser sentido sería un Dios extraño. Si a Dios hay que pensarlo infinito – un concepto especialmente útil en nuestro contexto –, su desvelamiento no puede ser una parusía. Aun así, un desvelamiento, y un desvelamiento en el ámbito afectivo, debe ser recibido como una posibilidad constante (Lacoste 2019, p. 56).

Así, concluyendo, Lacoste reconoce definitivamente que lo “invisible” es constitutivo de la misma fenomenología y, por esto, una asunción de la posibilidad de manifestación de lo invisible puede permitirnos de comprender más claramente la dinámica del manifestarse de Dios: “Para decirlo, si cabe, de manera más rotunda: no puede entenderse la fenomenicidad de Dios si no entendemos que Dios trasciende su fenomenicidad” (Lacoste 2019, p.61).

### **El camino de la paradoja: una conclusión provisional**

En las reflexiones presentadas con respecto a la reflexión husserliana y a la posible “respuesta” proporcionada por las reflexiones de Lacoste, la reflexión sobre el estatuto del fenómeno asume completamente la problematicidad de un aparecer que quebranta la clásica concepción de la manifestación vinculada con la intuición para introducir la realidad ulterior de una dimensión más originaria. Como reconoce Lacoste, la reflexión sobre la *phénoménalité* de Dios implica la reconsideración de la misma concepción de la dimensión de la experiencia y, con esta, de la fenomenicidad; una provocación que obliga a re-pensar las condiciones asumidas por la fenomenología desde su nacimiento. La reflexión de Lacoste se cruza, en este sentido con las de otros autores (en particular Marion 2008 y Henry 2015) con relación a la posibilidad de repensar el estatuto del fenómeno según una modalidad capaz de considerar la previa “donación” de la misma posibilidad del aparecer (la cual remite a

la misma posibilidad de pensar la vivencia religiosa según una indisoluble vinculación con una trascendencia que se da a la conciencia según una modalidad radicalmente originaria). Sin embargo, el intento de pensar esta dimensión originaria impone la pérdida de la transparencia de la mirada, en favor de la aceptación de una paradoja constitutiva: el reconocer que la donación originaria de toda posibilidad de comprensión se da a partir de una invisibilidad originaria que funda y permite el abrirse de la misma mirada luminosa de la conciencia. Probablemente es precisamente la aceptación de esta paradoja – interrogante que nunca acaba de preguntar (Marion 2010) – que puede abrir el camino de una fenomenología de la religión capaz de respetar la auténtica trascendencia.

**Conflicto de intereses:** El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** S.S desarrolló las ideas y escribió el artículo. Ha(n) leído y aprobado el manuscrito final. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) stefano.santasilvia@uaslp.mx.

## Referencias

- Ales Bello, Angela (1985). *Husserl. Sul problema di Dio*. Roma: Studium.
- Bancalari, Stefano (2015). *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Pisa: ETS.
- Housset, Emmanuel (2010). *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris: Cerf.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. esp. de Antonio Zirión. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1982). *La idea de fenomenología*. Trad. esp. de Miguel García Baró. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1994). *Briefwechsel*. Den Haag: Kluwer.
- Janicaud, Dominique (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'éclat.
- Janicaud, Dominique (1998). *Phénoménologie éclatée*. Combas: L'éclat.
- Lacoste, Jean Yves (2010). *Experiencia y absoluto*. Trad. esp. de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.
- Lacoste, Jean Yves (2019). *La fenomenicidad de Dios*. Trad. esp. de Jesús María Ayuso Diez. Salamanca: Sígueme.
- Marion, Jean Luc (2008). *Siendo dado*. Trad. esp. de Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis.
- Marion, Jean Luc (2010). *Certitudes negatives*. Paris: Grasset.
- Henry, Michel (2015). *La esencia de la manifestación*. Trad. esp. de Mercedes Huarte Luxán y Miguel García Baró y . Salamanca: Sígueme.
- Scheler, Max (2007). *De lo eterno en el hombre. Experiencia y absoluto*. Trad. esp. de Julián Marías y Javier Olmo. Madrid: Encuentro.
- Van der Leeuw, Gerardus (1975). *Fenomenología de la religión*. Trad. esp. de Ernesto de la Peña. México: FCE.
- Greisch, Jean (2002). *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome II. Paris: Cerf.

## Información sobre el autor

► **Stefano Santasilia** es Profesor de Filosofía de la Religión en Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Doctor en Estudios Latinoamericanos [= PhD] por la Universidad de Napoli "L'Orientale", Italia, y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas, España. Su trabajo se centra en la fenomenología de la religión, la hermenéutica de la experiencia religiosa y la filosofía de la interculturalidad. Es autor de *Introduzione alla filosofia latinoamericana* (Mimesis: Milano, 2017). **Contacto:** Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Avenida Industrias n° 101ª, Col. Talleres, 78250, San Luis Potosí, S.L.P., México. — (✉): stefano.santasilia@uaslp.mx. — iD <http://orcid.org/0000-0001-7482-8917>.

#### **Como citar este artículo**

Santasilia, Stefano. (2022). «Dios como "fenómeno". La perspectiva de Jean Yves Lacoste». *Analysis* 28: pp. 187–196.