

FENOMENOLOGÍA, EXCEDENCIA Y HORIZONTE TEOLÓGICO

MARTÍN GRASSI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Católica Argentina, Argentina
martingrassi83@gmail.com

Walton, Roberto (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: SB.

Un libro es siempre, en realidad, muchos. No solo porque su composición involucra multitud de partes, cada una de las cuales tiene su pequeña cabeza (capítulo) para sostener su propio cuerpo dentro del organismo textual. No solo porque su escritura es siempre un proceso de plurales escrituras -que un libro no se escribe de un tirón- y adolece siempre de una especie de destino de collage. No solo porque un libro es también los libros que lo atraviesan, más o menos inconscientemente, y que hace a aquello que llamamos inter-textualidad. Un libro es, siempre, en realidad, muchos, porque un libro solo es tal en la apropiación que cada lector hace de él. El libro se expone, se hace disponible, se hace don y ofrenda, para que en su manipulación pase a ser maculado, para que en su manducación pase a ser digerido por quien lo toma. Un libro es, siempre, en realidad, muchos, porque es una promesa abierta, un horizonte de posibles, un vector que no conoce dirección cierta. Un libro se hace presente solo porque deja el presente atrás y se hace futuro, proyecto, programa.

Por esta razón es que quiero presentar el presente libro de Roberto Walton en su presente-futuro, en la distensión futura de

su presente que se hace carne en mi lectura, que se hace pregunta e interpelación, misión y destino, en una vida de lector. Porque lo que el libro de Walton pone de manifiesto programáticamente es la ambivalencia, la fuerza virtual de toda fenomenología, que en su ímpetu conlleva una apuesta en última instancia metafísica -es decir, filosófica. La ambivalencia que “se juega” y que “hace jugar a” la fenomenología es, quizás, la que ha dado también nacimiento a la filosofía como tal -es decir, tal como aparece históricamente en Occidente. Se trata de la ambivalencia -no ya mera dualidad ni mera oposición- de lo Uno y lo múltiple. En el título del libro se hace ya patente este destino ambivalente en las palabras “fenomenología”, “excedencia”, “horizonte”, “teología”. Empecemos en el orden inverso. Sabemos que la palabra *teologías* aparece por vez primera en la “República”, de Platón, cuando Sócrates contrapone una manera de hablar consistente y coherente acerca de aquello que es lo Bueno, lo Perfecto, lo Uno, a aquellos discursos varios e inconsistentes, que se reproducen y se alteran, y que no logran captar lo originario. Si Whitehead -uno de los pocos nombres ajenos a la tradición fenomenológica que aparece en este libro- afirmó alguna vez que toda la historia de la filosofía no es sino el conjunto de las notas

al pie a la obra de Platón, debemos admitir que ciertamente la pasión por la Unidad marca el camino de la teología occidental. En pocas palabras, la teología es el discurso que apunta a lo originario, al origen que es unidad, que está “más allá de la esencia” y más allá de todo “tipo” o “huella” o “signo”; una unidad que, por ser tal, es inaprensible, porque todo conocimiento es ya pluralidad, es juicio, es binomio, regido por el Dos. Pero la teología no se contenta con lo apofántico, con la imposibilidad de hablar. Muy al contrario, lo Uno indecible da lugar a infinitos discursos. La multitud de mitos en Platón muestra una y otra vez que la teología no puede desentender de las narraciones, de las muchas posibles figuras y metáforas que señalan lo divino, aunque quiera -de algún modo- marcarlas normativamente, gobernarlas para que no pierdan su rumbo, encausarlas, dirigirlas a eso Uno que no puede ser dicho, ni puede ser visto. La fenomenología, también, en su pasión por lo Uno -en su vocación de teología, que Aristóteles definía como filosofía primera- despierta multitud de discursos y conceptos que apuntan a lo indecible: sea al modo de una teleología que apunta a una idea, sea al modo de los muchos modos en que se recibe el don originario, sea el modo en que se expresa diversamente el amor primero, sea al modo en que las vidas revelan una Archi-vida, sea al modo en que todo otro está marcado por ese trazo de una Alteridad última, sea al modo en que todos los fenómenos presentan brotan de un Acontecimiento-fuente. Sea cual fuere el “mito”, la “narración”, el “discurso” que se elija, todos ellos apuntan y abrevan de la pasión por lo Uno.

Por su lado, el “horizonte” -como figura privilegiada por Roberto Walton para dar cuenta de la fenomenología y de su

proceder metodológico- es, en este sentido, sumamente elocuente y productiva. ¿Qué es el horizonte sino esta fuga de todo lo múltiple hacia un punto que no se puede visualizar como tal? Desde el momento en que puntualizamos esta fuga en un elemento del campo, la fuga se hace objeto, y ese objeto es ahora parte de una nueva composición, estructurada por una nueva fuga. Atender al horizonte solo es posible en la virtualidad de la atención, al hecho de que ya no atendemos a nada en particular, porque todo elemento particular se presente desde esta apertura de lo posible que hace a la noción de horizonte. En el horizonte se juega lo uno y lo múltiple, reduplicado el juego de lo uno invisible que se visualiza en los muchos a la vista. La única manera de decir el horizonte -que es siempre uno- es a partir del discurrir de los muchos que fijan el decir en lo dicho. Una unidad oceánica que es incomprensible, invisible, omniabarcante e inasible. Mirar el Océano es fijar la mirada en algún punto de su virtualidad acuosa. El absurdo deseo del pintor Plasson -personaje en la novela de Alessandro Baricco, *Océano Mar-* es el de retratar el mar. La dificultad está en que no hay cómo comenzar a retratarlo, porque no hay posible “punto de partida”. Si Plasson comenzaba sus retratos humanos por los ojos del retratado, entonces se trata de encontrarle los “ojos” al mar. Un niño le sugiere que los barcos son los ojos del mar, que es desde allí desde donde debiera empezar. Pero, claro, los barcos no son el mar; los elementos en un horizonte no son, tampoco, el horizonte.

Pero, ¿qué es lo que aparece, al fin y al cabo, entonces? La fenomenología se declina desde el singular: la fenomenología no es fenomenología. Se trata de un discurso acerca de lo que aparece, de eso uno que se

manifiesta. Aquí es donde la figura de horizonte quiebra el fenómeno desde su interior, porque eso que aparece es ya los múltiples que se manifiestan, y que la conciencia sintetiza en una configuración. La idea de es-corzo o de perspectiva no es más que la atestación de lo múltiple en lo uno, de lo virtual en lo actual, de la *dynamis* de toda *enérgeia*. Y, sin embargo, la fenomenología apunta a lo uno de la fenomenalidad, a esa fenomenicidad del fenómeno que no es sino la condición de posibilidad de la manifestación. Lo uno del fenómeno no es sus apareceres, sino su “inapariencia”. Es lo “inaparente” lo uno que se “aparece” en los múltiples, ese Verbo sin signo que se hace palabra en las muchas lenguas; esa Vida que se hace carne en los muchos cuerpos. La fenomenología, ella misma, está atravesada por este juego del Uno indecible que suscita los muchos dichos en la virtualidad de un Decir que es la potencia de lo que jamás puede aparecer.

La fenomenología no es sino la reconducción de la mirada, una reconducción que puede llevarse a diferentes planos de lo que aparece. Ya sea a su forma o Eidos, ya sea a la subjetividad que hace posible dicho aparecer. En cualquier caso, el fenómeno da más de lo que efectivamente se recibe: el concepto de horizonte -que tiene una relación con lo objetivo- se alía con el concepto de excedencia -que si bien a la fuente de donde brota el darse, subraya con el prefijo “ex” la imposibilidad subjetiva de acogerlo. La excedencia es la palabra que manifiesta una regencia, una gracia, un dar soberano que trasciende todo comercio y justifica porque se establece como indispensable, fuera de todo juicio, de toda disputa, de toda competencia. La excedencia es lo propio de lo fontanal, de lo Uno desde donde todo surge, desde donde todo emana y sobresale, o desborda. La excedencia del

fenómeno vuelve a poner de rodillas a la subjetividad, la doblega ante su majestad. En su inaccesibilidad, impera; en su infinito poder, doblega; es su exceso de dar y de darse lo que coloca al fenómeno en su originariedad fuera de la jurisdicción de la subjetividad. Saturada, no le queda sino la alabanza apofántica.

Esta excedencia, empero, surge de una reducción, nace de un atender, de un fijar la vista. La excedencia también se escribe “ex - sedencia” (pág. 99), como si el exceso, aunque quiera desmarcarse de lo que antecede, fuera tan solo el producto de una anterior sedimentación, el margen que pide reconocimiento sin determinación. La reducción descubre, por tanto, lo excedente, y lo hace en la forma de lo irreductible, de lo inaprensible, de lo incategorizable (en esa semántica jurídica del *kategorien*, que significa “acusar”): el fenómeno no se deja acusar, como quería Kant, por el sujeto-juez. Es el sujeto quien ahora se des-centra, de des-plaza, se des-quicia, y deja el martillo de las sentencias a los pies de lo que no puede ser juzgado. Sin embargo, dicha de-posición jurídica abandonaría a la subjetividad al otro lado del estrado, sin defensa posible. Es preciso, aún en lo absurdo de la empresa, hablar de lo que no se puede hablar, decir lo indecible, acusar a lo que está más allá de la esencia, y más allá de todo binomio de bien y de mal. La pulsión de hablar atraviesa la fenomenología como la teología -que, de repente, se indistinguen como proyectos, porque la teología se hace fenomenología primera en la idea de Revelación; porque la fenomenología se hace teología en su arqueología o teleología, de lo Primero o de lo último, de lo protológico o escatológico.

Las reducciones comienzan en una reducción que no es del todo tal, pero que es

más bien la condición de las reducciones: la *epoché*. Comprender los destinos de la fenomenología en sus ambivalencias respecto a lo Uno y a lo Múltiple, supone atender a esta palabra, cuya importancia filosófica se rastrea hacia la antigüedad, en los escépticos. Tiene una conexión clara con la duda, un acto que des-activa, un gesto que al suspender una operación, la des-obra, y que al desobrarla la des-borda, porque la tira hacia adelante, al modo de un futuro por venir. *Epoché* significa, a la vez, “detención” y “diferimento”; alude al detener y al diferir. Esta detención se hace diferimento en la promesa de una certeza cuando se hace momento de un método, de un camino que se detiene en un punto para volver a comenzar; un camino, también, cuyo destino es también una detención, allí donde la intuición se logra, sin ya expectativa, sin ya un ver más allá (*ex - spectare*). No es azaroso encontrar en un fenomenólogo poco conocido, pero a quien Walton dedica una parte de su libro, la idea de una última reducción, aquella que logra asir lo Primero, una reducción que se detiene en aquello que no tiene “siguiente”, porque no conoce diferencia, ni diferir. Henry Duméry postulaba, luego de las reducciones eidética y trascendental, la reducción a lo Uno, la reducción henológica. La presencia del platonismo es explícita en Duméry, cuya fuente -además del espiritualismo de Blondel- es Plotino. En esta reducción se alcanza lo Uno, se alcanza lo divino, aquello que está más allá de la esencia, porque la esencia es ya división, es ya producto y esquema de un juicio, de una separación entre predicado y sujeto. La *epoché* se hace metódica -vía Agustín de Hipona y vía René Descartes- en la fenomenología, y su diferir es tan solo el movimiento dialéctico que parte de una detención para llegar a lo que no conoce

después, allí donde todo ya está detenido, o donde el corazón y la razón encuentran reposo y sosiego.

Pero todavía permanece en la *epoché* aquella otra posibilidad que le es inherente, y que marca otro compás al movimiento de la fenomenología. Cabe aún pensar que la *epoché* como condición de toda reducción no busca una detención posterior, sino que se alimenta de su propio diferir, de su potencia de diferencia, en su alma de diferencia, como la llamaría Derrida a esta potencia diferenciante del diferir. Cabe, en efecto, devolver las reducciones a un marco escéptico, donde la detención o suspensión es siempre promesa, es siempre un luego, un siguiente, un segundo; allí donde el sentido no espera un reposo definitivo en lo primero, sino que goza de su diseminación, de su producción ingobernable, de su reproducción sin progenitor, de su novedad sin creación ni redención, de su poder sin soberanía ni territorio. Este otro destino de la fenomenología es el otro destino de la *epoché*: cuestión de usos de este dispositivo filosófico.

Si el libro de Walton es, para mí, el espacio de una promesa, de una interpelación, es en tanto que este otro destino queda inexplorado, aunque también insinuado en su capítulo final -que es también el marginal, aquel que cierra para abrir. Si el libro muestra con maestría y exhaustividad el sello platónico de la fenomenología, como filosofía teológica, en busca de lo Primero-último; si, digo, el libro recorre este destino de la fenomenología, queda como tarea explorar este otro destino, esta otra posible pasión de la fenomenología como producción de una alocada e ingobernable diseminación. Pero, ¿puede este destino traer o prometer una teología? En su última parte, “en torno la Trinidad”, aparece el elemento

de la pluralidad en el seno mismo de la máxima unidad, que es el Dios teológico judeo-cristiano. La fenomenología encuentra aquí sus márgenes, y el misterio de un Dios que es Uno y Muchos amenaza con romper los límites de la teología (y de la fenomenología). La tensión, sin embargo, se relaja hacia la unidad: Michel Henry, Edith Stein, y Henri Duméry vuelven a explicar la pluralidad trinitaria en términos de unidad interna de Dios. Sin embargo, la tensión se mantiene, y perturba al pensamiento. ¿Podría una excedencia que es el nombre de un diferir sin detención, ser ella también un discurso acerca de lo divino, acerca de lo máximamente “Uno”? ¿Acaso una teología fuera del registro de la *arché*, del principio, de la soberanía, de la regencia, del origen, puede ser aún llamada *teo-logía*? ¿No implicaría todo esto un abandono del singular en pos del plural: no solo de “el dios” a “los dioses”, sino del “fenómeno” a “los fenómenos”? ¿Qué podría abrir una *fenomena-logía* que deponga

su pulsión de *arché*? Termino el enorme y estupendo libro de Walton con todas estas preguntas, cuestionamientos, pero ante todo estas tareas del pensamiento que no descansa ni se detiene, este pensamiento destinado a volver a empezar. El libro de Walton, uno entre otros, el que me ha legado la responsabilidad por atender a estas nuevas preguntas; el que en cada uno de ustedes, lectores, despertará también la pasión por escribir un libro que le siga, que le dé vida en su diseminación. Porque un libro, así como un maestro, debiera medirse por su legado: por su capacidad de despertar otros nuevos libros, y otros nuevos pensadores. Creo que en el caso de Roberto Walton es claro que su *pro-ducción* es maravillosa: nos ha llevado a todos nosotros a convertirnos en filósofos, nos ha llevado ya sea con su mano cordial, ya sea con su escritura exhaustiva. Que sean nuestras vidas y nuestros libros el testimonio de su legado vivo.